

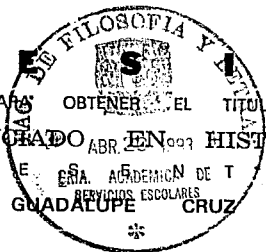


UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA

MAGDALENA PAPALO Y JOSEPH CHICON:
DOS MEDICOS NAHUAS DEL SIGLO XVI

T **S**
 QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
 LICENCIADO EN HISTORIA
 P R E S E N T A :
 IRMA GUADALUPE CRUZ SOTO



MEXICO

1993

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

AGRADECIMIENTOS	1
-----------------	---

INTRODUCCION	4
--------------	---

CAPITULO I

Dos visiones de una acción (siglos XVI y XVII)

1. La magia y la religión según los creyentes	11
1.1. En Mesoamérica	11
1.2. En Nueva España	17
2. La magia y la religión según los perseguidores	30
3. Evangelización y persecución	42

CAPITULO II

El ámbito de los procesos

- | | |
|--------------------------------------------|----|
| 1. La historia colonial en su primer siglo | 55 |
| 2. La ubicación | 62 |

CAPITULO III

Los procesos contra Magdalena Papalo y Joseph Chicon

- | | |
|-------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Estudio documental | 68 |
| 2. Transcripción de los documentos | 77 |
| 3. Las unidades de análisis en el proceso contra Magdalena Papalo | 101 |
| 3.1. Procedimientos relativos al parto | 101 |
| 3.2. Prácticas curativas y adivinatorias | 102 |
| 3.3. Ceremonias relativas al maíz y al pulque | 103 |
| 4. Las unidades de análisis en el proceso contra Joseph Chicon | 105 |
| 4.1. Los procedimientos de adivinación | 105 |
| 4.2. Las prácticas curativas | 105 |

CAPITULO IV

La magia y la religión a través de los documentos

1. Dos magos terapeutas del siglo XVI	107
1.1. La magia	108
1.2. Los magos	110
1.3. La medicina	112
1.4. Los médicos	120
2. La práctica y los conjuros mágicos de Magdalena Papalo y Joseph Chicon. Un estudio comparativo de los siglos XVI y XVII. Una interpretación	126
2.1. Magdalena Papalo	133
2.2. Joseph Chicon	177

CONCLUSIONES	184
--------------	-----

BIBLIOGRAFIA	191
--------------	-----

INTRODUCCION

La mayor parte de los estudios historiográficos sobre los primeros años del México colonial han mostrado cómo los ritos y creencias paganos no lograron ser totalmente erradicados de la vida indígena durante los años siguientes a la conquista española. No obstante, fueron aplicados muchos esfuerzos en ese intento. Basta recordar los trabajos de los primeros misioneros por evangelizar a los gentiles mexicanos en la llamada "conquista espiritual", magna empresa que nunca consiguió eliminar por completo las prácticas religiosas no cristianas. Con el tiempo, tales expresiones se integrarían con otras para dar forma a una nueva religión indígena.

Estas manifestaciones, ajenas en lo absoluto a los fines misioneros, alertarían muy tempranamente a religiosos como Andrés de Olmos, Juan de Zumárraga, Bernardino de Sahagún y Diego Durán, que darían voces de alarma respecto a la forma de tratar las expresiones de religiosidad indígena. Los estudios de estos evangelizadores se encaminaron al conocimiento de la vida antigua para identificar las creencias y prácticas religiosas indígenas, que sólo fueron vistas como evidencias reales de la presencia del Demonio entre los recién conversos a fin de hacerlos volver a sus antiguas costumbres.

Para el siglo XVII, Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna, entre otros, dieron constancia de prácticas gentiles y "supersticiosas" entre indígenas de varias regiones de la Nueva España, lo que reafirmaba que el paganismo había ido en aumento. Gracias a estas informaciones, las autoridades civiles y eclesiásticas

podieron fijar su atención en casos de clara idolatría indígena.

Para desarraigar los ritos idólatras de los indígenas, se acudió a medidas drásticas como las aplicadas por el Tribunal de la Santa Inquisición. Esta institución pronto demostraría su incapacidad para destruir las viejas creencias y en 1571 perdería el control de los casos relacionados con indios. Estos serían tratados por la justicia ordinaria en los obispados o arzobispados asignándose su seguimiento a provisoros o vicarios.

Por esta razón, las pocas causas que se conocen formadas en contra de indios después de ese año se reducen a fragmentos, denuncias o informes de autoridades que, al ser conocidos por el Tribunal, se señalan como casos que no son de su competencia y se remiten a jueces ordinarios. Sin embargo, el manejo de las investigaciones, procedimientos y sentencias encaminados a la extirpación de la idolatría y las supersticiones paganas, fue realizado por los provisoratos en forma muy parecida a la del Santo Oficio.

Muchos manuscritos coloniales relativos a procesos de indios dan constancia de la transformación en la religiosidad indígena. Aunque podría considerarse que no revelan el grado de adaptación o la resistencia a la religión católica impuesta por los españoles, porque tratan casos individuales y extremos y "no sistematizan el conjunto".¹ Sin embargo, interpretando con objetividad los documentos y observando las creencias religiosas de los pueblos indígenas de la actualidad, pueden descubrirse signos profundos de una tradición continua que parte del México prehispánico y llega hasta nuestros días.²

Para que los documentos coloniales sobre indígenas rindan información útil, deben someterse a un cuidadoso proceso de

1 Charles Gibson, Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810), 134-137. Richard Greenleaf, Inquisición y sociedad en el México colonial, 162.

2 Alfredo López Austin, Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana.

interpretación. Al acercarse a ellos, es preciso situarlos en un contexto cronológico y geográfico específico, confrontar los datos del documento con los que se encuentran en otras fuentes coloniales y prehispánicas y con los aportados por investigaciones etnológicas de nuestro tiempo.

Por otra parte, las fuentes coloniales demuestran que las estructuras culturales prehispánicas, como en el caso de los nahuas, permanecieron inmersas en la sociedad novohispana en mayor cantidad y por mucho más tiempo del que suelen reportar las crónicas españolas. Los escritos nahuas muestran movimiento, no aislamiento o parálisis. De tal forma que, debido a la "incomprensión mutua los patrones nahuas pudieron sobrevivir al mismo tiempo que las adaptaciones trabajaron por sí mismas a lo largo de generaciones".³

Por consiguiente, los procesos contra indígenas revelan datos significativos sobre ceremonias de sacerdotes, magos y hechiceros. Realizadas por profesionales retribuidos por sus servicios, muchas de estas prácticas aparecen vinculadas a aspectos de la vida cotidiana indígena: el trabajo, el amor, la enfermedad o la muerte.

El presente estudio está basado en los expedientes de los procesos incoados por la justicia eclesiástica contra dos médicos nahuas: Magdalena Papalo y Joseph Chicon, originarios de la zona suroeste del actual estado de Puebla. En estos procesos, realizados en 1584, Magdalena Papalo fue acusada de idolatría y Joseph Chicon de hechicería. Una parte relevante de los casos está constituida por los interrogatorios a los acusados con respecto a sus prácticas terapéuticas, en donde se aprecia que ambos terapeutas poseían un cuerpo de creencias propias de la religión mesoamericana. Los médicos describieron con detalle algunos de los procedimientos que utilizaban durante sus curaciones, que comprendían, entre otras cosas, prácticas mágicas tradicionales con la utilización de conjuros en náhuatl. Estos procesos son muy

³ James Lockhart, "Postconquest Nahua Society and Concepts Viewed through Nahuatl Writings", 111-113.

importantes porque contienen el texto de los conjuros mágicos y revelan contenidos religiosos difíciles de localizar en otras fuentes. En este sentido, hay que recordar que es muy escaso el material específico que ha llegado a nuestros días. También aparecen noticias relativas a actividades mágicas, curativas y adivinatorias que no se conocían. Así pues, la relevancia de estos procesos radica en que junto con detalladas prácticas mágicas, nos revelan conjuros en lengua náhuatl utilizados por magos profesionales. Es significativo comprobar que los conjuros son muy similares a los que Hernando Ruíz de Alarcón recopiló durante sus pesquisas, 45 años más tarde, en regiones muy cercanas al radio de acción de los dos médicos.

Debido a la complejidad del tema y a la variedad de asuntos a tratar, el trabajo se ha realizado sin perder de vista que el análisis de un hecho o una serie de hechos concretos, no puede ser considerado sin tomar en cuenta la idea que los antiguos nahuas tenían del hombre y del mundo. No es posible desvincular la ideología de un pueblo del ámbito histórico-social que le da origen. Hechos como los que ahora se estudian corresponden a una totalidad, a un proceso histórico general, y estos aspectos no pueden observarse sin considerar todos los elementos culturales que les dan fundamento. Las creencias que conformaron la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos, se encuentran estrechamente relacionadas con las formas de vida del hombre común. A través de la experiencia en la vida diaria, en el trabajo, la sexualidad, la salud y la enfermedad, el fiel mesoamericano explicó y dio forma al cuerpo de creencias sobre el universo que lo rodeaba. La visión religiosa de los nahuas, fundamentó también la posición de los grupos en el poder. Cada ser tenía su lugar en el mundo y debía responder por sus actos ante los dioses: no había escapatoria. En este sentido, los significados otorgados a lo sagrado y lo mundano tienen necesariamente que ser relacionados con la forma de ver, interpretar y actuar en el mundo de los mexicanos antiguos.

Partir de hechos particulares y concretos: dos médicos indígenas procesados por la justicia eclesiástica en el siglo XVI, ha sido el punto de arranque para un análisis que va de lo particular a la totalidad en la que están integrados ambos casos. La investigación gira en torno a la revisión e interpretación de los procedimientos y los conjuros mágicos que resultan de los interrogatorios realizados a los acusados; casos que han sido unificados bajo un idéntico tratamiento y una misma línea interpretativa. Para ello fue necesario el estudio y la transcripción paleográfica de los documentos; fue preciso, además, ubicar los hechos en el contexto histórico-geográfico del primer siglo de dominación colonial. La interpretación se sostiene en una doble dimensión conceptual orientada a reconocer las ideologías enfrentadas al momento de la conquista: por una parte, se consideran las creencias religiosas y mágicas de los nahuas en Mesoamérica y de los indígenas conquistados; en el otro extremo aparece la visión española de la religión y la magia mesoamericanas, en contraposición a la propia religiosidad y los dogmas mayores del catolicismo de la época.

Con esto, se busca reafirmar que el pensamiento y las acciones mágico-religiosas de los antiguos mexicanos y de los indígenas coloniales se integran en sistemas lógicos y congruentes que, fundamentados en la cosmovisión creada por esos pueblos, no desaparecieron con la conquista española.

El trabajo se orienta en esta dirección. Al presentar y analizar los documentos, se busca contribuir a un mejor conocimiento de algunos aspectos de la vida y las creencias de los nahuas prehispánicos y coloniales.

El planteamiento de esta tesis tiene como premisa básica que Magdalena Papalo y Joseph Chicon son dos médicos novohispanos que conservan creencias de origen prehispánico y actúan conforme a ellas. Sus prácticas terapéuticas, sus procedimientos y palabras mágicas, se relacionan básicamente con la cosmovisión de la cultura que les dio origen, frente a

los cambios y la influencia en las ideas y costumbres que trajo tras de sí la Conquista.

Las obras de dos especialistas han sido determinantes para el fundamento de esta investigación: Alfredo López Austin para el México prehispánico y Richard Greenleaf para los indígenas de los primeros tiempos coloniales. Sin las aportaciones al conocimiento de la religión náhuatl de López Austin y las de Greenleaf sobre las formas de represión a indígenas, este trabajo no podría haberse realizado.

Afortunadamente, las investigaciones de los últimos años han ampliado la información sobre las culturas prehispánicas y aunque en este campo de estudios ya se han realizado algunos avances importantes, existe documentación sobre aspectos de la vida indígena que aún falta localizar en los archivos. Sea este trabajo una aportación al conocimiento de la lengua, la vida y el pensamiento de los antiguos mexicanos.

CAPITULO I

DOS VISIONES DE UNA ACCION (SIGLOS XVI Y XVII)

La Tierra es como un cuerpo humano.
Se mueve porque los hombres
también se mueven.

El agua es la sangre de la Tierra
y los ríos son sus venas.

La Tierra devora los cuerpos de los
hombres para que el maíz crezca.

El Sol devora los corazones de los
hombres para poder brillar.

El corazón de la Tierra
son los hombres vivos.

El corazón del Sol
son los corazones de los hombres.

Klaus Jäcklein,
Un pueblo popoloca.

1. La magia y la religión según los creyentes

1.1. En Mesoamérica

La religión mesoamericana es un proceso histórico, único y complejo. Bajo el concepto de Mesoamérica se han incluido a los antiguos pueblos de México y Centroamérica que crearon culturas con estructuras sociales, políticas y religiosas comunes.¹ En este sentido, las creencias y las formas de pensamiento deben ser estudiadas tomando en cuenta que forman parte de los elementos culturales característicos de Mesoamérica, pues hay que considerar que prácticamente estamos ante un sólo complejo religioso creado por varios pueblos.

La religión mesoamericana poseía una lógica propia, una "congruencia superior".² Los antiguos mexicanos dieron forma a sus creencias con base en la idea de que respondían a la existencia de un elaborado orden cósmico.

Para los antiguos mesoamericanos todo lo existente en el mundo posee elementos sagrados. Las fuerzas divinas permanecen y dan calidad a todo lo que existe. Obran en cada ser otorgándole su naturaleza y su destino e intervienen en el tiempo impregnando la realidad que por la voluntad divina se modifica.

1 En este trabajo, lo mesoamericano -que hace referencia a un marco geográfico-cultural- y lo prehispánico -que se refiere a un marco temporal- se utilizan como conceptos que designan de igual manera a las culturas indígenas que poblaron el antiguo México.

2 Lo que a continuación aparece con referencia a las creencias mágicas y religiosas elaboradas por los antiguos mexicanos está basado en Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana y cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas de Alfredo López Austin, quien desarrolla estos temas en ambas obras.

Lo divino, lo sobrenatural de los hombres y las cosas provenía del tiempo mítico de los orígenes. Al ser creado el mundo, todo lo existente quedó impregnado de una esencia divina. El hombre vive la presencia real de lo sagrado, establecido en el mundo desde tiempos inmemoriales. También sabe que lo divino interviene perennemente en la conservación del orden cósmico. Los dioses viajan constantemente del tiempo y del espacio divino, al tiempo y al espacio humanos a través de los árboles cósmicos; ascienden y descienden moviéndose por el camino del malinalli, doble torzal que une cielo, tierra e inframundo para enfrentarse en una guerra divina que crea el tiempo, el cambio y el destino.

Diferentes clases de fuerzas entran y salen continuamente en todos los seres del mundo. Este movimiento constante produce la sucesión de tiempos y el destino. Dioses y tiempo son una misma cosa. La diversa naturaleza de los dioses, sus acciones y sus fuerzas contrarias que luchan por conseguir el predominio en el mundo, inciden en el destino humano. El destino es la combinación de los dioses-fuerzas-tiempos y la porción concentrada en cada uno de los seres de la tierra. "El destino, en sentido estricto, es el resultado de esa lucha, es la combinación final."³

En la cosmovisión mesoamericana aparecen valores opuestos: femenino y masculino, vida y muerte, frío y caliente, etc., que no son considerados extremos, sino valores que se imponen en momentos adecuados y oportunos a través de "tandas de dominio". Esta es la razón de que las creencias y la vida práctica no descansan en términos maniqueístas, de que no exista ni en lo religioso ni en lo profano el enfrentamiento entre lo positivo y lo negativo, sino más bien, "la sabia relatividad de lo transitorio, de lo contingente...la ronda de las causas, la ley cósmica de que todo lo vivo morirá y que la muerte es la fuente de toda forma de vida."⁴

³ López Austin, Los mitos..., 167.

⁴ Así lo expresa López Austin en "El barro", 38.

Para el creyente mesoamericano existe una doble realidad: la humana y la divina. Ambas se mezclan constantemente. Hay un doble tiempo: el tiempo de los dioses y el tiempo de los hombres. Ambos tienen sus propias leyes pero no existe una separación tajante entre el mundo humano y el divino. El hombre no vive a distancia de sus dioses, los tiene cerca, vive en contacto con su mundo y sus hazañas. Los dioses también tienen pasiones y deseos y en consecuencia, actúan conforme a ellos. Es por eso que lo sobrenatural está siempre presente para el mesoamericano, sus dioses son omnipresentes e intervienen de forma activa en el mundo. Lo extraordinario y lo sagrado se revelan, entonces, como asuntos cotidianos en el mundo antiguo.

Las acciones de los dioses se manifiestan en fuerzas. El hombre no tiene un acceso fácil al conocimiento de la naturaleza divina. Los dioses viven entre los hombres y aun dentro de ellos, pero no siempre pueden ser vistos. Ellos tienen la capacidad de moverse entre lo visible y lo invisible, el hombre sólo puede hacerlo cuando la porción de divinidad sale de su cuerpo para entrar en contacto con lo sobrenatural que lo rodea o también para viajar al "otro tiempo", al tiempo de los dioses.⁵ Esto sólo puede ocurrir en circunstancias especiales: a través de los sueños, la ingestión de drogas, el éxtasis sexual, los accidentes o el paso por algún sitio de poderosa fuerza invisible. Es entonces cuando puede verlos.

5 López Austin habla de que los seres mundanos poseen una característica negativa. No son inmortales porque su naturaleza posee una cobertura pesada, lo que les impide pasar libremente del mundo de los hombres al de los dioses. Los hombres poseen una doble calidad y son mortales porque se componen de una parte "imperceptible, esencial, caracterizadora, divina, y otra parte pesada que los ancla a su naturaleza mundana, que les da su apariencia sensible y que encubre un interior provisto de sensibilidad, vigor, voluntad y entendimiento. Para la tradición religiosa mesoamericana toda creación tiene una parte divina. Cada ser mundano es un dios -un fragmento de dios- envuelto en su capa pesada." Tres recetas para un aprendiz de mago, 15-16.

El hombre mesoamericano cree estar dotado de almas de diversas características. Algunas están ligadas a la existencia del hombre y no pueden salir del cuerpo mientras haya vida. Otras tienen más libertad, entran y salen del cuerpo y pueden vagar por el mundo y llegar hasta la región de los dioses y de los muertos. Hay almas que pertenecen al hombre pero viven fuera de él, habitando animales que comparten su destino. Algunas almas se funden con la energía del universo o se convierten en servidoras de los dioses. Estos elementos invisibles y divinos que posee el hombre son los que lo hacen pensar, sentir, moverse, tener pasiones y actuar tranquila o impulsivamente. El carácter y la personalidad que tenga un hombre depende del tipo de almas que habiten su cuerpo.

El creyente mesoamericano sabe que lo sobrenatural se concentra tanto en los seres vivos como en los seres inanimados. Así, no sólo el hombre posee divinidad, pues lo sobrenatural se encuentra infiltrado en todo lo que le rodea: los astros, las montañas, los ríos y los campos, los animales, los árboles y las plantas, los caminos y las piedras, las casas, los objetos, las palabras. Todo posee un alma y el hombre debe actuar siempre con respeto ante cualquier creación de la naturaleza para evitar que se liberen sus esencias y puedan perjudicarlo. "El mundo mesoamericano estuvo repleto de dioses y de seres invisibles"⁶ y porque todo lo existente contiene una fuerte carga sobrenatural, su peligrosidad es también real.

Los dioses viajan al mundo para fortalecerse buscando las fuerzas de las que carecen. El predominio de un determinado tipo de fuerza provoca la búsqueda de su contrario. Los dioses del agua, relacionados con lo frío, lo terrestre y lo mortal buscan atrapar fuerzas del movimiento, que son calientes, celestes, vitales y que residen en el cuerpo humano. Así, "la composición de los invisibles los hacen

6 López Austin, Los mitos..., 147.

pasibles de apetencias, y éstas son bases de sus relaciones con los hombres."⁷

El creyente debe cuidarse, porque en esta continua mezcla entre lo divino y lo mortal, lo visible y lo invisible, el daño que los dioses pueden infringirle es grave. En su viaje por mundo pueden apoderarse de todo lo que tocan, si es así, al momento se deposita la fuerza divina, tal como los dioses obtienen la calidad del ser que invaden. Ambos seres adquieren igual naturaleza.

El hombre mesoamericano vive rodeado de sobrenaturaleza, de divinidad. Se mueve continuamente en el peligroso ámbito de lo inmaterial y vive acompañado y muchas veces perseguido por los dioses. Los dioses y los seres invisibles lo miran, lo espían, observan sus actos y lo juzgan. El hombre no está solo: vive acechado, no hay un sólo momento de su vida que escape a la terrible mirada de los dioses. Vive acostumbrado a la continua presencia de lo invisible, de lo intangible, de lo que no siempre puede ver pero que sin embargo, sabe a ciencia cierta que existe. Está expuesto a que los dioses o los seres imperceptibles que moran en el mundo se burlen de él, lo engañen, lo prueben o quieran dañarlo. Ante esto, lo único que puede hacer es vivir en buenos términos con lo invisible.

Por lo tanto, el hombre mesoamericano debía saber cómo convivir con lo invisible y de qué forma manejarlo. A los dioses había que aprender a tratarlos, a propiciarlos, a darles lo que pidieran y a intercambiar con ellos por medio de ritos y sacrificios. Si el hombre tiene que cortar un árbol, debe ser respetuoso con el espíritu que lo habita y propiciarlo con rezos; al sembrar la tierra debe conjurar a los dioses a fin de evitar algún daño; si ha de viajar, debe antes hacer penitencia para que las fuerzas que encuentre a su paso en los caminos no lo hagan peligrar. Los dioses entregaban los medios para el sostenimiento de la vida

7 *Ibid.*, 182.

humana, y en la relación que establecía con ellos, el hombre debía propiciarlos y reconocerlos con un pago por los favores obtenidos. Tenía que compensar a los dioses por el calor del sol, la lluvia, la fertilidad de la tierra, los frutos de las cosechas; debía pagar y pedir perdón por el daño y los desechos que fuera dejando en la naturaleza. "En Mesoamérica el fiel amaba y temía a sus dioses; les suplicaba y les entregaba ofrendas dirigiéndose a ellos en forma personal."⁸

El poder de los dioses y los seres divinos puede ser propicio a los hombres, pero también podía causarle graves daños. "No olvida el fiel que los dioses son terribles; tampoco olvida sus obligaciones. Simplemente se acostumbra a vivir entre lo terrible, con la confianza que da el cumplimiento de los preceptos. Sabe que los dioses son seres perpetuamente hambrientos, y que los hombres son criaturas que tienen el cometido de alimentarlos."⁹

Así como se esforzaba en manejar lo visible, el creyente busca controlar lo sobrenatural en la medida de sus posibilidades, atrayendo los efectos benignos y alejando los perjudiciales a fin de conseguir el dominio total sobre su mundo. Debe conocer el tipo de fuerzas que residen en todo lo que le rodea, y evitar encontrarse o ponerse en contacto y a merced de lo sobrenatural que no pueda manipular. Si la concentración de fuerza puede ser controlada por él mismo a través del alcance de sus sentidos y del contacto personal que tiene continuamente con los dioses, no tiene de qué preocuparse; buscará halagar a los dioses, ganarse sus favores o incluso, burlarlos. Pero si lo invisible llega al extremo de dañarlo o enfrentarlo y desconoce el manejo de su fuerza, deberá acudir al especialista, al único que tiene el conocimiento y el poder suficientes para equilibrar la relación entre los seres mortales y los divinos.

El mago está capacitado para entrar en contacto y para enfrentarse con las peligrosas fuerzas presentes en todo lo

⁸ *Ibid.*, 401.

⁹ *Ibid.*, 212-213.

que existe. Para manejar las energías que habitan en los hombres y en la naturaleza, tendrá que dialogar con los dioses y los seres invisibles en su propio lenguaje. Es el mago quien sabe dirigirse a ellos a través de conjuros mágicos, sabe como propiciarlos y aun, exigirles o imprecarnos enérgicamente para que accedan a una petición o para que liberen a quien han poseído. El pacto con los dioses y su estrecha relación con lo sobrenatural, le permiten actuar con un poder sobre las cosas que no poseen el resto de los hombres. Esto distingue al mago del hombre común y lo convierte en un profesional: la especial calidad divina que posee, su conocimiento de lo sagrado y la práctica que ejerce en los terrenos del mundo mágico.

1.2. En Nueva España

El estudio del pensamiento y las prácticas religiosas que fueron comunes en las culturas mesoamericanas, separadas de la nuestra por varios milenios, solamente es posible si consideramos que esas creencias se insertan dentro de la "tradición religiosa mesoamericana".¹⁰ Esta tradición se aprecia en dos niveles: el que corresponde a la religión prehispánica y el que se dio en las religiones indígenas coloniales, derivadas de la primera pero con elementos propios a las creencias del cristianismo.

Trataré ahora, particularmente, el caso de las religiones indígenas coloniales que, como parte de la tradición mesoamericana, presentan elementos característicos. El violento impacto material y espiritual en el mundo y la

¹⁰ El concepto de "tradición religiosa mesoamericana" fue formulado por Alfredo López Austin, quien explica en detalle cómo las religiones indígenas se derivan tanto de las creencias prehispánicas como de las coloniales. Véase Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana, 32, 38, 154-155, 419-420. También "Las palabras del conjuro", 19 y "El mito en la tradición mesoamericana", 46.

cosmovisión mesoamericanas provocado por la conquista española, fue catastrófico.¹¹ La arbitraria negación de creencias y tradiciones fuertemente enraizadas en el espíritu indígena, la destrucción de imágenes y templos, la prohibición de las celebraciones religiosas, en fin, el ataque directo al sostén espiritual que fundamentaba la existencia del complejo sistema de la vida religiosa, conducía al creyente mesoamericano a enfrentarse de manera definitiva a la destrucción y a la muerte de su cultura.

La imposición de una religión completamente extraña al complejo ámbito espiritual mesoamericano provocó que las creencias y prácticas religiosas se transformaran. Frente al vacío espiritual originado por la destrucción de su propio mundo, el creyente se vio obligado a adecuar sus esquemas religiosos a una realidad ante la cual sus dioses, parecían haber sido aniquilados o estaban muy lejos de él.¹²

La conservación de lo esencial en una cultura tan estructurada como la mesoamericana no resulta fácil de

¹¹ George M. Foster señala que con la conquista española "las normas indígenas de vida fueron brutalmente destruidas, operándose en ellas grandes cambios. La historia no presenta otra época en que haya habido grados tan importantes de contacto cultural entre pueblos con tradiciones completamente distintas". Cultura y conquista: la herencia española de América, 18. También, Jack D. L. Holmes trata particularmente este tema en "El mestizaje religioso en México", 48.

¹² Resulta significativa la desalentadora respuesta que los sacerdotes mexicas dan a los cuestionamientos de los primeros frailes en los diálogos de 1524, donde se refleja claramente el terrible conflicto espiritual de los naturales ante la dominación española:

"Tal vez sólo [vamos] a nuestra perdición, a nuestra destrucción..."

"Que no muramos,
que no perezcamos,
aunque nuestros dioses hayan muerto..."

Coloquios y doctrina cristiana, con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española, dispuestos por Fray Bernardino de Sahagún, 149.

definir. Dentro de la sociedad colonial los antiguos cultos no podían sostenerse porque correspondían a formas de vida que habían dejado de existir. Como lo señala Alfredo López Austin, era difícil adecuar las tradiciones antiguas a la realidad colonial. "Las concepciones religiosas de sus antepasados correspondían a un mundo ido. El mundo ya estaba trastocado."¹³

Los evangelizadores españoles intentaron por todos los medios mantener la cultura indígena eliminando los contenidos religiosos. Sin embargo, la fuerte base de la religión mesoamericana apareció bajo nuevas pautas. A través de un proceso de retención selectiva de elementos tradicionales, importantes principios de las creencias antiguas permanecieron casi inalterables.¹⁴

El proceso que dio forma a las religiones indígenas coloniales precisa, dada su complejidad, un análisis más detallado.

En los primeros años de la Colonia, una parte de la sociedad indígena trató de conservar sin cambios la vieja religión. Se practicaban ceremonias organizadas en torno a los principales dioses prehispánicos y los autosacrificios y los sacrificios humanos o de animales no eran poco comunes entre los recién conquistados.¹⁵ Sin embargo, las generaciones siguientes a la Conquista presenciaron la forma en que las viejas creencias se transformaban, tanto como ellos mismos. El avance en la evangelización y la persecución emprendida por los españoles contra toda manifestación pagana, aunados al cambio físico y cultural producto del mestizaje, influirían de manera definitiva en la religiosidad

13 López Austin, Los mitos..., 154-155.

14 J. Richard Andrews y Ross Hassig analizan este proceso en el estudio introductorio al Treatise on the heathen superstitions that today live among the indians native to this New Spain, 1622 de Hernando Ruíz de Alarcón, 22-23.

15 Importante testimonio de estas prácticas son los procesos inquisitoriales a indios en los primeros años de la Colonia. Véase Procesos de indios idólatras y hechiceros, edición del Archivo General de la Nación.

de los naturales. Las expresiones religiosas carecían del contexto cultural y social que les daba sentido hasta antes de la Conquista. Bajo la influencia española todo el culto indígena se vería transformado.¹⁶

En muchos de los aspectos formales el cambio religioso es radical. El amplio ceremonial antiguo se modifica sustancialmente debido a que todos los rituales principales desaparecen. El complejo sacerdotal se extingue y con esta pérdida, también deja de existir el elaborado ritual que había caracterizado a la religión mesoamericana.

Aunque los rituales oficiales correspondieron sólo a la sociedad prehispánica y desaparecieron con su caída, el acercamiento a los dioses y a lo sobrenatural se conserva, manteniéndose así un vínculo constante con muchas de las formas religiosas mesoamericanas.

En una relación con lo cotidiano, la idolatría se impregna en todo el conjunto de la vida indígena novohispana. Si nos acercamos a las manifestaciones no cristianas durante la Colonia, éstas aparecen unidas a todas las actividades propias del actuar de los indios. Los rituales que persisten y se practican de manera constante son los que tienen que ver con cuestiones de la vida cotidiana y familiar indígena: los procedimientos para atraer las lluvias, la protección de las cosechas, la cura de enfermedades, la atención a parturientas, la búsqueda de objetos o animales perdidos, los hechizos amorosos, la conjuración de maleficios, etc. Estas prácticas son realizadas tanto por el fiel común como por los especialistas: sacerdotes, hechiceros y curanderos profesionales.

¹⁶ Sobre el impacto del catolicismo en la religiosidad indígena, véase las aportaciones de Jack D. L. Holmes, "El mestizaje religioso en México", 42-61 y de Pedro Carrasco, "La transformación de la cultura indígena durante la colonia", 175-203. Carrasco habla ya del surgimiento de un sistema religioso doble con complejos separados de creencias y ritos diferentes.

Todo esto, pareciera contraponerse con la evidente aceptación y la práctica que de la religión cristiana se observa en las actitudes de los indígenas conquistados. Sin embargo, esto fue sumamente relativo. En muchos casos el cristianismo nunca fue asimilado por los indígenas, o fue incorporado, pero en forma muy peculiar. Los testimonios al respecto son numerosos.

Los evangelizadores advierten que los indios fueron bautizados sin ser verdaderos creyentes de la nueva fe, pues no renunciaron a su cultura, sino que recibieron el catolicismo sin abandonar sus antiguas creencias. "Pero quedáronse solapados en que no detestaron ni renunciaron a todos sus dioses con toda su cultura, y así fueron bautizados no como perfectos creyentes como ellos mostraban, sino como fictos que recibían aquella fe sin dejar la falsa que tenían de muchos dioses".¹⁷

Es común hablar de la "maldad" por parte de los indios en mantener la fe antigua unida con la fe cristiana, lo que puede descubrirse en la práctica de los sacramentos de la Iglesia católica. Cuando los naturales acuden a recibir el bautismo, la confirmación, la comunión, a confesarse o a casarse, se mezclan ritos antiguos, de tal manera que con facilidad las fiestas paganas se disimulan cuando se practican las católicas.¹⁸

Los religiosos insistieron en que era necesario investigar las prácticas religiosas de los naturales porque ante la aparente conversión "generalizada", las idolatrias persistían en Nueva España. Los gobernadores, alcaldes,

17 Así lo expresa Fray Bernardino de Sahagún en un texto no incluido en la Historia, pero que Joaquín García Icazbalceta transcribe en su Bibliografía mexicana del siglo XVI, 382.

18 Ibid., 384. Los religiosos no advertían su incapacidad para mantener un control real sobre los naturales recién cristianizados, pues a excepción de los nobles indígenas que tuvieron acceso a una formación cristiana más profunda y que estuvieron en contacto permanente con los evangelizadores, el resto de la población debió haber tenido una escasa o nula idea de los principales fundamentos de la nueva fe.

regidores y ministros de justicia indígenas son culpados de ocultar prácticas paganas. Se consideró que el problema era grave porque, en su mayoría, las autoridades indias ocultaban la idolatría a los clérigos y con toda libertad permitían las prácticas gentiles dentro de los pueblos.¹⁹

Cabe también mencionar el caso de indios que con sinceridad se convertían al cristianismo y que creían actuar adecuadamente con esas doctrinas, sin advertir que realizaban actos paganos y manifestaciones religiosas poco ortodoxas. "Y si algunos cantares usan que ellos han hecho después acá de su convertimiento, en que se trata de las cosas de dios y de sus santos, van envueltos con muchos errores y herejias, y aun en los bailes y areitos se hacen muchas cosas de sus supersticiones antiguas y ritus idolátricos, especialmente donde no reside quien los entiende."²⁰

Por supuesto, lo que no se advertía era que el dogma y la moral católicos eran completamente extraños al pensamiento mesoamericano. Las abstracciones propias del catolicismo difícilmente podían integrarse de manera orgánica al universo religioso de los conquistados. "Las normas de conducta cristiana, ya fueran comunicadas por la enseñanza, alentadas por los preceptos o impuestas por la obligación, no hacían inteligibles las abstracciones cristianas básicas de la virtud y el pecado".²¹ En realidad, la tarea evangelizadora partía de la nada al pretender imponer una fe que carecía de significado para los mesoamericanos. Las nuevas creencias y

19 Ibid. Principalmente Sahagún y Durán, como concedores de las antigüedades indias, se quejan constantemente del desconocimiento y el poco interés que las autoridades eclesiásticas y civiles españolas, tenían sobre las prácticas religiosas de los naturales.

20 Sahagún, Historia general..., lib. 10^a, cap. XXVII, vol. 2, 632-633. Véase la más reciente y completa edición de la obra del religioso: Fray Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de Nueva España, 2 vols., introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. En adelante, las referencias a la Historia de Sahagún corresponderán a esta edición.

21 Charles Gibson, Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810), 103.

las prácticas del catolicismo no podían más que desconcertar y sembrar extrañeza entre los naturales, al grado de considerar las costumbres de los frailes como producto de la enfermedad o la demencia.²² Se ridiculiza a la nueva religión, se rechaza el bautismo y la predicación, y hay quienes dogmatizan tratando de mantener vivas las prácticas religiosas antiguas.²³

De tal forma, resulta necesario considerar con cautela las diferentes respuestas que los mesoamericanos tuvieron ante el dominio español. Si bien es cierto que muchos indígenas resistieron hasta el extremo de mostrar actitudes de abierta rebeldía al nuevo orden, oposición que se presenta en los sacerdotes y magos como una forma de defensa ante el nuevo orden político y religioso;²⁴ otros más "fingen" ser cristianos mientras guardan los ritos antiguos utilizando un "doble lenguaje";²⁵ y ante ellos, hay quienes creen

22 Diego Muñoz Camargo deja constancia de lo que pensaban los tlaxcaltecas sobre las prédicas de los frailes españoles: "Cuando predicaban estas cosas decían los Señores Caciques ¿qué han estos pobres miserables? mirad si tienen hambre, y si han menester algo, dadles de comer; otros decían... Estos pobres deben de ser enfermos ó estar locos, dejadlos vocear á los miserables, tomádoles á su mal de locura; dejadlos estar, que pasen su enfermedad como pudieren: no les hagáis mal, que al cabo estos y los demás han de morir de esta enfermedad de locura, y mirad si habéis notado cómo á mediodía, á media noche y al cuarto del alba, cuando todos se regocijan, éstos dan voces y lloran; sin duda ninguna es mal grande el que deben de tener, porque son hombres sin sentido, pues no buscan placer ni contento, sino tristeza y soledad." Historia de Tlaxcala, lib. 1, 164-165.

23 Sahagún citado por García Icazbalceta, Bibliografía mexicana..., 384.

24 Como los casos de Andrés Mixcóatl y Martín Ocelotl, (procesados por la Inquisición episcopal en 1537), quienes son un claro ejemplo de hombres-dioses coloniales que conservaron rituales y sacrificios paganos en el único ámbito de acción que quedaba al sacerdocio indígena: el relacionado a los cotidianos problemas de subsistencia agraria y de enfermedades. Serge Gruzinski estudia las prácticas de estos magos en El poder sin límites, cuatro respuestas indígenas a la dominación española, 45-77.

25 Como lo ilustra la actitud de Don Carlos Ometochtzin, cacique de Texcoco, quien después de haber sido cristianizado en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco fue acusado en 1539

sinceramente que son fieles católicos sin advertir el propio paganismo. Frente a estas actitudes, no puede negarse la existencia de aquellos que se someten por voluntad propia a los españoles, que abiertamente colaboran con los conquistadores y con los religiosos, que acusan y entregan a quienes practican ritos antiguos, motivados por pugnas políticas o con el fin de obtener favores y beneficios por parte de los dominadores.²⁶

Sin embargo, aunque la colaboración fue real y el cristianismo penetró en el pensamiento indígena, no sostengo la opinión de que "lo más sorprendente es que la conversión de los núcleos indígenas haya sido tan rápida, generalizada y, podría decirse, con una resistencia escasa o nula". Tampoco del supuesto de que, no obstante la persistencia de manifestaciones idólatras, la aceptación formal del cristianismo se diera por lo general en un ambiente sin resistencia.²⁷

Presenciar la violenta caída de su cultura y el brutal sometimiento a una forma de vida ajena y extraña, no dejaba grandes posibilidades de abierta "resistencia" a los mesoamericanos. Más bien, la forma en que se enfrentaría el dominio español se encuentra en la natural conservación de modos de organización tradicionales, en la particular interpretación que del cristianismo hicieron los indígenas y

de dogmatizar contra la fe católica, expresarse contra sus ministros y realizar cultos idólatras. Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco, editado por el Archivo General de la Nación.

26 Gruzinski, El poder sin límites..., 75. Muchos indígenas hicieron evidente su disposición a cooperar en la empresa colonizadora y de evangelización. Las comunidades indias hacían memoria de su colaboración a los españoles y así defendieron la propiedad de sus tierras, valiéndose infinidad de ocasiones de estos argumentos. Sobre estas defensas véase la obra de Charles Gibson, Los aztecas bajo el dominio español. También los comentarios de Federico Navarrete en la obra de Cristóbal del Castillo, Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista, 91.

27 Luis Weckmann, La herencia medieval de México, 221 y 234.

en las manifestaciones religiosas que dieron pie a la creación de nuevas religiones.

No se trata, por cierto, de decir que los dogmas más complejos del catolicismo eran rechazados por los mesoamericanos sólo porque así lo decidieron; más bien nunca fueron comprendidos y tampoco tenían por qué serlo. Lo que puede advertirse es que los indios no eran verdaderamente católicos, su cultura era otra y su sistema religioso muy distinto al cristiano.²⁸

La discusión sobre la forma en que los indígenas mesoamericanos asimilaron la religión católica ha despertado intensos debates por largo tiempo.²⁹ El asunto merece una revisión detallada. Aunque mucho se ha insistido en la forma en que fueron introducidos elementos cristianos al ámbito religioso indígena, el grado de asimilación y aceptación es bastante relativo; de ninguna manera es simple y automático, como parece haberse visto. Se ha dicho que las ideas sobre el Dios y el Demonio cristianos se utilizaron de manera análoga y sin distinción de sus diferencias en el panteón indígena junto a los dioses antiguos. A su vez, se ha visto aparecer bajo las formas de los santos católicos a varias deidades prehispánicas. El panteón indígena ha sido considerado como un receptáculo abierto en el que fácilmente fueron asimilados el Dios, el Demonio, los santos y los ángeles cristianos, en un proceso común de sincretismo religioso.

Muy variadas interpretaciones provienen de la forma en que se ha revisado la religión mesoamericana y la colonial.

28 Algunos autores han señalado que es difícil determinar si la idolatría colonial puede verse como una manifestación contraria al cristianismo o como una ininterrumpida práctica de ritos antiguos. En mi opinión, las demostraciones religiosas no cristianas de los indígenas coloniales, son lo suficientemente complejas para que, independientemente de su intencionalidad (en los casos en que la tuvieron o si es que la tenían), formen parte de un proceso religioso en formación que escapa a todo intento de simple caracterización o legitimación.

29 Puede verse al respecto los apuntes de Robert Ricard en su obra La conquista espiritual de México, 387-407.

Las informaciones que sobre los dioses prehispánicos recopilaron los frailes españoles en el siglo XVI han sido interpretadas de manera superficial. Se ha considerado que el panteón mesoamericano estaba abierto a la constante introducción de nuevos dioses. Sobre esto, es necesario considerar que, por lo común, en Mesoamérica los antiguos dioses aparecían con nuevos nombres o con distintas advocaciones, pero difícilmente se incorporaban nuevas deidades.³⁰ Se ha dado a los pueblos mesoamericanos y en especial a los mexicanos "el papel de concentradores de elementos dispersos, integradores de un culto sincrético y difusores de éste a través de las conquistas. Esta imagen es falsa. La posible incorporación de deidades ajenas a un culto estructurado, sólido y de muy larga tradición, habrá sido en todo caso de carácter secundario."³¹ Puede decirse que en el panteón mesoamericano no se asimilan nuevos dioses, sino más bien son las deidades ya existentes las que se restauran y renuevan con otras tradiciones.

Ciertamente, ha habido juicios tajantes respecto a la religión prehispánica y también a la forma en que el cristianismo fue incorporado por los indígenas a raíz de la Conquista. Si la religión mesoamericana ha sido falsamente señalada como encargada de reunir la mayor cantidad de dioses ajenos en el panteón, por consecuencia, esta idea prejuiciada se aplica de la misma forma a las religiones indígenas coloniales.

Los ejemplos abundan. Los cronistas hablan del poco arraigo de la fe cristiana en los indios al grado de que "con la misma facilidad que confiesan y creen en un Dios creerán en diez, si diez les dijeren que son... y si cien doctrinas les predicasen todas las creerían"³² De tal forma que, para los nuevos conversos, el Dios y los santos cristianos no eran

30 López Austin, Los mitos..., 36-37.

31 Ibid.

32 Fray Diego Durán, Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme, vol. 1, 3-4.

sino nuevas divinidades que pasaban a formar parte del antiguo y vasto pantéon mesoamericano y a los que se veneraba "juntamente á sus idolos", lo cual en nada se oponía al carácter original de la religión indígena.³³

Estas interpretaciones restan a la religión mesoamericana el sentido y la singularidad que la caracterizan. "Falta tal vez insistir en que esta religión fue un todo organizado; que no estuvo formada como mero agregado de piezas recogidas de todos los rincones de Mesoamérica".³⁴ Por lo tanto, tampoco las creencias coloniales indígenas pueden verse como una mezcla de dioses y cultos adicionados a los ya existentes, elementales productos de un proceso sincrético. El hecho de que los indígenas veneraran sus propias imágenes junto a las cristianas y confundieran ritos antiguos con los católicos no significa que estemos ante un proceso de superposición, de simple agregado de determinados elementos religiosos a otros. Las religiones indígenas surgidas en la Colonia tienen una particularidad propia, no son una simple supervivencia, un "mero agregado" de elementos cristianos a los mesoamericanos. Tienen su origen en ambas tradiciones -la mesoamericana y la católica- pero están formadas con una estructura y una lógica propias.

No estamos entonces, ante una elemental reunión de tradiciones religiosas. El proceso, como se ha visto, resulta más complejo y no es fácil aventurar juicios al respecto. Después de la Conquista, surgieron nuevas religiones en las que los complejos rituales de la antigua desaparecieron casi por completo, pero que además, muy poco tenían que ver con el cristianismo tal y como era entendido por los católicos españoles de la época. Las religiones indígenas en la Colonia no son como la religión mesoamericana ni tampoco puede

33 Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrias y extirpación de ellas", en Pedro Ponce y otros, El alma encantada, 281.

34 López Austin, Los mitos..., 36.

hablarse de cristianismo. No son tampoco una fusión, una combinación en términos elementales de ambas creencias.

La religiosidad indígena que se manifestó en la Colonia va más allá del culto a las imágenes o de las prácticas mágicas. Se trata de un sistema intelectual y de una práctica que traduce una lógica coherente. Para el indígena representó la forma de aprehender la realidad y reinterpretarla nuevamente, a fin de otorgarle un nuevo sentido al mundo. Ante la brutal imposición de formas de vida absolutamente ajenas al mundo mesoamericano, nos hallamos frente a un proceso histórico complejo en el surgimiento de nuevas religiones, que van conformándose de acuerdo a la necesidad de defensa de un mundo a punto de desplomarse. La idolatría colonial formó un tejido complejo de conocimientos y ritos que integraban el diario acontecer del indígena. Hace posible una realidad, la realidad indígena, un tiempo y espacio propios con una particular forma de ver el mundo y actuar en él, de responder a problemas y diarias angustias, de enfrentarse a la enfermedad y a la muerte.³⁵

Los fundamentos de esta religiosidad son sumamente complejos y dinámicos. Pueden reconocerse en el estudio particular de los medios sociales bajo los que tomaron forma y a su vez, en el pensamiento y las prácticas religiosas que aparecen, tanto en los registros coloniales que han llegado hasta nosotros como en los que se conservan de las comunidades indígenas actuales.

De tal manera, es posible reconocer una doble fuente originaria de las religiones indígenas que surgieron a partir de la Conquista y que se desarrollaron hasta nuestros días. Poseen formas tanto de la religión mesoamericana como del cristianismo. Si son valorados los elementos que pueden identificarse de la religión antigua en el estudio de las

³⁵ En este sentido, resultan muy importantes las interpretaciones que Serge Gruzinski realiza en torno a la idolatría colonial en su obra La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII, 149-185.

prácticas coloniales y por supuesto, de las actuales creencias, es posible enlazar a través de ambos aspectos el pasado mesoamericano y comprender también la lógica del proceso colonial. De tal forma, a pesar de los cambios que con el tiempo, la colonización y las agresiones que sufriera la identidad de la cultura indígena, la fuerte permanencia de la tradición mesoamericana se revela en las creencias indígenas coloniales y aun en las actuales.

2. La magia y la religión según los perseguidores

En sus inicios, la evangelización de la Nueva España estuvo marcada por la confianza de los religiosos españoles en los triunfos obtenidos, ya no por la fuerza de las armas, sino por el poder de convencimiento de la llamada "conquista espiritual" que tantos gentiles y "ovejas perdidas", había conseguido arrancar del poder del Demonio para incorporarlos al rebaño divino, el mundo cristiano.

Por esta razón, para los europeos llegados a tierras americanas, las formas de vida y las creencias indígenas representaban algo muy difícil de comprender y la forma en que fueron interpretadas no deja de ser singular.³⁶ La religión cristiana con todos sus ritos y dogmas intentó ser impuesta en culturas que poseían una religiosidad con una lógica propia, sumamente coherente, estructurada y de una complejidad tan extrema como la del cristianismo. Esto nunca fue comprendido por los dominadores que vieron en la empresa de conquista y evangelización, una lucha verdadera contra la presencia del Demonio en el mundo.

Las tierras americanas se consideraron el lugar ideal para fundar el nuevo reino de Dios, libre de los pecados y las herejías cometidas contra la fe católica en la vieja Europa. Sin embargo, pese a todos los esfuerzos, los sueños encaminados a reconstruir con sólidos fundamentos la iglesia primitiva en el Nuevo Mundo se verían muy pronto en tierra.

³⁶ Por ejemplo, es de notarse el paralelismo que realiza Gerónimo de Mendieta entre Moisés y Hernán Cortés. La religión pagana con sus ritos idólatras y sacrificios humanos simboliza la esclavitud de los judíos en Egipto. Cortés es el nuevo Moisés que libera a los paganos del poder del faraón, que no es otro que Satanás, para encaminarlos a la tierra prometida, representada por la Iglesia católica. Véase el importante estudio que realiza sobre estas interpretaciones John L. Phelan en su obra El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo.

Las prácticas religiosas no cristianas persistían entre los vencidos, considerados ya como conversos, y se manifestaban oculta o abiertamente, en actitudes idólatras o de rechazo a la imposición de la nueva fe. Con el tiempo estas prácticas tomarían forma a la par del ritual cristiano y darían paso al surgimiento de nuevas religiones, muy ajenas a las pretensiones originales de los religiosos españoles.

Algunos indios no olvidaban los antiguos cultos y otros volvían después de bautizados a las creencias de sus antepasados. Esto dificultaría en gran medida las labores de evangelización porque los indios en sus casas, en los antiguos templos arrasados, en las iglesias, en los campos y en los montes realizaban ceremonias y sacrificios a los antiguos y a los nuevos dioses, simulando o creyendo realmente venerar a las imágenes y cruces cristianas.³⁷

Las manifestaciones de idolatría de los nuevos conversos, contrarias por completo al espíritu misionero que pretendió alcanzar una verdadera cristianización de los pueblos indígenas, serían motivo fundamental para que muchos religiosos se dedicaran al estudio de la antigua vida mesoamericana. Sólo en esa forma -se pensaba-, era posible conocer la razón de las creencias y prácticas religiosas de

37 Motolinía escribe sobre las espectaculares conversiones de los indígenas, pero también deja constancia de la defensa que los naturales hacían de las antiguas creencias, Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, 32-43. Por su parte, Fray Bernardino de Sahagún no pierde ocasión en denunciar que los indígenas "se inclinaron con facilidad a tomar por dios al Dios de los españoles; pero no para que dejasen los suyos antiguos, y esto ocultaron en el catecismo cuando se bautizaron...". Transcrito por Joaquín García Icazbalceta en su obra Bibliografía mexicana..., 383. También suele hablar de la postura contraria, según la cual los indios se muestran como sinceros creyentes de la nueva fe sin advertir la poca ortodoxia de sus manifestaciones religiosas. "Bien creo que hay otros muchos lugares en estas Indias, donde paliadamente se hace reverencia y ofrenda a los ídolos con tismulación de las fiestas que la iglesia celebra a Dios y a sus santos, lo cual sería bien investigarse para que la pobre gente fuese desengañada del engaño que ahora padece". Historia general..., lib. 11^a, cap. XII, vol. 2, 810.

los paganos. Pero aun cuando se valoraron las lenguas y algunos aspectos de la cultura indígena, el acercamiento que se hizo a la magia y la religión nativas nunca fue de entendimiento hacia las antiguas creencias. En ellas se vería siempre una forma más de acción del Demonio en el mundo.

No es de extrañar que sea ésta la visión de los perseguidores, tomando en cuenta la indole de la religión impuesta, para la que resultaba inaceptable la existencia de creencias que no fueran cristianas: "está claro por la naturaleza de nuestra fe católica, que como es una sola en la cual está fundada una iglesia, que tiene por objeto un solo Dios verdadero, no admite consigo adoración ni fe de otro dios."³⁸

Es fundamental considerar a Fray Bernardino de Sahagún, para quien la presencia de la idolatría entre los recién conversos, fue uno de los principales motivos que lo llevaría a realizar su importante obra. Para el erudito fraile era claro que el trabajo evangelizador había sido sobrestimado y consideró que la falla principal de los primeros misioneros radicaba en no haber tenido suficientes conocimientos respecto a la lengua, las costumbres y las creencias de los pueblos conquistados. En el prólogo a su Historia general de las cosas de Nueva España,³⁹ advierte a los misioneros que "los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supresticiones idolátricas y agüeros y abusiones y cerimonias idolátricas no son aún perdidas del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempos de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos".⁴⁰ Convencido,

³⁸ Fray Diego Durán, Historia de las Indias..., vol. 1, 3. El subrayado es mío.

³⁹ Entre las ediciones de la obra de Fray Bernardino es necesario mencionar el trabajo de Arthur J. O. Anderson y Charles Dibble, Florentine Codex. General History of the Things of New Spain.

⁴⁰ Sahagún, Historia general..., vol. 1, 31. También resulta muy interesante su "Breve confutación de la

Sahagún afirma que ninguna otra nación había reverenciado a sus dioses como la mexicana ni tenido una religión tan arraigada y de un ceremonial tan complejo.

Fray Diego Durán compartía la misma opinión. Era necesario enterarse a fondo de las creencias de los gentiles mexicanos para conseguir acabar con ellas, pues sólo de esa manera se podrían hacer inteligibles a los naturales las verdades cristianas. Había que borrar "totalmente de su memoria las supersticiones, cerimonias y cultos falsos de los falsos dioses que adoraban". Durán insiste en que había que hacerles olvidar "todo lo que huele a la vieja religión de sus antepasados", porque para el fraile la enseñanza de la fe corría el peligro de corromperse con la existencia de cualquier tipo de culto a otro dios que no fuera el cristiano.⁴¹

Se condenó enérgicamente a los conversos que reincidían en prácticas propias del paganismo, y se señaló a la idolatría como la causa de todas las penalidades que los naturales tenían que soportar por haber incurrido en el mayor de los pecados.⁴² Quienes la practican y encubren son merecedores del mayor castigo, por lo que se justifica su persecución. "No se debe de tener por buen cristiano el que no es perseguidor deste pecado y de sus autores por medios lícitos y meritorios"⁴³

Al constatar las numerosas manifestaciones de idolatría y al tener conocimiento de la religión mesoamericana con sus

idolatría", que no aparece en su Historia y que Joaquín García Icazbalceta reproduce en su Bibliografía mexicana del siglo XVI, 382-387.

⁴¹ Durán, Historia de las Indias..., vol. 1, 3-5. No obstante, el fraile dominico reconoce, al igual que Sahagún, que la falta de firmeza en la fe cristiana de los naturales era debida a las deficiencias en la evangelización.

⁴² Jacinto de la Serna es definitivo al hablar del asunto: "y assi les embia Dios... los trabajos que padescen con la seruidumbre, que tienen, que no ay duda, sino que son justos juizios de Dios Nuestro Señor, porque qué otra cosa puede ser, sino el no darse de veras á Dios, y dexar sus supersticiones?", en "Manual de ministros de indios...", 287.

⁴³ Sahagún, Historia general..., lib. 1^a, vol. 1, 75.

complejas prácticas y creencias, los españoles no invalidaron la antigua religión (como podría esperarse), ni se mostraron incrédulos ante sus posibilidades y su fuerza. La aceptaron como tal, sólo que adecuándola al esquema católico de enfrentamiento entre los poderes reales, antagónicos e irreconciliables, representados en el Demonio -la religiosidad indígena- y el Dios cristiano. De esta manera, situaron "a la religión, la medicina y la magia nativas en un contexto familiar que admitía su poder, pero atribuyendo su efectividad al Diablo cristiano, no a los dioses, rituales o prácticas médicas indígenas."⁴⁴ Es decir, no se habló de que los dioses indígenas no tuvieran ningún poder, ni tampoco se negó su existencia. Todo lo contrario, los dioses antiguos existen, pero son demonios.⁴⁵

Para el indígena, los dioses intervienen en el mundo constantemente, de manera que lo sobrenatural se manifiesta en forma ordinaria. Para los españoles esto no podía ser sino magia porque según la visión cristiana, lo divino sólo puede hacerse presente en el mundo de manera extraordinaria. El sostener un dogma que no admite discusión (como lo son todos en el catolicismo), dio la posibilidad de demostrar que la religión nativa era, lo supieran o no sus seguidores, una obra del Demonio.

Los argumentos resultan, así, bastante claros. Los dioses indígenas son malignos, no más que "diablos mentirosos y engañadores".⁴⁶

⁴⁴ Resulta muy interesante el análisis que realizan al respecto Richard Andrews y Ross Hassig en su introducción al Treatise on the heathen superstition..., de Hernando Ruiz de Alarcón, 20.

⁴⁵ Véase también la interpretación que hace Jacques Soustelle sobre la concepción cristiana de la religión mesoamericana en El universo de los aztecas, 8-9.

⁴⁶ Así lo expresa Sahagún, para quien los diablos habían caído sobre los mexicas para hacerse "adorar en forma de ídolos". Zumárraga también es muy explícito al hablar al respecto en las adiciones que hace a la obra de Fray Pedro de Córdoba, Doctrina cristiana para instrucción y información de los indios, por manera de historia, 20. "Y por esto aueys de mirar y saber que todos estos que vosotros adoraúades y

Por esta forma de concebir a las divinidades indígenas, resulta extraño observar cómo el clero español en lugar de invalidar el poder de los dioses antiguos, los aceptaba. Negar su existencia equivalía a una blasfemia "porque Dios sólo puede ser vencedor cuando tiene enemigos por deshacer".⁴⁷ Esto se explica por la creencia absoluta de que, como existe Dios también existe el Diablo, cuyos poderes no son nada despreciables, al grado que su participación en el mundo se admite y se reconoce por la existencia del paganismo y la herejía. En la Nueva España el Demonio es "no sólo un ente tangible sino claramente corpóreo",⁴⁸ es una manifiesta idea medieval trasladada automáticamente por los frailes mendicantes al Nuevo Mundo. Por extraño que parezca, dentro de la lógica del catolicismo es fundamental la existencia de diablos.

Para los religiosos españoles representó un complicado dilema comprender el motivo por el cual Dios había permitido por tanto tiempo la existencia de enormes naciones dominadas por huestes diabólicas. No hay otra explicación, más que considerar todo como un misterioso designio divino.⁴⁹ Sin embargo, se consideró que el mayor problema radicaba en que el Diablo no descansaba en su lucha por ganar almas ni

teniades por dioses: todos son demonios que os engañauan. Y por esto a Uicilobos y a Tezcatepuca y Queçalcoatl: y todos los otros que teniades por dioses, los aueys de aborrecer y querer mal".

47 Soustelle, El universo..., 9.

48 Los reportes de apariciones diabólicas en Nueva España son muy numerosos, en ellos el Demonio adopta formas humanas o de distintos animales. Véase al respecto la curiosa recopilación que de ellas hace Luis Weckmann, La herencia medieval de México, vol. 1, 212-223 y 290-292.

49 "¡Oh, juicios divinos, profundísimos y rectísimos de nuestro señor Dios! ¿Qué es esto, señor Dios, que habéis permitido tantos tiempos, que aquel enemigo del género humano tan a su gusto se enseñorease desta triste y desamparada nación, sin que nadie le resistiese, donde con toda libertad derramó toda su ponzoña y todas sus tinieblas? ¿Señor Dios, esta injuria no solamente es vuestra, pero también de todo el género humano?". Sahagún, Historia general..., lib. I, vol. 1, 75.

tampoco se daba por vencido ante el empuje evangelizador, sino que continuaba acechando para volver nuevamente a reinar en sus dominios.

Las acciones del Demonio son presentadas por los españoles utilizando los mismos conceptos que el cristianismo da a este personaje, pero revistiéndolo con formas prehispánicas. De esta forma, se realiza un notable esfuerzo por explicar y dar a conocer a los indios quién es este personaje y cuáles son sus poderes. Sus dioses eran el mejor ejemplo. Por eso Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Tláloc, junto a todas las divinidades mesoamericanas, corrieron la suerte de ser satanizadas con tal de hacer comprensible a los indígenas el error y la malignidad de su propia religión.⁵⁰ En forma indirecta, se les comparó también con los dioses-diablos de la antigüedad clásica, que representaron para los españoles los mejores modelos con qué interpretar el politeísmo en el Nuevo Mundo. "Huitzilopuchtli fue otro Hércules", "Tezcatlipoca. Es otro Júpiter", "Chicomecóatl. Es otra diosa Ceres", "Chalchiuhtli Icue. Es otra Juno", "Tlazultéutl. Es otra Venus", "Xiuhtecuhtli. Es otro Vulcán".⁵¹

⁵⁰ Prácticamente todos los cronistas y religiosos españoles relacionaron al Demonio con aspectos de la cultura indígena. Basta mencionar a Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Toribio de Benavente, Bernardino de Sahagún, Gerónimo de Mendieta, Diego Durán, Juan de Torquemada, Agustín Dávila y Padilla, entre muchos otros.

El caso de Cristóbal del Castillo es notorio: un historiador indígena que con argumentos comunes a todo cristiano trata de cambiar la imagen que oscurece el pasado de los pueblos conquistados por causa del paganismo. Del Castillo señala que los indígenas adoraban falsos dioses y demonios porque no pudieron reconocer la presencia del Dios cristiano que aunque habitaba ya entre ellos, sólo al arribo de los españoles se hizo posible su revelación. A partir de entonces los indios reconocieron su error y alumbrados por la luz de la fe verdadera se convirtieron al cristianismo. Estos y otros interesantes puntos de análisis pueden consultarse en el estudio introductorio de Federico Navarrete a la obra de Cristóbal del Castillo, Historia de la venida de los mexicanos..., 91-92.

⁵¹ Sahagún, Historia general..., lib. I, vol. 1, 37-47.

Se relacionó también al Diablo con el tlacatecóloti, nombre de un tipo de hechicero prehispánico que en nada se parece al Enemigo cristiano, pero que para los españoles lo encarna a la perfección. El Demonio, tomando una de sus caracterizaciones, aparece disfrazado reclamando cultos a sus viejos seguidores, engañándolos con sus doctrinas falsas y tratando de burlarse de las enseñanzas cristianas.⁵² De esta forma se aprovecha el miedo original del indígena ante todo aquel practicante con poderes mágicos que empleaba sus facultades para hacer daño a los demás. En este caso, tlacatecóloti, el nombre común con el que era designado en el México antiguo al hechicero especializado en el manejo maligno de su fuerza sobrenatural, es transformado en nombre propio, para designar a un personaje cristiano en particular: el Diablo.⁵³

En la visión española el Demonio es como un simio, imita para confundir. Lo que el Diablo quiere a través de sus manifestaciones en los ritos y creencias indígenas es desterrar el cristianismo incipiente y conseguir el retorno a las antiguas formas de culto. Por ejemplo, algunas prácticas de la religión mesoamericana que en algún momento se habían considerado asombrosamente semejantes al bautismo, la comunión y la confesión católicas, fueron interpretadas como parodias de los sacramentos de la Iglesia, creadas por el Demonio con el fin de engañar, mantener a los naturales bajo su poder e impedirles el acceso a la verdadera religión.⁵⁴

52 Fray Andrés de Olmos asienta estas singulares concepciones en su Tratado de hechicerías y sortilegios. Véase la edición del texto náhuatl traducido y anotado por Georges Baudot y su artículo, "Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de Fray Andrés de Olmos".

53 Sobre el tlacatecóloti, el "hombre búho" puede consultarse Augurios y abusiones. Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Textos de los Informantes de Sahagún, 87. Intr., versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin.

54 Ricard, La conquista espiritual de México, 411. Sobre las supuestas similitudes entre el catolicismo y la religión mesoamericana, véase lo que al respecto señala Weckmann, La herencia medieval de México, vol. 1, 233-235 y 243.

Sin duda, el Diablo es el maestro de la maldad. Enseña a los indígenas todas las supersticiones y brujerías cuando se establecen pactos con él, ya sea en forma directa o a través de las ceremonias mágicas que ellos realizan. Los médicos, las parteras y los hechiceros son vistos como brujos, como instrumentos del Diablo, quien los instruye en las fórmulas y prácticas mágicas necesarias para burlar y engañar a los cristianos.

Por lo tanto, para los religiosos españoles la lucha contra el poder del Demonio en las nuevas tierras no se reducía sólo a las aparentes conversiones logradas por medio de la evangelización. El resurgimiento de manifestaciones religiosas prehispánicas los enfrentó a una lucha constante para extirpar las creencias y prácticas indígenas extrañas a la fe católica que no eran vistas sino como formas de apariciones diabólicas. Había que empeñar nuevos esfuerzos para erradicar de manera definitiva los cultos prehispánicos y conseguir la total conversión de los indios al cristianismo.⁵⁵

La lucha de Fray Juan de Zumárraga y Fray Andrés de Olmos en este sentido es digna de mención. Ambos religiosos habían realizado juntos en España intensos trabajos para suprimir la brujería en la región de Vizcaya. Su labor contra la idolatría y las manifestaciones mágicas en tierras indígenas tuvo una notable relación con sus experiencias anteriores, ya que conectaron casi en forma automática ciertas expresiones de la cultura prehispánica con los cultos demoníacos europeos.⁵⁶

⁵⁵ Así lo cree Sahagún para quien: "Esto es amar a los indios con amor caritativo, porque no idolatren después del bautismo y profanen los sacramentos, y tengan creído muy firmemente que todos los dioses son diablos y todas las ceremonias que hacían son idolátricas, y todo lo que creían es mentira y falsedad del diablo...". Transcrito por García Icazbalceta, Bibliografía mexicana..., 384.

⁵⁶ Zumárraga como inquisidor apostólico, conduce la mayor parte de los procesos contra indios idólatras en los primeros años de la Colonia. Al respecto, véase a Richard Greenleaf, Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543. Olmos por su

El primer siglo de colonización finalizaría con un dominio aparente de la cristiandad sobre el mundo indígena. Sin embargo, durante el siglo XVII fue permanente la denuncia de prácticas supersticiosas. Esto vino a comprobar que la lucha contra el paganismo aún no concluía.⁵⁷

Hernando Ruiz de Alarcón es otro eclesiástico preocupado por estas supervivencias.⁵⁸ A principios del siglo XVII, las persigue y las da a conocer, pero a diferencia de Sahagún y otros religiosos que lo habían precedido, Ruiz de Alarcón no

parte, realiza obras para asistir en forma más precisa las labores de evangelización. Como gran estudioso y conocedor de la lengua náhuatl, compuso manuales en esta lengua para ser utilizados en la predicación exponiendo fundamentos de la doctrina cristiana de difícil asimilación en forma clara y accesible. Los dirigía a los neófitos en la fe católica para alertarlos contra los peligros de las huestes demoníacas. De sus obras, los tratados sobre hechicerías y sortilegios y sobre los pecados capitales, son ejemplos singulares de la visión y el tratamiento de las cuestiones indígenas por parte de los religiosos españoles. Acerca del trabajo del fraile en Nueva España y en especial, sobre el que hizo en estos tratados, es necesario revisar los estudios que al respecto ha realizado Georges Baudot; su estudio introductorio a la edición del Tratado de hechicería y sortilegios ya citado, y los artículos "Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de Fray Andrés de Olmos", "Fray Andrés de Olmos y su Tratado de los pecados mortales en lengua náhuatl" y "Vanidad y ambición en el Tratado de los pecados mortales en lengua náhuatl".

57 En efecto, a la par que continuaban las investigaciones tendientes a conocer la lengua náhuatl para que la evangelización tuviera resultados favorables; hay que destacar que además de las doctrinas, gramáticas y vocabularios realizados con este fin, los confesionarios de este siglo reflejan mayor interés en las preguntas relacionadas con los pecados de idolatría. Por ejemplo, el confesonario de 1692 del sacerdote poblano Diego Jaymes Ricardo de Villavicencio, Luz y método de confesar idólatras, y destierro de idolatrías, contiene una explicación de los cultos y las creencias practicadas durante el paganismo, de las idolatrías y supersticiones que persistían entre los indios, además de revelar los métodos para descubrir las trasgresiones a la fe y acabar con ellas.

58 El bachiller Hernando Ruiz de Alarcón, hermano del célebre dramaturgo, fue cura beneficiado del partido de Atenango. En 1629 concluyó un tratado que resumía sus pesquisas para identificar costumbres gentílicas en algunas regiones de los actuales estados de Guerrero, Puebla y Morelos.

refleja en su obra el interés por conocer detalladamente las formas religiosas de la antigüedad que aún sobrevivían para la época en que realiza sus investigaciones. Aunque sus denuncias registran información sumamente valiosa para el conocimiento de las viejas creencias, lo que busca es atacar las supersticiones, no conocer la religión. Hay que considerar que al final de la Conquista, los evangelizadores presenciaron en forma directa la existencia de un mundo que había subsistido sin el conocimiento de Dios, entregado al paganismo; había que sanar a esos pueblos procurando su salud con la enseñanza de la verdadera fe y la destrucción de todo indicio de la gentilidad. Para Ruiz de Alarcón la labor es otra: los indígenas están ya cristianizados sólo hay que eliminar lo que no sirve; hay que desterrar las acciones del Demonio descubriendo los instrumentos de los que se vale para confundir a los indios y convencerlos de grado o por fuerza de los vicios, mentiras y pecados en que los hace incurrir el Maligno con el fin de quebrantar la fe cristiana.

Esto demuestra un común denominador en los acercamientos realizados por los dominadores españoles a la religión indígena: las creencias nativas vistas como obras diabólicas.

La intensa lucha de los religiosos españoles por cristianizar a los indígenas y desterrar definitivamente todo rastro de paganismo, demostró la incomprensión e intolerancia con que fue vista siempre la religiosidad mesoamericana. La visión que los perseguidores tuvieron de la religión antigua se conservó rígidamente ceñida al limitado y maniqueísta esquema católico que no podía ver en los dioses antiguos más que diablos. La supervivencia de manifestaciones mágicas y religiosas no cristianas demuestra la imposibilidad de conciliar "dos concepciones del mundo y de la divinidad"⁵⁹ tan opuestas entre sí. Muy lejos estaban los indígenas de asimilar las concepciones cristianas de Dios y Demonio tan tajantemente contrarias y en donde por fuerza, el complejo

59 Gruzinski, El poder sin límites..., 51.

sistema religioso mesoamericano habia de ser reducido a uno de esos dos opuestos.⁶⁰

60 "Nunca se insistirá lo suficiente en el grado en que la concepción personalizada de la divinidad, la concepción cristiana del individuo, y por consiguiente el lazo que las une, parecen haber desconcertado a los indígenas durante todo el siglo XVI y aun con posteridad...Así como difícilmente se comprende el dominio exclusivo que el cristianismo pretende reservar para sí." Gruzinski, La colonización de lo imaginario..., 180.

3. Evangelización y persecución

El descubrimiento de nuevas tierras y su colonización en América, representó un campo virgen que ampliaría los horizontes de poder y riquezas de muchos europeos. Para 1521, año de la conquista de México, España se preciaba de ser uno de los imperios europeos que gozaba de un poderío militar, económico y político que le permitiría realizar una empresa de los alcances que tuvo la conquista y colonización del Nuevo Mundo.

Los importantes intereses puestos en juego por la corona española en sus dominios, conducirían a la búsqueda de fundamentos religiosos que sustentaran y legitimaran el proceder de sus representantes en tierras americanas. Fuera de algunas excepciones, los recursos empleados para la consecución del sometimiento de los pueblos y la apropiación de las tierras invadidas por los conquistadores, serían justificados por la alta cúpula del catolicismo español. Una complicada base filosófica y teológica cristiana, abriría también el camino a la Iglesia española para que, a la par de ver crecer con beneplácito su dominio espiritual fuera de Occidente, pudiera obtener con ello cuantiosos beneficios materiales.⁶¹

De esta forma, fue primordial para los conquistadores implantar la religión cristiana y eliminar todo vestigio de paganismo entre los pueblos indígenas. Sólo así se justificaba toda acción colonizadora del imperio español (el exterminio y el vasallaje, por ejemplo) en aras de una misión cristiana.⁶²

61 John L. Phelan en El reino milenar de los franciscanos, revisa detalladamente las concepciones teológicas manejadas por los primeros religiosos a su llegada a Nueva España con el fin de justificar la conquista militar y espiritual de los indígenas mesoamericanos.

62 Gibson, Los aztecas..., 101.

En efecto, era fundamental incorporar a los indígenas al mundo cristiano de Occidente para justificar el dominio de las nuevas tierras; pero para muchos de los religiosos españoles que encabezaron la "conquista espiritual" de la Nueva España, la evangelización de los naturales tuvo otro carácter y una singular apreciación: estaría revestida por las ideas del humanismo cristiano y las utopías renacentistas de la época.

De tal forma, para gente como Martín de Valencia, Pedro de Gante, Vasco de Quiroga, Juan de Zumárraga, Andrés de Olmos, Toribio de Benavente, Bernardino de Sahagún y Gerónimo de Mendieta, entre otros, América representó el sitio ideal donde fundar el nuevo reino de Dios. Entusiasmados por el ánimo reformador que caracterizó a la España del siglo XVI, los religiosos planearon edificar un nuevo orden basado en los principios originales de la primitiva iglesia cristiana: los indios serían fieles siervos de Dios, libres y ajenos a todos los males en los que se encontraba envuelta la sociedad europea de la época.⁶³

No todos los españoles eran humanistas. Los religiosos tuvieron que hacer frente a los distintos grupos que se opusieron a los ideales de erigir un mundo basado en los principios originales de la cristiandad. Para el conquistador contaba más la explotación de las riquezas de las tierras y la mano de obra que podía obtenerse de sus habitantes que la realización de las utopías cristianas. Llevaría a América precisamente todos los vicios que los frailes no deseaban ver

⁶³ Greenleaf, Zumárraga y la Inquisición mexicana, 37. Los primeros frailes están, como lo señala John Phelan, influidos por las profecías milenaristas de Joaquín de Flore. Frente a las creencias sobre el fin del mundo, las acciones tendientes a la perfección del cristianismo en la Nueva España representan para los mendicantes la posibilidad de alcanzar la Edad del Evangelio Eterno joaquinita. Muy importante, la revisión que sobre estos aspectos hace Weckmann, La herencia medieval de México, vol. 1, 265-272 y Georges Baudot en sus obras Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569), 80-113 y La pugna franciscana por México, cap. I, 13-36.

surgir entre los conversos. Por otra parte, ante el colectivismo agrario propugnado por Quiroga o la educación de alto nivel impulsada por Zumárraga, se levantó una larga controversia acerca de la racionalidad del indio. Para muchos, el indígena era incapaz de vivir en una civilización del tipo que los humanistas pretendían implantar en América. Los conquistados fueron vistos como seres irracionales (casi animales, entregados sólo a la lujuria y la idolatría), y no como seres humanos dignos de formar parte de la comunidad cristiana. Únicamente debían servir para el trabajo y las labores más innobles.

Los frailes que encabezaron la misión evangelizadora a partir de 1524, se preocuparon antes que nada, de eliminar por completo los rasgos más evidentes de la religión prehispánica: se arrasaron los templos y las imágenes paganas, se suprimió la clase sacerdotal y se prohibieron las ceremonias, para en su lugar, levantar iglesias en las ruinas de los adoratorios, pretendiendo sustituir el vasto panteón y ceremonial indio con el profuso santoral y ritualidad cristianas.⁶⁴ Los métodos evangelizadores fueron muchos y algunos muy originales: bautizos masivos, catequesis y prédicas por niños indios instruidos por los frailes, doctrinas en lenguas nativas, exposición de los dogmas fundamentales por medio de la pintura, el teatro y la

64 "Necesario fue destruir las cosas idolátricas y todos los edificios idolátricos, y aun las costumbres de la república que estaban mezcladas con ritos de idolatría y acompañadas con cerimonias idolátricas, lo cual había casi en todas las costumbres que tenía la república, con que se regía, y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo y ponerlos en otra manera de policía que no tuviese ningún resabio de cosas de idolatría." Sahagún, Historia general..., lib. 10^a, vol. 2, cap. XXVII, 627-628. Sobre las acciones de exterminio practicadas por los religiosos españoles a toda forma de religiosidad india con el fin de suplantarla por la católica y la semejanza en el carácter de templos, dioses y ritos llevados por los indígenas mexicanos a iglesias, santos y fiestas cristianas, pueden consultarse los numerosos ejemplos que ha revisado Weckmann, La herencia..., 225-248.

música.⁶⁵ Sahagún refiere cómo en los veinte años siguientes a la llegada de los primeros frailes hubo gran entusiasmo en la conversión de los naturales: "...con gran feruor los religiosos deprendian esta lengua mexicana y hazian artes y vocabularios della, con feruor predicauan y administravan los sacramentos, enseñauan a leer y escrevir y cantar y apuntar a los muchachos (que estauan recogidos en gran cantidad en nuestras casas y comian y dormían en ellas) con gran feruor entendían en derrocar los templos de los ydolos y en edificar yglesias y hospitales".⁶⁶

Fue así como en los primeros años de la Colonia los franciscanos, principalmente, alabaron los frutos de la predicación mendicante exhibiendo la gran cantidad de conversiones obtenidas, y aun se negó la existencia de prácticas idólatras afirmando que los indios abrazaban el cristianismo por voluntad propia. Sin embargo, con todo y los grandes esfuerzos por cristianizar a los naturales, las formas de evangelización no tuvieron el éxito que de ellas se buscaba obtener.

Por otra parte, la llegada de nuevas órdenes misioneras y del clero secular complicó aún más las labores evangelizadoras. Las divisiones en el seno del clero regular: franciscanos, dominicos y agustinos; y los conflictos entre regulares y seculares respecto a las capacidades de los indios y a quiénes les correspondía el derecho y la autoridad para evangelizarlos, agotó gran parte del siglo XVI.

Los efectos de una cristianización que prácticamente había sido realizada en forma masiva y superficial no se

⁶⁵ El célebre estudio de Robert Ricard, La conquista espiritual de México, es fundamental para conocer los métodos y prácticas evangelizadoras de las distintas órdenes mendicantes que arribaron al Nuevo Mundo. Es importante revisar el estudio de Antonio Garrido Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México. Garrido encuentra interesantes analogías entre las políticas de evangelización y aculturación de los moriscos en el reino de Granada con las de los indígenas en la Nueva España.

⁶⁶ Fray Bernardino de Sahagún, Coloquios y doctrina cristiana..., 75.

hicieron esperar. El desencanto entre quienes realmente buscaban incorporar a los indios a la comunidad cristiana fue enorme. Se habló de la deficiente instrucción de los naturales en el catolicismo y se puso en duda el triunfalismo de los primeros evangelizadores, advirtiendo la presencia de manifestaciones religiosas no cristianas. Es evidente que los indios no aceptan siempre la predicación y el bautizo, se burlan y blasfeman contra los frailes y sus enseñanzas y lo peor, continúan realizando prácticas paganas.⁶⁷

La contrariedad de los religiosos por la resistencia indígena a la evangelización llegó hasta España. En noviembre de 1537 los obispos de México, Oaxaca y Guatemala se quejan ante la Corona de la reincidencia de los indios en el paganismo, y piden ser autorizados para actuar contra ello. Todavía en 1565 los obispos de la Nueva España se dirigen a la Audiencia de México hablando de la facilidad con que los indios convertidos al catolicismo continuaban realizando "idolatrias, ritos, sacrificios y supersticiones".⁶⁸

Por lo tanto, fue necesario contrarrestar las deficiencias en la difícil tarea evangelizadora, implantando muy tempranamente tribunales de tipo inquisitorial que también tenían, al igual que en España, el propósito de defender la religión católica contra todo aquel que sostuviera ideas heréticas.

Entre 1522 y 1571 funcionó en la Nueva España una inquisición monástica y episcopal, manejada en los primeros

67 Como fue revisado líneas arriba la insistencia de Sahagún y de otros frailes al respecto demuestra lo extenso del problema. Las severas críticas que Fray Bernardino hace en sus escritos a los primeros misioneros que aseguraban la aceptación de los indios de la fe católica y el abandono de la idolatría, son terminantes, porque comprobó con enojo que "...esta Iglesia nueva quedó fundada sobre falso, y aun con haberle puesto algunos estribos, esta todavía bien lastimada y arruinada." Transcrito por García Icazbalceta, Bibliografía mexicana..., 383-384.

68 "Peticiones de los obispos de la Nueva España ante la Real Audiencia de México". México, 11 de octubre de 1565, en Mariano Cuevas, Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México, 285.

años por frailes evangelizadores y más tarde, por obispos y preladados que asumieron funciones inquisitoriales en sus diócesis como jueces eclesiásticos ordinarios.⁶⁹

El primer obispo de la Nueva España, Fray Juan de Zumárraga, cumplió el cargo de inquisidor apostólico y fue quien inició la práctica inquisitorial organizada contra los naturales. Entre 1536 y 1543 actuó como juez en procesos contra idólatras, ocultadores de ídolos, hechiceros, dogmatizadores y amancebados.⁷⁰ A pesar de que Zumárraga era un entusiasta seguidor de las ideas humanistas de su tiempo, ante las evidencias de paganismo, advirtió y reconoció lo débil de los resultados en la cristianización; pero por otra parte, también dio muestras de intolerancia y consideró que era necesario el castigo a los paganos reincidentes con el fin de preservar la conquista espiritual.⁷¹ Los tempranos juicios inquisitoriales contra indígenas revelan que nunca bastó la confianza otorgada a la magna obra evangelizadora, para conseguir que verdaderamente los naturales olvidaran sus antiguas costumbres.

Sin embargo, valerse del tribunal inquisitorial para tratar las trasgresiones a la fe por parte de los naturales, no fue tarea fácil. Las autoridades eclesiásticas tuvieron entre sus mayores preocupaciones la forma en que debía

69 Solange Alberro, Inquisición y sociedad en México. 1571-1700, 21.

70 Pueden verse los Procesos de indios idólatras y hechiceros edición del Archivo General de la Nación, donde se encuentran la mayoría de los juicios seguidos por Zumárraga a indígenas. Un estudio de los mismos en Greenleaf, Zumárraga..., 66-93.

71 Los estudiosos de la labor del obispo reconocen en él la influencia de las doctrinas de Erasmo de Rotterdam y de los escritos de Tomás Moro y aunque representante importante del humanismo renacentista, es considerado tanto por su doctrina como por su práctica un fraile medieval que actuaba acorde siempre a la ortodoxia tomista. Según opinión de Richard Greenleaf, se ha exagerado por mucho tiempo la influencia de humanistas como Erasmo y Moro en el proceso de cristianización del Nuevo Mundo y afirma: "El pensamiento de los frailes de México carecía de tolerancia, supuesta virtud humanística", Greenleaf, Zumárraga..., 54.

tratarse a los indígenas, y el siglo XVI fue testigo de intensos debates al respecto. En muchas ocasiones se puso en duda si los indios mesoamericanos, como nuevos conversos, debían estar sujetos al tribunal inquisitorial.⁷²

Primeramente se sostuvo que por ser cristianos bautizados, los indios merecían por sus faltas a la fe similares sanciones inquisitoriales que las impuestas a los cristianos europeos.⁷³ Otra corriente estaba a favor de una mayor indulgencia y sostenía que debido a la reciente conversión de los indígenas al catolicismo, éstos no debían ser sometidos a la jurisdicción del Santo Oficio. Zumárraga no compartía posturas condescendientes y persiguió constantemente las prácticas idólatras, temeroso del daño que tan graves faltas podían suscitar en el proceso de cristianización.⁷⁴ Un claro ejemplo de su actitud contra los idólatras puede verse en la severa sentencia dictada contra Don Carlos, cacique de Texcoco, al que condenó a la hoguera en 1539. Esto le valdría al obispo una fuerte censura desde España.⁷⁵

Este caso y los excesos cometidos por los frailes inquisidores en Yucatán y Oaxaca contribuirían poderosamente a reforzar la corriente que pedía mayor cuidado para proceder

72 Para conocer en detalle todo lo referente a la relación entre la inquisición novohispana y los indios mexicanos véase de Richard Greenleaf, Inquisición y sociedad en el México colonial, 155-182.

73 Alberro, Inquisición y sociedad en México, 21.

74 Para Richard Greenleaf, la actuación de Zumárraga como inquisidor, reflejaba los temores de la sociedad española del siglo XVI a todo lo que se percibiera como herejía o faltas a la ortodoxia religiosa en la Nueva España; temores que sin duda se explican por los cismas religiosos que durante esos años sacudían los cimientos del cristianismo en el Viejo Mundo. Véase Zumárraga..., 153.

75 Acerca de este célebre y polémico asunto revisado prácticamente por todos los investigadores del Tribunal, véase a Greenleaf, Inquisición..., 27. El proceso completo fue publicado por el Archivo General de la Nación, Proceso inquisitorial del cacique de Tetzoco.

contra la idolatría indígena.⁷⁶ Asimismo, la falta de control en las actuaciones de los religiosos y aun de civiles, el número creciente de herejías y los abusos cometidos contra los procesados fueron causas que determinaron el establecimiento del Santo Oficio.

En 1571 es instituido formalmente en la Nueva España el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. No obstante, al Tribunal le fue negado el derecho a ver casos de indios. Los indígenas dejarían de pertenecer al fuero inquisitorial y el tratamiento de sus casos pasaría a ser responsabilidad de la jurisdicción ordinaria de los obispados y arzobispados, confiada a vicarios y provisores, a quienes les sería permitido enjuiciar y castigar a quien así lo ameritara.

Esta división existió durante toda la época colonial, aunque el Santo Oficio nunca dejaría de ejercer cierto control. Continuó interviniendo en los asuntos referentes a indios, investigando el paganismo y realizando informes sobre las infracciones cometidas a la fe católica. Algunas veces inició juicios, pero se suspendían enviándose los casos a los provisores, pues en teoría los asuntos relativos a la fe de los indios eran competencia exclusiva de la justicia ordinaria.⁷⁷

Sin embargo, la extirpación de la idolatría y de las supersticiones paganas continuó dentro de un marco institucional muy similar al de la Inquisición. "Los provisoratos generaron toda una burocracia de funcionarios para desempeñar la nueva función, y nombraron delegados y comisarios en las provincias."⁷⁸ Los sacerdotes, por ejemplo, funcionaron como una especie de inquisidores locales encargados de recolectar datos y hacer las primeras audiencias.

⁷⁶ Basta recordar los duros procesos encabezados por religiosos franciscanos contra indígenas idólatras de Yucatán. Fray Diego de Landa, Relación de las cosas de Yucatán, 31-32 y 144-157.

⁷⁷ Greenleaf, Inquisición..., 124-125.

⁷⁸ Ibid.

No tardó en provocarse una complicada confusión jurisdiccional y numerosas disputas sobre competencia, funciones y procedimientos entre el Tribunal de la Inquisición y la justicia ordinaria. Algunas veces, como en tiempos de la Inquisición episcopal, provisoros y comisarios se autonombraban inquisidores ordinarios, estableciendo tribunales y juzgados especiales para los indios al estilo de los del Santo Oficio. Un claro ejemplo es el Provisorato de la Inquisición Ordinaria de los Indios y Chinos que funcionó entre 1766 y 1785 suscitando agrios conflictos entre la justicia ordinaria y la inquisitorial.⁷⁹

La persecución contra las herejías indias se extendió durante todo el período colonial. Durante el siglo XVII hubo evidencias de prácticas paganas nada benéficas para el proceso de cristianización indígena.⁸⁰ Frailes de varias órdenes fueron encargados de escribir informes detallados. La existencia de estas relaciones refleja el temor de los inquisidores y de los ordinarios en cuanto a la extensión del paganismo en zonas del virreinato supuestamente cristianizadas, y la preocupación por el poco entrenamiento de los clérigos para reconocer las faltas a la fe de los indígenas.

79 Acerca de la confusión jurisdiccional entre inquisidores y ordinarios por los asuntos de indios, véase Inquisición..., 121-153. Greenleaf estudia con detalle estas espinosas cuestiones. Un delicado problema, por ejemplo, fue diferenciar a indios puros de los mestizos, porque en muchos casos quien había cometido un delito afirmaba ser indio con el fin de escapar a la rigurosa jurisdicción del Santo Oficio y permanecer sujeto a la justicia ordinaria. Es por eso que se procedió con mucha cautela en casos de difícil definición y cuando se comprobaba que el acusado era un indio puro, los inquisidores se apresuraban a remitir el caso a las autoridades ordinarias.

80 Hay un creciente descontento y una evidente falta de seguridad espiritual entre los naturales durante el segundo siglo de dominación europea. Las causas serán revisadas más adelante. Basta decir, por el momento, que en las regiones más cristianizadas de la Nueva España, para el último tercio del siglo XVI sólo alrededor de la quinta parte de la población indígena asistía a la iglesia. Gibson, Los aztecas..., 114.

Hernando Ruiz de Alarcón, cura párroco y beneficiado del pueblo de Atenango es uno de los religiosos que con más ahínco se dio a la tarea de descubrir y castigar las trasgresiones y supersticiones de los indígenas. En 1614 hay reportes al Santo Oficio de que el bachiller aplicaba castigos a la manera inquisitorial contra indios acusados de quebrantar la fe católica. Es formado un expediente en el que se comprueba que actuaba por desconocimiento, pues Ruiz de Alarcón estaba convencido de que todo clérigo debía identificar las prácticas paganas para conseguir eliminarlas por completo. En 1617 es llamado a juicio y después de darle a conocer los procedimientos correctos se convertiría en un fiel servidor del Tribunal.⁸¹

Las investigaciones de Ruiz de Alarcón en los actuales estados de Morelos, Puebla y Guerrero lo llevarían a escribir un estudio sobre el paganismo, su famoso Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas de 1629, en el cual hace constar la existencia de prácticas paganas y procedimientos mágicos que han sido de vital importancia para conocer elementos de las antiguas culturas que pervivieron muchos años después de iniciada la cristianización.⁸² El mismo observaba que: "Lo cierto es que las mas o casi todas las adoraciones actuales, o acciones idolatricas, que aora

81 Las averiguaciones seguidas contra el bachiller se encuentran en el grupo documental Inquisición, del Archivo General de la Nación: vol. 304, exp. 39. (En adelante los documentos citados se presentarán con las abreviaturas AGN, Archivo General de la Nación y G.D., Grupo Documental).

82 De las ediciones y estudios realizados a la obra de Ruiz de Alarcón en que se analizan los conjuros y procedimientos mágicos recopilados por el bachiller destacan, de Alfredo López Austin: "Conjuros médicos de los nahuas", "Conjuros nahuas del siglo XVII" y "Términos del nahualatloli"; de Michael D. Coe y Gordon Whittaker, Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico. The Treatise on Superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón; de Richard Andrews y Ross Hassig, Treatise on the heathen superstitions that today live among the indians native to this New Spain, 1629.

hallamos, y a lo que podemos juzgar, son las mismas que acostumbraban sus antepasados".⁸³

Los descubrimientos de prácticas paganas muy específicas, llevaron al Santo Oficio a insistir ante visitadores, comisarios y frailes para que recopilaran datos en sus distritos sobre las prácticas religiosas de los indios. Por eso a lo largo del siglo XVII continuarían realizando investigaciones varios eclesiásticos que a través de sus indagaciones buscaban, al igual que Ruiz de Alarcón, instruir a los clérigos sobre las creencias religiosas de los indios mexicanos. Darían constancia importante de la pervivencia de prácticas gentiles y "supersticiosas" entre indígenas del centro de México, Oaxaca y Yucatán, lo que reafirmaba la existencia de numerosas creencias paganas que ponían en predicamento la eficacia del clero mexicano en la cristianización indígena.⁸⁴

El surgimiento de nuevas religiones indígenas con formas que se podían reconocer como cristianas pero con contenidos paganos y más aún, la existencia de prácticas mágicas que nada tenían que ver con la fe católica, demostraron el

83 Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España", El alma encantada, 131.

84 Son conocidas las investigaciones de: Pedro Ponce, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", de fines del siglo XVI; Pedro Sánchez de Aguilar, "Informe Contra idolorvm cultores del Obispado de Yucatán"; Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España"; Gonzalo de Balsalobre, "Relación avtentica de las idolatrias, sversticiones, vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca"; Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpación de ellas" y Pedro de Feria, "Relación que hace el Obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrias de los indios de aquel país después de treinta años de cristianos". Estas obras pueden consultarse en el Tratado de las idolatrias y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México de 1953. La más reciente edición de ellas es de Fondo de Cultura Económica: El alma encantada, facsimilar del tomo VI de los Anales del Museo Nacional de México que publicó estas obras en 1892.

fracaso de los esfuerzos del clero español representados en la gran empresa de la "conquista espiritual", tendientes a crear en la Nueva España un orden cristiano perfecto. En este sentido, la persecución sistemática a las manifestaciones mágicas y religiosas de los naturales a través de instrumentos coercitivos como el Tribunal de la Inquisición, demuestran no sólo la incomprensión cultural existente entre dos polos opuestos de pensamiento religioso, sino también que el Tribunal muy poco pudo hacer para culminar la cristianización o para confirmarla. A su vez, pudo comprobarse que tampoco fue mayor el éxito de la Iglesia española al imponer la cultura hispano católica en América. Es por esto que la inquisición india se ha considerado únicamente como "un dispositivo casual en el proceso de la aculturación forzada".⁸⁵

85 Greenleaf, Inquisición..., 182.

CAPITULO II

EL AMBITO DE LOS PROCESOS

Los cristianos dicen que el cielo
castigó a las Indias
porque adoraban a los ídolos;
y los indios decimos que el cielo
ha de castigar a los cristianos
porque adoran a las Indias.
Pensáis que lleváis oro y plata,
y lleváis invidia de buen color
y miseria preciosa.
Quitáisnos para tener qué os quiten:
por lo que sois nuestros enemigos,
sois enemigos unos de otros.

Francisco de Quevedo Villegas,
La hora de todos.

1. La historia colonial en su primer siglo*

Después de numerosas batallas, los conquistadores españoles lograron concretar en el año de 1521 la conquista militar sobre su principal contrincante: el pueblo mexica. Las alianzas establecidas con los pueblos enemigos al poderío y la expansión de los tenochcas, permitieron a los conquistadores penetrar hasta el territorio central de Mesoamérica con un ejército engrandecido que en poco tiempo logró el dominio por la fuerza o el convencimiento de la mayor parte de los pueblos del antiguo México.

El triunfo completo de las armas españolas sobre los pueblos mesoamericanos abriría para España varios siglos de dominio colonial. La destrucción sistemática de todo vestigio material de la vida indígena, fue un requerimiento inicial para la imposición de instituciones económicas, políticas y religiosas traídas del Viejo Mundo.

Habiendo dado término al reparto de los botines de guerra, los conquistadores obtuvieron mercedes de tierras e indios, bajo el argumento de que toda propiedad que los naturales hubieran poseído dejaba de pertenecerles con el advenimiento del cristianismo. La justificación de la guerra de conquista como una misión de carácter providencialista daba también el derecho al dominio cristiano sobre las tierras y los hombres. Los indígenas fueron convertidos en vasallos de la corona española y perdieron todo derecho original sobre sus posesiones, que pasaron a ser propiedad de los conquistadores y los colonizadores españoles.

Junto a los intentos por lograr la completa pacificación de los territorios conquistados, los españoles se dieron a la tarea de organizar los centros de población más importantes. Durante los primeros años de vida colonial, la Nueva España

* En este punto se revisan los primeros 100 años de vida colonial a partir de 1521.

vería el surgimiento de un poderoso grupo señorial en la persona de los conquistadores que acompañaron a Hernán Cortés. Como forma de consolidar la dominación de los territorios recién conquistados, fomentar las actividades económicas y alentar la colonización, la encomienda, una institución peninsular, funcionó en forma generalizada en los primeros años de vida colonial. A pesar de los esfuerzos del gobierno español por que todos los naturales fueran dependientes de la Corona, Cortés distribuyó la mayor parte de la población indígena entre él y sus compañeros entre los años 1521 a 1524. Una merced de tierras y un número determinado de indígenas eran asignados a un español como recompensa por servicios militares. El encomendero recibía tributos en especie y servicios para el mantenimiento de sus propiedades a cambio de responsabilizarse de la instrucción religiosa y la manutención de sus encomendados. Los naturales se encontraron a merced de los conquistadores que usurparon sus tierras, les impusieron tributos exorbitantes y sin consideración, se valieron de su trabajo en beneficio propio.

El alto número de población en la Nueva España permitiría que en los primeros años, la economía de la colonia se sustentara principalmente en la encomienda. La abundante mano de obra permitió que entre 1521 y 1535 la población indígena fuera sometida, hasta el grado de esclavizarla, a fin de explotar al máximo las tierras descubiertas. La abolición de la esclavitud indígena en 1548 no mejoró las condiciones de vida. Los naturales que no se encontraban encomendados fueron controlados por un funcionario real bajo el sistema de repartimiento. El propietario solicitaba un número determinado de indígenas para labores agrícolas, comprometiéndose a la retribución de un salario a cambio de los servicios. El maltrato y las cargas de trabajo fueron igual de onerosas y tan pésimamente retribuidas como bajo las encomiendas.

La brutal disminución de población nativa de tierras novohispanas durante el siglo XVI ha sido atribuida a

multitud de causas relacionadas con la dominación. Las guerras concluyeron con una gran mortandad, pero el rompimiento de la organización y los modos de vida tradicionales fueron determinantes para la caída poblacional. Muchos pueblos desaparecieron, sus habitantes fueron despojados de sus propiedades y congregados en otras poblaciones; los naturales fueron obligados a abandonar sus lugares de origen donde expuestos a climas extremos, se les sometió a fuertes cargas de trabajo. Los sistemas laborales a que estuvieron sujetos los indígenas en los lavaderos de oro, las minas de plata, las plantaciones de caña o la construcción de ciudades, fueron suficientes para acelerar la muerte de muchos de ellos. Al enfrentar el aniquilamiento del mundo mesoamericano en el que existía un sistema coherente de creencias y actividades, los indígenas perdieron el espíritu de participación colectiva y ceremonial que se daba alrededor del trabajo. Tributos excesivos en especie o servicios no tuvieron límites fijos por mucho tiempo. Esclavitud, castigos, torturas y todo tipo de crueldades son cosas comunes en estos años.

No obstante, se ha reconocido como causa fundamental de la alarmante baja poblacional, el contagio de enfermedades desconocidas hasta la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. De una población que en el año de 1519 alcanzaba la cifra de 25 millones, para la última década del siglo XVI no sobrepasaba el millón y medio de habitantes y para 1620 no rebasaba el millón. Las terribles epidemias de esta época, aunadas a la introducción de nuevos métodos agrícolas y a la destrucción de los pastos consecuencia de la ganadería, desequilibró los recursos naturales. Escasez de alimentos y hambrunas se hicieron sentir en todo el territorio de la Nueva España.

En un principio, se respetaron los antiguos privilegios de la nobleza indígena y los indios principales siguieron ocupando puestos de mando al interior de los pueblos. Sin embargo, muy pronto se hicieron visibles las consecuencias de

la fractura del orden político y social tradicional. Algunos indios nobles, los menos, consiguieron mantener sus privilegios mientras otros perdieron rápidamente sus cargos y propiedades. Quienes en la sociedad prehispánica tuvieron la calidad de macehuales, indígenas plebeyos, encontraron en el nuevo orden una oportunidad para ascender en la escala social hasta llegar a ocupar puestos de importancia como gobernadores de indios o recaudadores de tributos. Con el tiempo estas situaciones dejan de ser comunes y para fines del siglo XVI, no hay grandes distinciones: los indígenas que sobrevivieron fueron matriculados como tributarios.

Las comunidades se endeudaron fuertemente bajo el sistema tributario y fueron tomadas diversas medidas para obligar a los pueblos a realizar los pagos. Donde había escasez de maíz, por ejemplo, el tributo debió hacerse en dinero, en materias primas o en prestación de servicios en campos, minas y ciudades. Las comunidades no lograban cubrir los montos de los tributos y esto tenía por consecuencia el continuo endeudamiento. Los gobernadores indígenas eran castigados por los atrasos en el pago de tributos con el encarcelamiento y el embargo de sus bienes.

A mediados del siglo XVI fueron constantes los intentos de la corona española por centralizar y disminuir el poder señorial en sus colonias. En un principio los ordenamientos legislativos no influyeron de manera determinante en la modificación del poder sustentado por los encomenderos, quienes intentaron legalizar la encomienda y convertirla en una posesión hereditaria. Sin embargo, la pérdida de sus privilegios sería paulatina a partir de 1550 y al finalizar el siglo casi todas las propiedades y los productos de encomiendas eran asignados a algún corregimiento y controlados por magistrados reales. Los encomenderos sólo percibieron rentas vitalicias con cantidades fijas provenientes de tributos. Por otra parte, hay que señalar que la limitación progresiva de la encomienda iba aparejada a la fuerte disminución poblacional.

El poder real logra imponer en forma definitiva un orden institucional durante el primer siglo de dominio español en la Nueva España. Como máxima autoridad política y jefe militar, el virrey se encarga de organizar el gobierno de la Colonia. Nombra gobernadores de provincias, corregidores y alcaldes mayores, que actúan como intermediarios ante los indígenas. Los encomenderos son sustituidos por una burocracia formada por funcionarios reales que se encarga de fijar y recolectar los tributos y también, de tratar con las autoridades indias asuntos relativos a la prestación de servicios de indígenas a españoles.

Durante el siglo XVII se consolida en la Nueva España la existencia de una sociedad agrícola sustentada en una permanente mano de obra indígena, mientras que una población trashumante sostendrá a una sociedad dedicada a la explotación minera y ganadera.

Los dos órdenes sociales de la colonia, repúblicas de indios y de españoles, se conservan durante el segundo siglo de dominación española, aunque es evidente el incremento de una población mestiza. Padecen el rechazo y la marginación mestizos, mulatos y negros, que no tienen un lugar fijo en la sociedad colonial.

En la primera mitad del siglo XVII la Nueva España se urbaniza. Las ciudades y villas españolas crecen con nuevas obras urbanas y muchos pueblos de indios están ya hispanizados. El comercio al interior y al exterior de la Nueva España se organiza, y por lo mismo, los caminos y los puertos son sitios de mayor afluencia. Hay una notable expansión de la agricultura y la ganadería. La colonización se extiende hacia el norte del territorio debido al descubrimiento de nuevas zonas mineras que a pesar de su riqueza, no son debidamente explotadas por falta de mano de obra.

Es notable la expansión de las haciendas formadas por grandes extensiones de tierras, producto de los continuos despojos y de mercedes otorgadas a los colonizadores. Hay

pueblos completos que pasan a ser parte de las propiedades de un hacendado. En comparación con la encomienda y el repartimiento, la carga de trabajo dentro de la hacienda disminuye, aunque no desaparecen los abusos y el endeudamiento.

Durante los dos primeros siglos de dominación colonial, la administración de la mayor parte del territorio de la Nueva España, funciona a través de pueblos sujetos organizados alrededor de uno principal, que es cabecera y capital secular o también eclesiástica (doctrina) de un distrito. Ahí se encuentra la sede del gobierno indígena y de las autoridades religiosas, y es el centro de recaudación de tributos y de concentración de mano de obra. Los habitantes de los pueblos sujetos deben acudir a los servicios religiosos, presentar tributos y servicios a la cabecera que los distribuye entre propietarios, funcionarios reales y eclesiásticos.

A medida que el proceso de cristianización se estabiliza, el fervor religioso disminuye. El clero de la Nueva España se sostiene por la tributación y la mano de obra indígena asignadas a la construcción de edificios religiosos y a las labores agrícolas. El espíritu cristiano, de trabajo común y de mutua enseñanza entre religiosos españoles e indígenas, cosas todas que caracterizan los primeros años de la Colonia, son prácticamente inexistentes en el seno de la iglesia y las comunidades novohispanas al comienzo del siglo XVII.

El abismo entre dos formas distintas de concebir el mundo se hizo patente en la práctica separación que existió entre españoles e indígenas. Las creencias y actitudes de vida del mundo indígena a diferencia del español, completamente opuestas, ubicó a cada sociedad en la conciencia de ser diferente una de la otra. La distinción que caracterizó a la ideología española: su calidad de dominadores y dueños por el uso de la fuerza, se enfrentó a la molesta y siempre sutil presencia de los indígenas conquistados, que no se resignarían nunca a la pérdida completa de un mundo siempre

agónico, en lucha permanente por sobrevivir. Esa separación jamás dejaría de existir.

2. La ubicación

Magdalena Papalo y Joseph Chicon, los dos médicos nahuas procesados por la justicia ordinaria en 1584, realizaban sus actividades en dos pueblos de la provincia de Teotlalco. Magdalena en Cuitlatenámic y Joseph en Tlachco.

Estos pueblos se localizaban al suroeste del actual estado de Puebla en un territorio cálido, árido y con muy pocas corrientes de agua. Los pueblos de Cuitlatenámic y Teotlalco fueron dos cabeceras principales con varios asentamientos sujetos en esa zona. Tlachco dependía de Teotlalco, en donde se encontraba también una estancia minera llamada Tlautzingo o Tlaucingo. Joseph Chicon fue apresado en el pueblo de Teotlalco, y en las minas de Tlaucingo fue juzgada Magdalena Papalo.

En 1552, fue construido en Teotlalco un convento franciscano que estuvo poco tiempo en poder de los regulares. Para 1569 había dos doctrinas seculares en San Juan Teotlalco y en Cuitlatenámic dependientes de la diócesis de Tlaxcala. En la década de 1580 hubo un clérigo adscrito a las minas de Tlaucingo.²

Esta región estuvo encomendada a Nicolás López de Palacios pero la merced fue cancelada y reasignada en 1531: una parte de los pueblos de Teotlalco, Centeupa (después Cuitlatenámic) y Ostutla fueron dispuestos en corregimiento a favor del conquistador y encomendero Ruy González, vecino y regidor de la ciudad de México, mientras que la otra parte pasó a la Corona. Después de la muerte del encomendero, únicamente la Real Audiencia controló estos territorios.³

La tasación de tributos para los habitantes de estos pueblos los obligaba a hacer entrega, una vez al año, de la

² AGN, G.D. Indios, vol. 2, f. 101.

³ Peter Gerhard, Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821, 319.

cosecha de cinco sementeras de maíz; también, varias cargas de toldillos, naguas, camisas, mantas, panes de cera y jarros de miel, se tributaban cuatro veces por año. Los tributos eran divididos, correspondiendo una parte de ellos a la Corona y la otra al encomendero Ruy González. Diariamente los indígenas debían entregar al encomendero dos cargas de maíz y cuatro gallinas para su alimentación. Para el año de 1553, los indios fueron conmutados a hacer este último tributo, pero debían dar en su lugar tres reales de plata.⁴

Tributos tan altos como éstos sólo podían ser impuestos a una cabecera tan grande y con una alta población de tributarios como la de Teotlalco. Esto se confirma en la información de Gonzálo Díaz de Vargas, que fue comisionado para realizar una visita a las provincias de Teotlalco, Chiautla, Olinalá y Papalutla.⁵ Se registraron un total de 5 060 tributarios en la provincia de Teotlalco, no obstante que para el año de la visita, 1555, los naturales habían pasado por una fuerte sequía, escasez de alimentos y dos graves epidemias que junto a los excesivos tributos y los malos tratos, mermaron notablemente la población.⁶ A pesar de no cultivar el algodón, los indígenas tenían que tributar cada año telas de este material, aparte de las sementeras,

4 El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España. Siglo XVI, 452-454.

5 "Comisión a Gonzálo Díaz de Vargas para ir a visitar la provincia de Teotalco, Chiautla, Olinalá e Papalutla", 20 de agosto de 1554. AGN, G.D. Mercedes, vol. 4, f. 54-54v.

6 AGN, G.D. Mercedes, vol. 4, f. 54v. Estos factores y la continua emigración hacia la zona del Marquesado irían disminuyendo la población durante el siglo XVI. Para 1569 en Teotlalco se registraron 2 500 tributarios. Una información posterior refiere que la cabecera contaba con 43 pueblos sujetos y una población de 1 371 indios nahuas. En 1595 los tributarios llegan a 1 000, para el año de 1626 son 186 y según un censo parroquial de 1681 habitan la zona 1 700 indios, aunque para el año de 1696 sólo hay 67 tributarios. "Memoria de la gente que tiene a cargo el Padre Luis Ponce en la provincia de Teutlalco y de la distancia que ay de las estancias a la cabeçera", sin fecha, en Francisco del Paso y Troncoso, Papeles de Nueva España. Relaciones geográficas de la Diócesis de Tlaxcala, vol. V, 266-269. Gerhard, Geografía histórica..., 320.

miel, cera y gallinas. El valor de los tributos alcanzaba cada año la cifra de 7 000 pesos de oro común. Por la nueva tasación quedó fijado que cada tributario pagara un peso de oro común sin que tributara ninguna otra cosa, los cuales debían pagarse cada tres meses hasta hacer cuatro tributos de un total de 5 060 pesos de oro común, que serían divididos entre la Corona y el encomendero.⁷

El tributo disminuyó así, casi 2 000 pesos. Se regularon también los tributos que los "maceguales" debían dar a gobernadores, caciques y principales, la caja para los gastos de las iglesias y religiosos, las sementeras para la comunidad y los gastos de la república. Después de la visita de Díaz de Vargas, el encomendero Ruy González tuvo que hacer compensaciones a los indígenas por los tributos excesivos que había cobrado en servicios y otras cosas, además de devolver a los naturales tierras de regadío que les había ocupado. Al término de la visita, 17 mayorazgos de principales indígenas que habían sido usurpados fueron también restituidos, y el visitador atendió las quejas de los indígenas por abusos que les hacían los caciques y principales de la región.⁸

En los años siguientes continuaron realizándose ordenamientos en la provincia de Teotlalco y en Cuitlatenámic, debido a los constantes atropellos cometidos contra los indígenas por parte de propietarios y autoridades civiles y religiosas.⁹

⁷ Ibid. La noticia detallada de la visita a la provincia de Teotlalco se encuentra también en Francisco del Paso y Troncoso, Epistolario de Nueva España, 1505-1818, "Carta al emperador de Gonzálo Díaz de Vargas, alguacil mayor y regidor de la Ciudad de los Angeles, dando relación de lo proveído en la visita que por comisión del virrey don Luis de Velasco, había hecho a las provincias de Chiautla, Teutlalco, Papatutla y Olinalá. De la Ciudad de los Angeles, a 20 de mayo de 1556", 118-119.

⁸ Ibid.

⁹ "Comisión a Bartolomé Valadés, corregidor de Chietla para tomar residencia a los naturales de la provincia de Teutalco con término de sesenta días y que no se saquen los tributos de la cabecera", 23 de julio de 1558. "Para que los naturales de los sujetos de Teutalco: Cuytlatenamiqui e

Los indígenas de los pueblos de Teotlalco trabajaban también en las minas de plata en Tlaucingo. 70 indios estaban asignados por repartimiento para la construcción de casas e ingenios en la zona minera en 1576, sin embargo, los naturales se quejaban de ser obligados por los mineros a extraer y moler los metales, situación que había provocado que muchos huyeran del lugar. Los indígenas extendieron continuamente sus quejas, pidiendo que los mineros "no los carguen por tamemes ni se sirvan dellos" porque "bienen a enfermar como es la tierra calida" y que esto debía ser remediado, "porque de otra manera seria consumirse la gente".¹⁰ Efectivamente, los tributos y el trabajo excesivo obligaron a varios naturales a emigrar a otros pueblos: 40 indígenas que adeudaban tributos rezagados por tres años habían ido a vivir fuera de la provincia de Teotlalco.¹¹

Para el año 1569, el partido de Cuítlatenámic es una zona perteneciente a la Corona. Como cabecera y doctrina de indios a cargo del clero secular, existe noticia de que tenía como sujetos los poblados de Tamazula (5 estancias), Cuachapa, Metepeque, Utlá, Zumpango (1 estancia), Ixtapancingo y Chachalacametla. Contaba con 972 indios casados y tributarios hablantes del náhuatl. Además, se agregaban los habitantes de cuatro estancias pertenecientes a Teotlalco, que por estar muy distantes de la cabecera iban a oír misa y doctrina a

Cuechapa no sean compelidos a que lleven la comida que dan al religioso fuera de sus pueblos", 15 de febrero de 1563. AGN, G.D. Mercedes, vol. 84, exp. 152, f. 58-59 y 96.

10 "Para que los indios que se dan en las minas de Teotalco del pueblo estancia de Aguacayuca no los ocupen en mas de aquello para que se dieron", 14 de febrero de 1576. "Para que del pueblo de Calmecatitlán no se de servicio a los mineros de Teutlalco si no entran en el repartimiento y entrándole en él no les ocupen en otras cosas", 8 de mayo de 1576. "Para que los mineros de Teutalco no ocupen a los yndios sino en solamente en las casas e ingenios so pena a que se les quiten a pedimiento de los de Teutalco", 14 de junio de 1576. AGN, G.D. General de Parte, vol. 1, exp. 628, f. 129; exp. 940, f. 174 y exp. 1070, f. 203.

11 "Para que los indios que consta haberse ido de Teutalco a otros paguen el tributo que deben", 23 de mayo de 1576. AGN, G.D. General de Parte, vol. 1, exp. 1001, f. 186.

Cuitlatenámic.¹² Tlachco, por su parte, era una estancia dependiente de Teotlalco que se encontraba a una distancia de un cuarto de legua de esta cabecera y que contaba con un número de 20 vecinos hacia la segunda mitad del siglo XVI. Para el año en que los dos médicos son juzgados, 1584, la provincia de Teotlalco debió contar con un poco más de 1 000 habitantes.¹³

En marzo de 1593 los indios de esta región fueron congregados. La congregación incluyó los pueblos de Teotlalco, de Cuitlatenámic y sus beneficiados.¹⁴ Para 1600 las estancias de Cuitlatenámic se congregaron en Xolalpan. A mediados del siglo XVIII, Teotlalco pasó a depender de la provincia de Chiautla. Para entonces la riqueza de las minas que había atraído a tantos españoles estaba agotada y la región dejó de ser importante.¹⁵

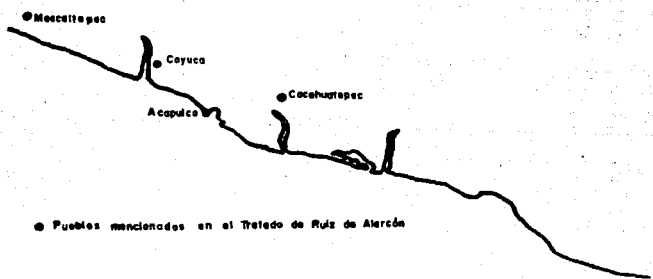
12 "Doctrinas de indios a cargo de clérigos", en Paso y Troncoso, Papeles..., 202-203.

13 Paso y Troncoso, "Memoria...", 266-267. Es muy importante anotar, que la región de Teotlalco se encuentra en la misma zona de los pueblos mencionados por el bachiller Ruiz de Alarcón en su Tratado sobre costumbres paganas. Su trabajo se basa en las investigaciones que hizo en estas regiones 45 años después de que Magdalena y Joseph fueran juzgados.

14 Congregación de Tlalcocautitlan, Teutlalco y otros pueblos, 22 de marzo de 1593. AGN, G.D. Indios, vol. 6, 1ª parte, exp. 467, f. 125.

15 Gerhard, Geografía histórica..., 320. En 1755, Tlaucingo contaba con 172 habitantes. Teotlalco era un curato al que sólo pertenecían tres pueblos, un barrio y la mina. Tenía una población de 2 810 habitantes, de los cuales 2 468 eran indígenas y el resto algunas familias españolas, mestizas y pardas. AGN, G.D. Inquisición, vol. 937, f. 369-369v.

- Mexico
- Cuernavaca
- Tlaxcala
- Tlaxcapan
- Xilixtepec
- Yauhpepec
- Amilpas
- Temimiltzincan
- Tlatilman
- Tepepan
- Xarbutlan
- Teco
- Chiapa
- Tasmalaca
- Teocaltzincan
- Iquala
- Huixtla
- Tapacuscultico
- Mayanata
- Cuetzacoatl
- Camela
- Atlix
- Tecoatl
- Ocuilapan
- Ocuilapan
- Tecoatl
- Nahuatlapan
- Xilixtepec
- Teco



● Pueblos mencionados en el Tratado de Ruiz de Alarcón

Fuente: J. Richard Andrews y Ross Hassig, Treaties on the heathen superstitions that today live among the Indians native to the New Spain, 1629.




 REGION DE ORIGEN DE MAGDALENA PAPALO Y JOSEPH CHICON

CAPITULO III

LOS PROCESOS CONTRA MAGDALENA PAPALO Y JOSEPH CHICON

La única, espléndida, irresistible creación
está de pie como una osamenta enardecida
y sobrepasa todas las esclusas,
toca en cada llama la puerta del incendio
y ensilla galaxias
que un gran mago ha de montar,
cuando el espíritu patrulle por el alba
hasta encontrar los pilares del tiempo vivo.

Marco Antonio Montes de Oca,
Delante de la luz cantan los pájaros.

1. Estudio documental

Dentro del grupo documental Inquisición y bajo la sección Unidad Eclesiástica, volumen 182 expediente 4, del Archivo General de la Nación, se localizan los manuscritos que ahora se presentan.

Se trata de dos procesos inéditos iniciados en el año de 1584 contra los médicos nahuas Magdalena Papalo y Joseph Chicon. Estos manuscritos se encontraban dispersos junto con muchos otros documentos coloniales en el llamado "Indiferente" del Archivo General. Cuando estos papeles fueron ordenados, los pocos que correspondían al Tribunal de la Inquisición se concentraron fuera de los volúmenes del acervo central y se les consignó por mucho tiempo bajo otros rubros, de ahí su dificultad para localizarlos.

El primero de los procesos es el seguido contra Magdalena Papalo, contenido en 4 fojas paginadas con su respectiva portada. Su conservación es buena, aunque existen manchas de tinta y los bordes están maltratados. Esto no obstaculiza la lectura del material y todo el proceso es perfectamente legible. La paleografía del manuscrito no presenta mayores problemas pues la caligrafía es clara, aunque poco cuidada. Basándose en ejemplos similares de documentos de la época es posible concluir que el manuscrito presenta un tipo de escritura procesal muy simplificada y con influencia de la itálica en su trazado.¹

El segundo documento, que corresponde al proceso de Joseph Chicon, se localiza en dos fojas no paginadas, sin título ni portada. Se encuentra en excelente estado de conservación y su caligrafía es muy clara y uniforme. En este

¹ Muy semejante al documento presentado por los especialistas Agustín Millares Carlo y José Ignacio Mantecón en su Album de paleografía hispanoamericana de los siglos XVI y XVII, lám. LXXXVIII.

caso, el cuidado en el trazado de la letra revela una escritura de tipo itálica.²

Estos manuscritos presentan las mismas características caligráficas y ortográficas que tienen todos los papeles de la época. Tomando en consideración que para el siglo XVI la escritura castellana no estaba aun normada, la ortografía de los documentos presenta numerosas variantes. Lo mismo sucede en el caso de los conjuros en náhuatl contenidos en los procesos, debido a que el sistema fonético del castellano difiere del náhuatl.³

Es común que en los documentos se inviertan letras, se agreguen o se omitan a mitad o al final de una palabra. El empleo de mayúsculas en nombres propios o al comienzo de un enunciado no es uniforme. Lo mismo sucede en la puntuación, pues se utilizan puntos para dar término a una oración pero también se emplean como pausas o para separar palabras. No siempre existe una separación formal de palabras, que se ligan unas a otras de manera indistinta.

Los procesos son presentados por jueces eclesiásticos. El proceso contra Magdalena Papalo, corre a cargo del reverendo Francisco León Carvajal, y el de Joseph Chicon es llevado por el bachiller Matheo de Cepeda. En el caso de León Carvajal, resulta notorio que aparezca con el título de "juez de comision contra los ydolatras", lo que demuestra que la justicia ordinaria nombraba funcionarios de forma muy similar al Santo Oficio. Cepeda, por su parte, cumple la función que todo clérigo tenía: vigilar el correcto cumplimiento de los dogmas católicos entre los fieles adscritos a su jurisdicción, y en este caso, el proceso que preside lo entabla durante una visita de partido al pueblo del médico.⁴

² Ibid., láms. XLVI y LXXXIII.

³ Muy útiles resultan los comentarios que sobre los documentos coloniales en lengua náhuatl realiza Thelma Sullivan, Documentos tlaxcaltecas del siglo XVI en lengua náhuatl, 24-26.

⁴ Sobre la confusión de funciones entre ordinarios e inquisidores véase lo dicho en la tercera parte del capítulo I. Respecto a la importancia de las visitas de partido para

Hay que señalar que los procesos fueron conducidos por la justicia ordinaria y, sin embargo, se encuentran en el archivo del Tribunal de la Inquisición. Esto confirma la confusión jurisdiccional suscitada a raíz de la pérdida del Tribunal, en 1571, del control que ejercía sobre los casos de indios. El examen de delitos contra la fe cristiana entre los indígenas pasaría, a partir de esta fecha, a manos de la justicia eclesiástica, tema del que se ha hablado ya líneas arriba. Sin embargo, la influencia del Tribunal se mantuvo presente. Aunque en teoría no debía involucrarse en las causas a indígenas, ciertamente lo hizo, como lo demuestra la existencia de estos manuscritos en su archivo, lo que lleva a pensar que las disposiciones no fueron cumplidas al pie de la letra. Así, a través de los pocos procesos completos que se conocen después de 1571, los fragmentos de algunos otros, las denuncias y los informes de autoridades eclesiásticas, ha sido posible advertir la existencia de manifestaciones idólatras después de esa fecha y hasta fines de la época colonial.⁵

Por lo general, cuando esta confusión de funciones provocaba la llegada de documentación sobre delitos de indios, el Tribunal los señalaba como casos que no eran de su competencia y se remitían entonces a jueces ordinarios, por lo cual, en la mayor parte de ellos no existe la sentencia definitiva. No obstante, el manejo de las investigaciones, los procedimientos y las sentencias dictadas por la justicia ordinaria en los casos de idolatría y paganismo, fueron

el descubrimiento de las trasgresiones a la fe entre los indios véase a Richard Greenleaf, Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543, 32-33.

⁵ Richard Greenleaf, Inquisición y sociedad en el México colonial, 183-187. En esta obra, necesaria para el conocimiento de la idolatría colonial, Greenleaf catalogó procesos contra indios desde el primero del que se tiene noticia (de 1522) hasta el último que se conoce (en 1819), de los grupos documentales Inquisición y Bienes Nacionales del Archivo General de la Nación. Resulta evidente que aún nos falta localizar muchos otros manuscritos en archivos mexicanos y extranjeros.

realizadas por los provisoratos en forma muy parecida a la del Santo Oficio.

Los procedimientos inquisitoriales del Tribunal del Santo Oficio eran sumamente ordenados. Las evidencias que justificaran la aprehensión de algún sospechoso provenían de las denuncias recibidas por el Tribunal o por aquellas reunidas durante las visitas de partido. Los calificadores determinaban si existía algún delito contra la fe y, en caso afirmativo, el acusado era arrestado. En la primera audiencia se le interrogaba acerca de sus orígenes y sus actividades, también se le amonestaba para que él mismo indicara la causa por la que era enjuiciado. El fiscal reunía entonces la evidencia, formulaba el cargo y era leída la acusación. El inculcado respondía a los cargos y el Tribunal le asignaba un abogado defensor. Se llamaba a los testigos para que prestaran su declaración, pero nunca se encaraban con el acusado. La tortura física sólo era empleada en casos de graves herejías y cuando el reo se negaba a confesar. Luego de ser estudiado el caso, se preparaba la sentencia preliminar, que por lo regular era mucho más rigurosa que la sentencia definitiva, con la intención de que el acusado confesara sus faltas. Sentencias más leves se aplicaban en casos de herejías menores: multas, azotes o penitencias espirituales. Los grandes herejes tenían duras sentencias y podían morir en la hoguera si no se retractaban. Si el acusado confesaba, quedaba reconciliado con la Iglesia y podía perdonársele la vida, se le confiscaban sus propiedades y permanecía preso por largo tiempo. En una ceremonia eclesiástica, el auto de fe, se predicaba un sermón, se leía la sentencia y el reconciliado recibía la absolución luego de haber hecho el juramento de fe a la iglesia católica; entonces, comenzaba a cumplir su sentencia.

Se desconoce la forma en que concluyeron los procesos ahora presentados. Contienen el informe de las primeras averiguaciones, el interrogatorio a los testigos y la declaración de los inculcados, pero en ninguno aparece el

veredicto. Seguramente la sentencia impuesta tanto a Magdalena Papalo como a Joseph Chicon debió haber sido del mismo tipo que las dictadas a otros indigenas acusados de realizar ritos paganos.⁶ Cuando había confesión, como en estos dos casos, los inculpados obtenían el perdón después de la debida abjuración pública y el cumplimiento de los ritos católicos que fueran determinados: misas, oraciones, adoctrinamiento o prisión monacal. Existen también casos (los menos, pero que no debieron haber sido los únicos) en que la sentencia incluía azotes y trabajos forzados.⁷ Sin embargo, en los juicios contra indios los eclesiásticos procedían, por lo general, de manera cautelosa a fin de evitarse censuras y amonestaciones. La estricta prohibición que existía de aplicar castigos corporales a indigenas y los conflictos que podían suscitarse al inmiscuirse en actividades propias del

6 De los pocos casos conocidos en los que se registran las actividades de la justicia ordinaria, véase por ejemplo, el de los naturales del pueblo de San Lorenzo de Lerma, Puebla, (AGN, G.D. Bienes Nacionales, vol. 663, exp. 19) acusados de realizar ceremonias paganas. Los indigenas apresados fueron puestos en libertad y a Domingo Francisco, quien encabezaba los ritos, le fue impuesta como penitencia: acudir 15 días a misa, hacer protesta de fe y ser instruido en la religión católica.

Durante el interrogatorio a Magdalena Papalo se le encomienda "...que diga ber[dad] de todo lo que de si save por que se le diga como a de servir a dios e que no tema el castigo que por dezir verdad y declarar sus delitos le podra venir por el dicho senior juez [que] como padre espiritual la corregira y enmenda[ra] con misiricordia."

Sobre autos de fe del provisorato durante el siglo XVII, véase a Greenleaf, *Inquisición...*, 133-134.

7 Por ejemplo, el caso de un indio zapoteca del año 1625, acusado de ingerir *ololihqui*. Se le condenó a llevar como penitente la coraza durante la misa y después fue azotado (AGN, G.D. Inquisición, vol. 510, exp. 133).

José Lazaro, indio de Actopan, fue enjuiciado por idolatría, y en 1712 fue sentenciado a llevar el traje de penitente, fue paseado en burro, azotado, desterrado y condenado a prestar trabajo en un hospital de la ciudad de México. En este controvertido proceso, el Tribunal del Santo Oficio intervino en todos sus procedimientos, siendo que el caso no era de su competencia (AGN, G.D. Inquisición, vol. 715, exp. 18-19).

Santo Oficio, evitaba que durante los procesos se actuara en forma arbitraria.⁸

El primer juicio es el seguido contra Magdalena Papalo y Coaxochi, viuda de 60 años natural del pueblo de Cuitlatenámic. El proceso por idolatría inicia el 16 de noviembre de 1584, cuando el reverendo Francisco León Carvajal, "juez de comision contra los ydolatras" en la provincia de Teotlalco, tiene noticia de que la mujer realizaba ritos a la manera de sus antepasados haciendo ofrendas a las trojes de maiz, además de ser médica de niños. Los interrogatorios se realizan todos mediante intérpretes del náhuatl: Gerónimo de Monjaraz, juez repartidor; Diego Gabriel, indio natural de Cuitlatenámic y alguacil de la iglesia; y el señor Esteban de Ortega.⁹ El notario en el proceso es el señor Cristóbal Gutiérrez. La primer testigo que declara es María Paula Téycuyh, de 25 años, esposa de Gerónimo Antón, hijo de la acusada. María Paula refiere que su suegra es conocida como médica y partera y que la había visto hacer ofrendas a la troje de maiz de su casa. Menciona las curaciones que hace a niños enfermos y las ceremonias que realiza cuando, en su calidad de partera, atiende a las mujeres prontas a dar a luz. El 20 de noviembre es llamada a

8 El caso de Hernando Ruiz de Alarcón, del que ya se ha hablado, es ilustrativo al respecto (AGN, G.D. Inquisición, vol. 304, exp. 39). El bachiller es acusado de organizar autos de fe a indios a la manera del Santo Oficio, haciendo que vistieran la corozca durante la misa, se les aplicaran azotes y pregonaran por el pueblo sus delitos. Finalmente, Ruiz de Alarcón no es amonestado por haber castigado a los indígenas, sino por haber invadido con esos actos la jurisdicción inquisitorial. Véase lo que Greenleaf dice al respecto Inquisición..., 131-132.

9 Muy interesante lo que dice Charles Gibson al respecto y que transcribimos a continuación: "En los siglos XVI y principios del XVII, los testigos indígenas ante los tribunales negaban en general que conocieran el español y rendían testimonio a través de intérpretes. A fines del siglo XVII y en el siglo XVIII, los testigos indígenas a veces admitían conocer el español, pero aun así preferían hablar a través de intérpretes." Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810), 149.

testificar Francisca Magdalena, de 18 años, india del pueblo de Atiamatla a quien Magdalena Papalo había recibido en su casa estando muy enferma. Acompañada por su esposo Juan Francisco, la testigo declara que una noche vio a la médica hacer ofrendas a la troje de maíz y cuenta cómo también la había visto curar niños. No es sino hasta el 8 de febrero de 1585 que comparece Magdalena Papalo, a quien se amonesta para que declare sus delitos. Ella jura decir la verdad "...por que no quiere yr a penar al ynfierno ni morir en sus pecados..."; declara ser partera y relata en detalle los procedimientos, ceremonias y conjuros que utiliza durante los partos y con los recién nacidos. Narra los diversos procedimientos terapéuticos que utiliza, especialmente en la curación de los niños pequeños. Todo lo cual, señala, es realizado a la manera en que sus antepasados lo hacían. Confiesa hacer ceremonias en honor al dios de la Tierra. Declara haber utilizado el ololihqui para curar a un hijo suyo y haberlo ingerido con el fin de averiguar de dónde procedía la enfermedad que él tenía.

Joseph Chicon, indio del pueblo de Tlachco, comparece el 19 de octubre de 1584 ante el bachiller Matheo de Cepeda, beneficiado del pueblo de Teotlalco, por haber sido acusado de hechicería. El fiscal de la causa es el señor Juan Pérez y en los interrogatorios estuvieron presentes los señores Pedro Helias, alguacil de la iglesia de Teotlalco y Vicente Cuáuhmich, alcalde del pueblo, quienes firmaron por el inculpado. Al principio, Joseph Chicon negó las acusaciones pero al mostrarle una petaca confesó que contenía una semilla, el temécatl, que acostumbraba tomar hasta embriagarse. Entonces el señor de la semilla le indicaba lo que debía aplicar a sus pacientes. Declara que estando alguna vez muy enfermo, su cuñado, el indio Juan Gaspar, le había dado a tomar una bebida hecha con la semilla, y que desde entonces pudo mantenerse saludable y hacer curaciones con ella. Menciona la aplicación de sangrías como una de sus prácticas terapéuticas y los conjuros que recitaba durante

las curaciones. Señala que también se valía de la semilla para saber dónde encontrar cosas perdidas. El 23 de octubre es llamado a testificar Lorenzo Tliláncatl, cuñado del médico, quien dice saber que de muchas partes enviaban por Joseph Chicon para adivinar y pronosticar en enfermedades. El día 24 comparece el segundo testigo, Pedro Hiuatl, quien declara haber sido curado por el acusado, valiéndose de la semilla y aplicándole sangrias.

Los procesos inquisitoriales a indígenas revelan, sin duda, interesantes datos sobre idolatría y prácticas paganas. Más que insistir en identificar actitudes que demuestren el rechazo al dominio español y al nuevo orden de vida impuesto por el invasor -posturas todas que de hecho existieron-, es necesario fijar la atención en la múltiple información que la documentación puede brindarnos. A través de documentos como los que ahora se estudian, podemos tener acceso a una fuente de información de enorme riqueza que nos ayude a comprender cómo fue la "convivencia" entre españoles e indígenas durante los primeros años de vida colonial. Considerando a los actores, por el lado europeo podemos advertir las reacciones ante una cultura distinta -la mesoamericana-, y las posiciones adoptadas ante toda concepción extraña a la propia idea que del mundo tenían los españoles -como lo fue la religión indígena-, que los conquistadores inútilmente trataron de desaparecer. Es así como los procesos contra Magdalena Papalo y Joseph Chicon son valiosas fuentes de información que pueden ayudar a una mejor comprensión del pensamiento y la religión prehispánicos.

En los documentos coloniales también pueden aparecer noticias sobre la organización de los pueblos indígenas referentes a la adecuación de un nuevo complejo político y económico -el español- enfrentado a los antiguos sistemas. Pueden referir también, asuntos relativos a las costumbres y a situaciones comunes entre los habitantes de Nueva España. Los manuscritos muestran a sacerdotes y magos como

profesionales que realizan prácticas relacionadas con asuntos de la vida cotidiana, por ejemplo, las relativas a las labores agrícolas o a la cura de enfermedades. Por ser estas prácticas realizadas por individuos con características de iniciación mágica muy específicas, son por lo común gente retribuida por sus servicios y que vive de su profesión. Buenos ejemplos de estos magos aparecen en los casos de Magdalena Papalo y Joseph Chicon, que ahora nos ocupan.

2. Transcripción de los documentos

Al transcribir los documentos se han desatado las abreviaturas y se han colocado entre corchetes las aclaraciones, las letras faltantes y las palabras omitidas por el escribano.

PROCESO CONTRA MAGDALENA PAPALO

Transcripción:

[Portada:]

Proceso criminal de officio fecho por la justisia ecclesiastica contra magdalena papalo yndia de cuytlatenamic por ydolatria

Este año de 1584

[f. 1]

[Al margen izquierdo:] cuitlatenamic

En las minas de tlautzinco en diez y seis dias del mes de nobienvre de mill y quinientos y ochenta y quatro años el mui Reverendo senior francisco leon caravaxal [sic] juez de comision contra los ydolatras en esta probincia de teutlalco por el ilustrisimo señor dotor don diego romano obispo de tlaxcalla del consejo de su magestad etc. mi señor dixo que a su noticia a benido que en el pueblo de cuytlatenami que esta una yndia bieja biuda llamada magdalena papalo la qual es supresticiosa y haze ritos al demonio conforme los usavan los antiguos gentiles sus antepasados haciendo ofrendas de comida

y pulque e sahumerios de copal a las trojes de maiz derramando pulque en modo de çirimonia en las partes y lugares adonde algunos ninios suelen enfermar o es el principio de su enfermedad. lo qual haze con achaque de que es medica todo lo qual es contra lo que tiene hordeniado y manda la santa madre yglesia de rroma y en ofensa de dios nuestro senior y mal enxemplo de los demas naturales e para saver ynquirir y aberiguar si lo susodicho es ansi y lo que pasa en este caso mando hazer la informaçion siguiente y ansi lo proveyo y mando y firmo

Francisco Leon Carvajal

Ante mi
 crispoval gutierrez
 notario

[rúbricas]

E luego en este dicho dia mes e anio susodicho para la dicha ynformaçion hiço parecer ante si a maria teycuyh yndia natural del dicho pueblo de cuytlatenamic muger que dize ser de girionimo anton alguazil de la dicha yglesia de cuitlatenamic de la qual tomo y rreçivio juramento en forma de derecho y ella la hiço por dios nuestro senior y por la señal de la cruz so cargo del qual prometio de deçir berdad de lo que supiere y le fuere preguntado e siendole preguntado por la cabeça deste proçeso si conoçe a magdalena papalo natural de cuitlatenamic, dixo que si conoze e que es su suegra madre de su marido desta testigo e que a onze anios que la conoze ques lo que a que se caso con el dicho su marido / que an vibido sienpre juntas en una casa fuele preguntada si save alguna cosa que dezir della en el modo de su bibir y cristiandad que sea mal hecha y en ofensa de dios que se aya o deva de remediar por justicia dixo que lo que save es que la dicha su suegra es medica a quien ellos llaman tiçitl a la qual la visto hazer de dos anios a esta parte a la dicha munchas bezes ofrenda de comida y sahumerio de copal e de pulque ante una troxa que tien[e] en su [f. 1v.] casa lo

qual haze supresticiosamente y en raçon de aver curado con el
ololihque algun ninio o ninios pequenos e que lo haze al
otavo dia de como los a curado e puesto la dicha medizina e
que ansi mismo le a visto hazer otra suprestigion ques tomar
unos copitos de algodón pequenos y moxarlos en agua e los
trañ por todas las partes del cuerpo refregandolos con ellos
los quales da que escupan en ellos los hombres o mugeres que
se hallan presentes al curar la dicha criatura e los echa
todos en un tiesto de barro o calavaza e lo saca fuera de
casa e los echa y pone en la parte y lugar donde halla que se
parta algun camino o senda a manera de yncruçigada o quel
camino o senda se aparte en dos partes lo qual dize es para
quitar la melancolia y tristeza y ansi mesmo le a visto otras
bezes medir a las criaturas desde el codo a la mano con
cierta medida que haze con los dedos lo qual a dicho que haze
para que por alli se bea que mediçina le a de aplicar para la
su enfermedad que trañ para que no peligre. e que ansi mesmo
a visto a la dicha hazer otras çirimonias y es que como es
partera a los cinco o seis dias de como a nacido la criatura
enciende unos ocotes y los saca ardiendo al patio de la casa
e alli delante de aquellos ocotes ardiendo baña la criatura
abiendo primero puesto junto a la lumbre que se haze donde la
parida esta echada y en la parte y lugar donde a de vañar la
dicha criatura y dentro en la casa a la parte del oriente
della ques acia do[nde] naçe el sol çierta ofrenda de comida
de tamales y gallina guisada y esto mismo hiço con una
criatura que la testigo trae en los braços que tendia como
dos años e que le a visto otras cosas de menudencias
semejantes a esta de que no se acuerda bien el modo que tiene
en hazerse e que todo lo que dicho tiene es publico y notorio
e que lo podran dezir munchas gentes si quieren decir la
verdad

fuele preguntada si quiere mal a su suegra o le a hecho
algun enojo o le a dado algun desgusto por donde se a mobido
a dezir alguna cosa con mentira de lo que tiene dicho la
qual

dixo que no sino que llamada por el dicho senior juez vino a dezir lo que tiene dicho i save i que a dicho la verdad i en ella se afirmo i retifico siendole declarado parece ser de edad de veinte y zinco años poco mas o menos todo lo qual dexo y declaro en presençia de gironimo de monjaraz juez rrepartidor persona que entiende muii bien la lengua mexicana

e lo firmo el senior juez

francisco leon carvajal

Ante mi
crispoval gutierrez
notario

[rúbricas]

[f. 2]

[Al margen izquierdo:] magdalena papalo

E despues de lo susodicho en veynte dias del mes de nobienvre de dicho año antel dicho senior juez pareçio siendo llamada francisca magdalena yndia natural de atiamatla de la probincia de chautla de la qual rrezivio juramento en forma de derecho y ella lo hiço por dios i por santa maria sobre la senial de la cruz so cargo del qual prometio de dezir berdad de lo que supiere y le fuere preguntado y syendole preguntado y amonestada por el dicho senior juez diga como cristiana lo que supiere sin miedo por que parece esta la susodicha con temor. E siendo preguntada si conoze a magdalena papalo y de que tiempo a esta parte dixo que la conoze de çinco meses a esta parte poco mas o menos por questa testigo estando enferma estuvo en su casa desde el tiempo que se sembrava el mayz hasta ques tuvo en gilote e que la susodicha le dava a esta testigo atole y lo que avia menester en su casa fuele preguntado si le vio hazer alguna cosa que fuese de mala cristiana contra la ley de dios nuestro senior y de la yglesia

dixo ques verdad que la ocasion que tuvo esta testigo para salirse de la casa de la dicha magdalena papalo fue de

miedo que tuvo de verla hazer una çirimonìa o ydolatria questa nunca la avia visto ni oydo en su vida y fue que un dia de fiesta que le parece que era el dia de nuestra señora de agosto antes del amanecer o poco despues de media noche aviendo hecho la susodicha magdalena papalo unos tamales y guisado una gallina de la tierra la vio levantar y poner en un chicuvite lleno de tamales y una xicara de la gallina guisada y un tocomate de pulque delante de una trox de mayz que tiene la susodicha fuera de su casa y tomando del dicho pulque con una xicarita pequeña lo derramo delante de la dicha trox e viendo esta testigo esto e que no era cosa buena se fue de su casa porque no le suçediese algo

fue preguntada si save que la susodicha magdalena papalo es medica o partera y si estando en su casa le vido hazer alguna cura o otra cosa que no fuese conforme al uso cris [f. 2v.] tiano dixo que no la vido hazer otra cosa mas de lo que tiene declarado y que sola una bez vido que le llevaron a su casa de la dicha magdalena papalo una criatura pequena que curase e que no estuvo atenta ni la vido hazer cosa que mala fuese y questo que tiene declarado es la verdad por el juramento que tiene fecho y en ello se afirmo i rritifico siendole leiida y declarado por el dicho senior juez

fue preguntado si esta nojada con la susodicha o la quiere mal

dixo que no mas que antes la quiere vien por el vien que le hiço en su casa fue presente al tomar el dicho a esta testigo a diego graviel yndio natural de cuitlatenamic y alguazil de la yglesia parece ser de hedad de diez y ocho años poco mas o menos dize es casada con Juan Francisco el qual ansi mesmo estuvo presente y no firmo el senior juez

francisco leon carvajal

Ante mi
crisposal gutierrez
notario

[rúbricas]

En las minas de tlautzinco en ocho dias del mes de hebrero de mill y quinientos y ochenta y zinco años el dicho señor juez hizo parecer ante si a magdalena papalo y coaxochi natural del pueblo de cuitlatenamich que es la que los testigos atras acusan y declaran de la qual tomo y recibio juramento en forma de derecho y ella lo hizo por dios y por santa maria sobre la señal de la cruz so cargo del qual prometio de dezir verdad de lo que le fuere preguntado E siendole dicho como es llamada a este trivunal pa[ra] que declare lo que pasa en algunas cosas de que a sido acusada que a hecho contra la ley de dios y de nuestra religion cristiana que diga ber[dad] de todo lo que de si save por que se le diga como a de servir a dios e que no tema el castigo que por dezir verdad y declarar sus delitos le podra venir por el dicho senior juez como padre espiritual la corregira y enmenda[ra] con misericordia E por la dicha magdalena papalo entendido todo lo que se le a dicho dixo que dira verdad por que no quiere yr a penar al ynfierno ni morir en sus pecados y ansi dira todo lo que de si save y se acordare y dixo que lo que ha hecho es y usado es [f. 3] que quando la llaman para que ayude a parir alguna muger questa de parto en poniendo las manos en ella dize las palabras que su madre le enseño que tambien era partera que dizen asi, nevatl nixomoco nicepactonal, tlaxibalbican inan mamacuiltonaleq[ue] matlactalcuaytl xicualtocati mayçiuha mavallauh yn teutly maçebaltzin y[n] tlachibaltzin, y que dandole a beber piçiete o tavaco dize ye ompa movica chicomoztoc quimochialiticate yn mamacuiltonaleque y que luego hablando con el fuego dize tle ticmati yn tinabiacatli vevetzin ticmochiehitica tlacamaçeballi. y que si no pue[de] naçer la criatura del parto es abieso es cosa que tiene esta que declara y las demas parteras que las causas generales de los malos partos son porque las tales mugeres an pecado con algun hombre sin su marido, o porque son escasas y abarie[n]tas. y que para esto a las que son escasas y no dan nada a nadie les ata en el vaypil un poco de maiz, y sal, y desta manera luego paren

y a las que an tenido eçeso con alg[un] ombre en adulterio les manda que se lo digan y confiesen con quien y quantos y cuantas vezes. y dicho, es total remedio para que luego para. E que despues desto a los cinco dias despues de nacido la criatura la toma del lado de la madre y la saca a la puerta de la casa llevando consigo unos palos ençendidos de pino o de arbol de copal y esto haze porque con aquello no se le tuerçen los ojos a la criatura y dize esta oracion nican noconvica in tlacamaçevalli yn tebatl titlaltocuhitli tezcatl yxayac, pupuca timanic, tahqztinamic nia uncan nicnamictiti in temoxtli yn ehecatl y dicho esto la baña y deste tiempo ella y los demas padres y parientes de la criatura an ya hecho ofrenda al fuego y a la parte del oriente, ofrenda de tamales y algun guisado y pulque cuando lo ay de el qual se derrama un poco junto al fuego y esta que declara dize esta oracion yn tinabiacatl timilintica teteuinnan [te]teuinta tle ticmatl otitechmomaqui in tlacamaçeballi y entonçes le nombran por el nombre que alli se le da y pone conforme al rrito antiguo de los viejos asi mesmo dize y declara que es medica de los ninios enfermos, y no los cura de todas las enfermedades sino de algunas, y que el modo que tiene es que le haze çiertas medidas con sus manos [cn] el brazo izquierdo suyo mas [sic] de esta [f. 3v.] que confiesa por los quales medidas sabe si la criatura a de bibir y sanar o si a de morir de aquella enfermedad. e que dize estas palabras, maxibalbian macuiltonaleque xoconehcocan yn xochicuabitl, y que dize otras cosas asi como pidiendo salud para la criatura, y luego le aplica las medicinas y iervas que sabe son provechosas. e que si es melancolia la qual sabe esta que declara conforme a lo que aprendio de su madre y antepasados que proçede que alguna persona o algunas la aborrèçen e quieren mal, que toma para curar esta enfermedad, algodón y con [e]ll le refriega las palmas de las manos y las junturas de los braços y las plantas de los pies y rrodillas y los pechos y la cabeça y las espaldas, y lo ultimo la boca. y que haze a los circunstantes que escupan en aquellos algodones

con que ha hecho aquella cerimonia, y que antes y al tiempo que los toma y dibide para hazer esto dize estas palabras tle ayatle quechivaco ytlaca y[n] yellelli maqueça maviaquix nican y[n] nemian cuitlapan tlacolipan y[n] nemian man quitoca ynan olitlipatlabac olitlimaxalibic tlanconcabati. y luego saca los algodon[es] fuera a la calle o los echa a mal en alguna vasura y asi con esto dize que sabe cierto que sanan luego los que asi a curado. e que no sabe otra cosa que dezir, ni a hecho mas de lo que dicho tiene

fue preguntada que que significan y a quien endereça las oraçiones y palabras que a dicho y declarado y que intencion tiene quando las dize. dixo que ella las aprendio de los que dicho tiene y que no sabe dezir mas de que su intencion a sido hazer lo que sus antepasados hazian y que confiesa que es e a sido horror y burla, y que de aqui adelante no usara mas dello

fue preguntada que quantas bezes a hecho ofrendas a la troxa de maiz que en su casa tiene y que significa y para que en cuya reve[rencia] lo a hecho

Dixo que no se acuerda de aber hecho tal mas de que una bez que abrio y adereço o hizo adereçar ciertos magueyes para coger dellos miel como es uso y costumbre [f. 4] hizo de la primera miel que dellos tomo y cojio pulque y de el dicho pulque antes que esta que confiesa ni otra persona bebiese del, tomo del dicho pulque y lo llebo al patio de su casa y alli derramo un poco en modo de ofrenda y sacrificio y que lo que aquello significa es que a el señor de la tierra que tiene particular poder en la criança y guarda espeçial de los magueyes a quien los antiguos llamaron tlaltecuhitli, que los preserba de el gusano y de otras cosas que los seca le dan a beber como en pri[micia] de el primer vino y fruto que se coge y que por esto lo hizo. y que asi mesmo sabe esta que declara que un hijo suyo llamado jeronimo aviendo faltado çiertas cosas de la yglesia de los indios de chachalacametla. y para saber si çierta enfermedad que le sobrevino era procedida, de quererse los susodichos bengar del abiendole

dado alguna cosa en çierto pulque que en el dicho pueblo le dieron. bevio el ololiuhqui e bevido fue esta que declara a casa del dicho su hijo y su nuera le dixo lo que pasava y que abla echado por la boca una paja larga que llaman cuyumiçacatl y que a los ocho dias de como asi bevio el ololiuhqui la dicha muger de el dicho jeronimo nuera de esta que declara llamada maria paula hizo çierta comida guisada y tamales y hizo dello ofrenda a una troxa que tenia a una de las esquinas de su casa y asi mesmo delante de una imagen de San Juan que tienen en su casa colgada a la parte del oriente que llaman tlapco e que los susodichos hicieron mal en hazer esto, y que asi mesmo hizieron a esta que declara pecar porque le dieron de la dicha ofrenda y ella comio della y sabe que aquello es pecado y malhecho / y questa es la verdad para el juramento que tiene fecho y en ello se afirmo y retifico siendole leydo y declarado por el señor juez en presençia de estevan de ortega persona quentiende bien la lengua mexicana dixo ser de hedad de sesenta años poco mas o menos y firmo el senior juez

francisco leon carvajal

Ante mi
crispoval gutierrez
notario

[rúbricas]

Procedo cum nra de offi f. h. p. r. c. l. i. u. d. i. & c. l. i. s. u. d. i. c. a.
contra Magdalena papae f. n. d. a. de a. u. y. d. l. a. s. e. n. a. i. n. g.
de u. y. d. o. l. a. t. a. l. i.
E. L. E. u. d. e. r. s. s. 4. F.

libro de la vijera de avel q de los tomo y a jio pul q i e
 et d d e pul q an ter q e sta q con f i c a n o t e m p e r i a
 be b e s e d e l t m o d a l d i c h o p u l q t o l l e b o d i p a r t i d a s u
 a s a n a u i d e r a m o u n s o u e n a u d o d a o f e r i n o y s a u e f i
 j o y a l o t a n e l l o s i a n i f i e r q u e l d e n o d a l a t i e m a q e
 n e p i e t o d e h a z p o d e r e n l a o r a n z a y q u a d o u g r o p a l l e a s
 n e m p u e p a q u e m l o s a n t i e u s q u a n a e n l o b t e c u l i
 d i q u e l o s p u e l o b a d e l o g u e t e n o y d e a t o p e s a p l o s d e c a
 l a d a n a b e b e r e c o m o c o m p u e t e l p e r m a d i s m o s f u e r
 q d e c o g e y q u e a p r o t o h i z o y q u e d i n e g n u s a e t a
 q u e d e m q u e u n d i s i s u y o t h a m o d o j e r o n i m o a p e r d o
 s o l i t a d o q u e e t b e r i s d e l a y g l a s i a d e l s i n d i o d e d e h a d a
 l o u n i e t h a y p a r a s e b e r e q u e t a e n f e r m i d a d q u e
 s o b r e b i r o e s t p e r p e d i d a s e q u e s e e s s u s o d i d h o s b e r e
 g a r d e l a b i e n d o b e d e p a l o u n a u s a e n q u e r o p u l q
 q u e n e l d i c h o p u e u i a l e d i c e o n b e b i o t o l o b u b q
 e b e b i d o f u e e s t a q d e c l a r a c a s a d e e l d i c h o s u r t i s i
 y s u n n e x a l a d i z o l o q u e s b a y q a b e a c h i n d o r p e
 l a b o c a p a y a f a l a r o a q u a n n o a u n i j u a n t l y
 q a l o s o c h o d i a s e c u n d a s i b e b i o e t o l o b u b q l a d i c h o
 n e g a r d e e l d i c h o j e r o n i m o n u e r a d e a p t a q d e c l a r a
 l l a m a d a n a r r a p a u l a h i z o q u e t a c o n i d a g u s t a d a
 y t a n a b e r y h i z o d e l l o b f e r i d e a u n a t r o p a g e r i a
 e b n a d e l o s q u i n o s d e f u e c a y a s i n e a s m o d e a n d e
 d a b n a n e p e r d e s j u e q u e n o n e n g u e c a e g l o a
 d a a l a p a r t e d e b o r e n t e q u e l l o r a n d l a p e o e q u e s u
 s o d i d h o s h i z o c o n n u l e a n h a z e e s t o y q u e s i n e m o
 h i z o e r o n a e l l a q d e c l a r a p e c a r p o q l e d i c e o n d e
 l a d i c h o p e r d a y e l l a c o m i o d e l a y s a q a q l l e s
 p e c a d o y n u l h a c h o q u e t a c e l a n e r d e s e l l o r a m o
 q u e n e n e f r o z a n e l l a f e a t f r e 1107 b e t i f i c o s i e n d o e l 780
 y d e l l a r d o u e l s j u e q u e p r e s i n g i a d e e s t e r o n d i o r e a e o r
 s o n a q u e n h o n a e d i c h o l a t e n e u m e d i c a n a d i z o p e c a r d e a s e
 s e n p a r t e a = e o m a c a m i n o s d r o m i s l o s j u e s t e p e c a t e x b e t i s i
 f a n y o l o
 a n i t h e
 n o t a 360

12

PROCESO CONTRA JOSEPH CHICON

Transcripción:

[Proceso contra Joseph Chicon por hechicería. Año de 1584]

[f. 1]

En dies y nueve de octubre de quinientos y ochenta y quatro años vino a notiçia de mi el bachiller matheo de çepeda beneficiado del pueblo de teutlalco como en una visita del dicho pueblo que se dize tlachco estava un indio cuió nombre es joseph chicon el qual era hechizero y visto por mi el dicho bachiller para hazer averiguacion dello hize prender al dicho joseph chicon el qual paresçio ante mi y preguntandole el modo de su hechizeria lo nego de prima estança hasta que le fue mostrada una petaquilla en que estava çierta cantidad de çemilla a modo de culantro çeco cuió nombre dijo ser temecatli y preguntado que significava o que era lo que con ella hazia dijo que la tomava en brevaçe y con ella quedava borracho y estando desta suerte le paresçia que la dicha çemilla le dezia aquello que queria hazer y que rrealmente le parescia que le ablava alguna otra persona y que despues de buelto en si ponía por obra lo que en aquella borrachez le avia sido dicho lo qual siempre o las mas veses era verdad porque si le preguntava mediçinas para çurar se las mostrava y con ellas dava entera salud a los enfermos y que quando el tal enfermo era de muerte tambien le era por el dicho brevaçe descubierta y desta suerte lu[elgo] lo desenganiava y lo dejava de curar por ser su enfermedad sin remedio

Preguntado que tanto ha que usa su hechizeria y mal bibir dijo avia tres años poco mas o menos y que abra dies ocho que lo deprendio de juan gaspar indio cuñado suyo el qual se lo enseñó estando este declarante mui malo que lançava sangre por la boca y que le dijo el dicho juan gaspar tomasse aquel brevahe quera saludable para su enfermedad porque el assimismo lo avia visto tomar por medicina a indios de mexico por lo qual el lo avia hecho y visto se avia allado bien con el desde a catorçe o quinze años empeso a usar del y el demonio le engañó para que diese credito a las vanidades que alli se le rrepresentavan

Preguntado si por medio desta semilla o otra alguna o de otro genero de hechizeria ofresçia alguna cosa al demonio dijo que no mas de que las personas que yvan a pedirle fabor para que los viniese a curar le ofresçian a el alguna comida la qual comia.

despues de averles declarado el agujero porque lo hazia de noche en compañia de la persona neçessitada y preguntado si ambos a dos bevian el dicho brevahe dijo que no mas de que despues de averlo el bevido si acaso le dezia le sangrase el agujero lo hazia y en las eridas que para sangrarle le dava le ponía aquella çemilla hecha polvo para [f. iv.] aplacarle el dolor y que con estas sangrias les aplacava o quitava totalmente el mal que tenian

Preguntado si usa de algunas palabras dijo que las palabras de que usa mas a la continua son coaxoxouhic Aço titechmopaliquillis oqualaque mouhictzinco izcate aço titechmopaleuiliz auh tlacamo quen nel caotinentlamatque y que con estas palabras tomava la dicha çemilla despues de averla molido y quedava como falto de juicio y dava gritos con la fuerça de la dicha çemilla y luego pronosticava lo que le era preguntado ora fuese en negoçio de enfermedad ora en perdidas puesto que en lo de perdidas pocas veses asertava y esto declaro ser verdad em presençia de don juan perez fiscal del dicho pueblo de teutlalco y de vicente cuauhmic y de pedro elias alguacil de la iglesia del dicho pueblo los

quales firmaron aqui por no saver de firmar el dicho declarante

don juan perez

pedro helias

Ante mi

El bachiller

matheo de cepeda

[rúbricas]

En veinte y tres de octubre de quinientos y ochenta y quatro años para verificar mejor esta causa yo el bachiller matheo de cepeda hize parescer ante mi a lorenço tlilancatl el qual dijo ser cuniado del dicho joseph chicon por ser casado con una hermana sua y que por esta rrazón lo conoce

preguntado si sabe las hechicerias del dicho su cuña[do] dijo que el no se las a visto hazer mas de que save sierto ser hechicero y que por tal es tenido por que para adivinar y pronosticar en enfermedades le a visto imbiar a llamar de munchas partes y le ve llevar la dicha çemilla temecatli a la qual para sus agujeros tiene puesto coaxoxouhic y que las personas que a el se encomiendan traen ofrenda la qual ofreçen a la dicha çemilla y que si es brevaçe de pulque despues de averse la ofresçido el dicho su cuñado lo beve como si fuese cosa ofresçida a su dios y que esto haze con mucha reverençia y que no save otra cosa a causa de no tratar mucho en su casa por no llevarse vien y esta es la verdad en la qual se rretifico em presençia de los dichos fiscal alcalde y alguacil de la yglesia los quales firmaron por el

don juan perez

pedro helias

Ante mi

El bachiller

matheo de cepeda

[rúbricas]

[f. 2]

E despues de lo susodicho en veinte y quatro del dicho mes e año para mas verificación desta causa yo el dicho bachiller hize paresçer ante mi a pedro huitl vezino de palla al qual pregunte si conosçia al dicho joseph chicon y dijo que si porque le avia curado de çierta enfermedad avria como dos meses

Preguntado si save el modo que tiene en curar dijo que lo que le vido hazer es que luego que le visito tomo cantidad de çemilla que se dize temecatl y que la bevio y depues de averla bevido empeso a herrir de pies y manos y a dar bozes como hombre loco / o borracho lo qual duro poco menos de una ora y depues de buelto en çì lo sangro y espolvoreo con la dicha çemilla la herida de la sangria y le dijo que aquella çemilla dezia que con aquella sanaria y que esto hizo dos veces que lo vino a visitar y que con esto lo dejo y este declarante se sintio algo aliviado de su mal puesto que depues desto torno a rrecaer y que el dicho joseph no quiso bolverlo a visitar por lo qual entiende ser maldad la suia

Preguntado si save que el dicho joseph chicon haze alguna invocacion al demonio dijo que no save tal mas de que a oydo al proprio joseph dezir que ofresçe las cosas que por su trabajo le dan a aquella çemilla para tenerla grata y que le sea favorable en lo que le preguntare y esto es lo que save por el juramento que ante mi hizo en forma de derecho lo qual declaro em presençia de pedro elias alguaçil de la yglesia el qual lo firmo por el declarante

pedro helias

Ante mi

El bachiller
matheo de cepeda

[rúbricas]

Después de lo dicho en veinte y quatro del mes de mayo por la interposi-
 cion de la curia yo el Sr. Dn. Diego Gutierrez de Leon y de la parte de la
 parte al qual preguntado me dice al Sr. Joseph de Leon y dijo que
 si porque le avia cuidado de cierta enfermedad avia a como de otro
 Preguntado si ve el modo que tiene en curar dijo que curaba los
 es que le go que he escrito tomo cantidad de una cañilla que da el
 leoncillo y que le heve y después de averse hevia de impo a hervir de
 pias y manoj ya del Sr. como hevia de ser de otro que lo qual dize
 poco mas de una ota y después de buelto en si lo san go y se fue
 con la otra cañilla de hevia de la ser gria y le dijo que aquella
 cañilla dize que con a que de sanaria y que esto heve de ser
 heve avistado y que esto es de lo que se dice de la curia de la curia
 gadivado de si mal punto que de un de lo no avia de ser y que
 Sr. Joseph no quite de lo de avistado por el qual curia de del
 mal del alma

Preguntado si sabe que el Sr. Joseph de Leon heve alguna invocacion
 al de nombre dijo que nada sabe mas de que a ojos de otro Sr. Joseph
 de Leon que se heve de la curia que por de la curia de la curia
 de la curia para tener la curia y que heve de la curia de la curia
 que tiene y esto es lo que se heve por el juramento que ante mi heve
 heve de de la curia de la curia de la curia de la curia de la curia
 de la curia de la curia de la curia de la curia de la curia de la curia

J. Rip. hechas

Antonio

3. Las unidades de análisis en el proceso contra Magdalena Papalo

Con el fin de sistematizar la interpretación de las prácticas y los conjuros que Magdalena Papalo realizaba en su calidad de médica, he dividido las unidades de análisis en tres grupos: 1) las que tienen que ver con los procedimientos que rodean al parto, 2) las prácticas de curación y adivinación y 3) los ritos relativos al maíz y al pulque. Los conjuros en náhuatl se presentan con las normas ortográficas que permiten su interpretación.

3.1. Procedimientos relativos al parto

1ª Cuando Magdalena Papalo es llamada para atender el parto de una mujer, coloca las manos en el cuerpo de la paciente y recita un conjuro: "Nehuatl, Noxomoco, nicipactonal. Tlaxihualhuian ihuan mamacuiltonaleque. Matlalcueye, xic-hualtocati. Ma iciuhca, ma huallauh in teutl imacehualtzin itlachihualtzin."

2ª Hace una preparación de tabaco que da a beber a la mujer a punto de parir y pronuncia una invocación: "Ye ompa mohuica Chicomóztoc Quimochialiticate in mamacuiltonaleque."

3ª La médica se dirige al fuego, invocándolo: "¿Tle ticmati, in tinahuia catli, huehuetzin? Ticmochieltica tlacamacehualli."

4ª Si el niño no puede nacer por estar mal colocado, la partera considera que el problema puede deberse a dos causas: que la mujer sea avara o que haya cometido adulterio. En el primer caso, ata un poco de maíz y sal en el huipil de la madre; en el segundo, debe hacer que la mujer confiese con quién y en cuántas ocasiones tuvo relaciones sexuales. Así, la mujer logra dar a luz.

5ª Después de que el niño nace, la partera procede a colocar junto con los parientes una ofrenda de tamales, gallina guisada y pulque. Una parte de la ofrenda se coloca hacia el oriente, otra junto al fuego que está cercano a la madre, y finalmente en el sitio donde habrá de ser bañado el recién nacido. Junto al fuego se derrama el pulque a manera de ofrenda, al tiempo que la médica recita un conjuro: "In tinahuacatl, timilintica, teteu innan, [te]teu inta, ¿tle ticmati? Otitechmomaqui[li] in tlacamacehualli."¹⁰

6ª Al cumplirse cinco días del parto, la médica toma al recién nacido del lado de la madre llevando unos ocotes encendidos de pino o de árbol de copal para que con ello no se le tuerzan los ojos al niño. En el patio de la casa y delante del fuego encendido baña a la criatura, recitando un conjuro: "Nican noconhuica in tlacamacehualli in tehuatl, titlaltecuiltli, tezcatl ixayac pupuca timanic, taquetztinami. Nia[uh] uncan nicnamictiti in temoxtili, in ehecatl." Luego le da nombre conforme al rito antiguo.

3.2. Prácticas curativas y adivinatorias

1ª Magdalena Papalo cura a los niños de algunas enfermedades. La forma en que lo hace es utilizando cierto tipo de medidas hechas con su mano en el brazo izquierdo del niño, yendo desde el codo a la mano de éste; por estas medidas logra saber si el niño ha de morir o si podrá sanar, y qué tipo de medicina debe aplicar dependiendo de la enfermedad. Al tiempo que hace esto recita un conjuro: "Tla xihualhuian, macuiltonaleque. Xoconehcocan in Xochicuahuatl."

¹⁰ En el proceso, esta ceremonia es narrada por la partera después de describir el baño ritual al recién nacido, aunque especifica que las ofrendas se depositan antes de dar el nombre al niño. Por tal razón y con el objeto de unificar la interpretación de los procedimientos y conjuros, se ha invertido el orden que tienen en el manuscrito los procedimientos 5ª y 6ª.

Ruega por su salud y le aplica las hierbas convenientes al caso.

2ª Si el niño está enfermo de melancolía y tristeza, Magdalena Papalo sabe, por lo que aprendió de su madre y de sus antepasados, que es debido a que alguna o algunas personas aborrecen o quieren mal a la criatura. Para curarla, toma y divide algodón en copitos al tiempo que dice un conjuro: "¡Tle ayatle quichihuaco! Itlacauh, iyellelli ma quiza, ma uhyaquix. Nican inemian; cuitlapan, tlazolpan inemian. Ma quitocan inan ohtlipatlahuac, ohtlimaxalihuac. ¡Tla oconcahuati!". Después de mojarlos en agua, los pasa por las palmas de las manos, las coyunturas de los brazos, las plantas de los pies, las rodillas, el pecho, la cabeza, la espalda y la boca del niño, y hace que los que ahí se encuentren escupan en esos algodones. Luego los vacía en un recipiente de barro o de calabaza, que lleva fuera de la casa para arrojarlos en alguna encrucijada o donde los caminos se bifurquen. Hecha esta curación el niño sana.

3ª Tomando el ololihqui, la maga logró adivinar cómo la enfermedad que tenía su hijo Gerónimo había sido causada por el pulque que bebió, que provenía de unos indios que quisieron vengarse de él. Gerónimo arrojó por la boca una paja larga llamada covomizacatl, recuperando la salud.

3.3. Ceremonias relativas al maíz y al pulque

1ª Ocho días después de haber realizado alguna curación, Magdalena Papalo hace una ofrenda de comida guisada, tamales, copal y pulque a la troje de maíz que tiene en una de las esquinas de su casa, colocando la comida delante de la troje y derramando luego el pulque. También deposita esta ofrenda ante una imagen de San Juan que tiene colgada hacia la parte del oriente nombrada tlapco, "el lugar de la luz".

2ª Cuando los magueyes florecen para que de ellos se haga el pulque, Magdalena Papalo toma la primicia del aguamiel y el pulque antes de que cualquiera lo beba. Lo lleva al patio de su casa y ahí lo derrama a manera de ofrenda y sacrificio en honor al Señor de la Tierra, llamado por los antiguos Tlaltecuhltli, a quien siempre se le ofrece el primer vino y fruto que se cosecha. El dios cuida la crianza del maguey, preservándolo del gusano y de las cosas que lo pueden secar.

4. Las unidades de análisis en el proceso contra Joseph Chicon

En el caso de Joseph Chicon divido las unidades de análisis en dos grupos: 1) los procedimientos de adivinación y 2) las prácticas curativas.

4.1. Los procedimientos de adivinación

1ª Antes de realizar alguna curación, Joseph Chicon usa una semilla llamada temécatl o coaxoxóhuic molida y preparada en una bebida. Mientras hace esto recita un conjuro: "Coaxoxóhuic, azo titechmopahquiliz. Ohualaque mohuictzinco. Izcate. Azo titechmopalehuiliz. Auh tlacamo, iquen nel!, ca otinentlamatque." Después la toma y queda embriagado. En este estado la semilla le habla y le dice lo que necesita saber para curar al enfermo.

2ª El mago toma también el temécatl para adivinar sobre cosas perdidas que le piden encuentre.

4.2. Las prácticas curativas

1ª Algunas veces el temécatl le indica al médico que debe aplicar sangrías al enfermo. Luego que las hace, aplica sobre las heridas la semilla hecha polvo para mitigar el dolor o para curar por completo la enfermedad.

CAPITULO IV

LA MAGIA Y LA RELIGION A TRAVES DE LOS DOCUMENTOS

Cómo conseguían esos individuos oscuros y tímidos superar los asombrosos obstáculos a que se enfrentaban día tras día sigue siendo misterioso para mí aun hoy. El caso es que con ellos viaja por los caminos que conducen de la aldea al pueblo y del pueblo a la ciudad; con ellos escuché las canciones de gente sencilla, los cuentos de hombres de edad avanzada, las oraciones de los devotos, las advertencias de los gurus, las leyendas de los narradores, la música de los intérpretes callejeros, los gemidos de las plañideras. Por sus ojos vi la

desolación descargada sobre un gran pueblo. Pero también vi que hay cualidades que sobreviven a la mayor desolación. En sus rostros, mientras relataban sus experiencias, vi reflejadas la gentileza, la humanidad, la reverencia, la devoción, la fe, la veracidad y la integridad de esos millones de personas cuyo destino nos confunde, perturba e inquieta. Mueren como moscas y vuelven a nacer; crecen y se multiplican; ofrecen rezos y sacrificios, no se resisten, y, sin embargo, ningún demonio extranjero puede erradicarlos del suelo que alimentan con sus agotados cadáveres.

Acerca del pueblo hindú.

Henry Miller,
Sexus. La cruxifixión rosada I.

1. Dos magos terapeutas del siglo XVI

En la religión mesoamericana los dioses establecen una relación directa con los hombres. Se cree, se reconoce, se percibe una incesante presencia de lo sobrenatural en el mundo, porque, como ha sido señalado, el mundo de lo sagrado no se encuentra separado de lo profano, no existe disociación entre lo divino y lo humano. En su vida práctica, en su quehacer cotidiano, el hombre de Mesoamérica vive con la presencia de lo divino, de lo sobrenatural, todo el tiempo.

Muchas de estas creencias y del ceremonial mágico que las acompañan forman parte de la religiosidad indígena colonial, y pueden verse expresadas en el pensamiento y la práctica de médicos nahuas como Magdalena Papalo y Joseph Chicon.

Por tal razón, en el presente capítulo hago un estudio comparativo a través de unidades de análisis específicas, entre los procedimientos y conjuros mágicos utilizados por los dos médicos, y aquellos que registraron varios religiosos de los siglos XVI y XVII. He considerado, principalmente, las obras de Fray Bernardino de Sahagún, Pedro Ponce, Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna.

Como se sabe, estos autores recabaron información sobre la cultura de los antiguos mexicanos. Es de notar que las creencias religiosas y las prácticas mágicas registradas en los dos casos ahora presentados, se ubican temporalmente justo entre las informaciones recopiladas por Sahagún en su Historia, terminada en 1577, y las de los otros tres religiosos. Lo notable estriba en que partiendo del año en el que los dos médicos son juzgados, 1584, al tiempo en que Ruiz de Alarcón termina su Tratado, en 1629, y Serna su Manual, en 1656, han transcurrido 45 y 72 años respectivamente.¹ Como se

¹ No se conoce la fecha en que Pedro Ponce terminó su Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad. Angel María Garibay registra el año de 1569, lo cual es inexacto,

demostrará más adelante, las semejanzas entre la información contenida en los procesos que se presentan y los casos que registran los autores que escriben durante el siglo XVII, hablan de una tradición mágico-religiosa que permanece, en muchos aspectos, casi inalterable durante el primer siglo de vida colonial y aún durante los periodos siguientes.

1.1. La magia

Es difícil intentar un acercamiento comprensivo al estudio de las acciones de estos médicos nahuas si las creencias y los procedimientos mágicos que utilizan son considerados como productos de un proceso de pensamiento no racional.² Independientemente de que las premisas utilizadas sean válidas o no, verdaderas o falsas, el pensamiento y las acciones mágicas de los antiguos mexicanos no pueden ser consideradas irracionales, porque se fundamentan en construcciones lógicas. De tal forma, es posible reconocer la racionalidad de la magia aunque no se crea en las premisas de las que deriva o en las conclusiones a las que conduce.³

Sin embargo, reconocer simplemente la racionalidad de la magia mesoamericana no garantiza que se logre un acercamiento a los sistemas de pensamiento creados por esos pueblos. Por

pues Ponce fue beneficiado de Zumpahuacán -lugar de donde provienen sus informes-, entre los años 1571 y 1626. Es muy probable que Ponce haya escrito su Breve relación aún corriendo el siglo XVI, sin embargo, le antecede en mucho la obra de Fray Bernardino de Sahagún, quien en 1558 inició los trabajos de investigación que darían cuerpo a su magna Historia, terminada hacia el año 1577.

2 Gonzalo Aguirre Beltrán analiza la polémica entre los especialistas en el sentido de considerar el "pensamiento primitivo" como lógico o prelógico. Véase Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial, 257.

3 Alfredo López Austin discute todo lo referente a la lógica de la magia estudiando, particularmente, el pensamiento y la práctica de los magos de la Mesoamérica prehispánica y del México colonial. Véase Tres recetas para un aprendiz de mago.

esta razón, "el estudio de los sistemas mágicos debe hacerse a partir del conocimiento histórico de las sociedades que los han creado y usado, ya que sólo desde el enfoque histórico global pueden entenderse su congruencia y su lógica."⁴ La religión y la magia prehispánica poseen una particular orientación, una lógica propia que sólo puede ser comprendida ubicándola en la estructura material y espiritual del mundo nahua.

La idea de explicar los procedimientos mágicos utilizados por Magdalena Papalo y Joseph Chicon, parte del postulado que considera como un hecho que son acciones lógicas. Entre los antiguos mexicanos la práctica de la magia responde a un sistema de pensamiento estructurado como una totalidad, que permite al operante incidir sobre elementos de naturaleza divina o humana, o aun modificarlos, siempre que se posea el control de una o varias de sus partes y se actúe sobre ellas realizando también cambios en su conjunto.⁵

Según las creencias de los antiguos mexicanos, en el mundo todo lo existente contiene elementos invisibles y divinos. La misma naturaleza humana posee una porción de divinidad que permite la vida y la actividad del hombre sobre la tierra, y son estos elementos los que también caracterizan y conforman su personalidad. El hombre posee componentes divinos, está conformado por almas que permanecen en él mientras vive, otras que salen y entran de su cuerpo o que se encuentran en animales, y que al morir, sirven a los dioses o se integran al universo.

El hombre debe cuidar de mantener el equilibrio entre las fuerzas que viven dentro de su cuerpo y estar en buenos términos con las externas, porque en esta peligrosa mezcla entre los poderes divinos y humanos, los dioses y los seres

⁴ *Ibid*, 10.

⁵ Alfredo López Austin, *Tres recetas...*, 2. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, 215. Aguirre Beltran, *Medicina...*, 257.

invisibles buscan fortalecerse con la energía de la que carecen, pueden penetrar a un individuo y causarle daño.

1.2. Los magos

En algunos momentos de su vida los seres humanos pueden traspasar la barrera de su propia naturaleza y entrar en contacto con lo invisible, o bien, introducirse en los espacios divinos. En determinadas ocasiones, voluntaria o involuntariamente, la porción invisible y divina de cada hombre puede salir de su cuerpo durante los sueños, el orgasmo, los accidentes, por el efecto de sicotrópicos o al pasar por algún lugar dominado por fuerzas sobrenaturales. Estas experiencias, comunes a todos los hombres, adquieren cualidades distintas en el mago, para quien el contacto y el manejo de lo sobrenatural requiere de ciertas habilidades especiales. El mago es el único capacitado para manejar las fuertes y peligrosas energías que emanan de los dioses y los seres invisibles. Tiene el saber y el valor de enfrentarlos. Busca conjurar sus poderes, dialoga y suplica, puede negociar o intercambiar; pero también puede enfrentarse, imprecicar y exigir hasta conseguir que otorguen lo que pretende de ellos.

En el México prehispánico, las formas en que determinados individuos lograban adquirir poderes sobrenaturales no eran simples. Los dioses elegían a quienes debían ejercer el oficio de magos y adivinos, a los que mostraban señales de esa elección. Los defectos físicos, relacionados con el dios Tezcatlipoca, eran una señal divina para que un individuo se convirtiera en mago. Apariciones de seres del otro mundo, estar próximo a morir, perder sangre o sufrir la agonía de una enfermedad, eran formas por las que el individuo podía ser designado para el oficio mágico. Hay evidencias de que los padres enseñaban a sus hijos las técnicas, los cantos y los conjuros, lo que significa que la práctica mágica también se heredaba. Por otro lado, los individuos nacidos en un día

propicio debían, con mayor razón, dedicarse a la magia.⁶ Pero no bastaba sólo la elección divina, había que pasar después por el rigor de las penitencias y el aprendizaje necesarios para tener acceso al manejo de lo invisible.⁷

En el México antiguo los sacerdotes y los magos se reconocían como hombres apartados del vivir común. La dura vida de quienes estaban dedicados al oficio mágico hacía que fueran respetados y aun venerados por todos. Se consideraba una obligación servirlos y favorecerlos en todas sus necesidades, pues eran seres cercanos a lo divino "que todo lo sabían, y lo veían todo".⁸

Alfredo López Austin señala que no existía una separación tajante entre unos magos y otros. Los nombres que se les asignaban correspondían al tipo de actividad que realizaban y no a sus capacidades específicas. Hombres con poderes sobrenaturales podían tener varias funciones. Por ejemplo, un médico podía ser también dominador de nubes o lector de libros sagrados y a su vez ser un hechicero; podía curar pero también causar daño.⁹

6 Por ejemplo, los magos que usaban sus poderes para dañar a la gente robando y haciendo maleficios habían nacido en el signo Uno Viento, bajo los auspicios de Quetzalcóatl. Sobre las actividades de éstos y otros magos véase a López Austin, "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl"; Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, 412-415 y "Los temacpalitotique. Profanadores, brujos, ladrones y violadores", 102-103.

7 Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en Pedro Ponce y otros, El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México, 389. López Austin, Cuerpo humano..., 412-415.

8 De la Serna, "Manual de ministros...", 389.

9 López Austin, "Cuarenta clases de magos...", 87. Andrés Mixcóatl, un hombre-dios colonial procesado por la Inquisición episcopal en 1537, era curandero, practicaba el tlapoualli (adivinanza con granos de maíz) y era dominador de las nubes y los elementos. Martín Océlotl, otro hombre-dios, era un hábil mago, curandero y adivino, que también fue enjuiciado por el Tribunal en la misma época. Véase de Serge Gruzinski, El poder sin límites. cuatro respuestas indígenas a la dominación española, 45-77.

Todos los hombres podían tener acceso a las experiencias sobrenaturales, al contacto con lo sagrado, pero el mago poseía la capacidad de dirigir su trance y elegir los sitios de destino, viajando con el espíritu para trasladarse a otros espacios y tiempos, moradas de los dioses y los muertos. El mago, en el México antiguo, lograba ejercer de manera voluntaria el desprendimiento de su parte invisible. Durante esos estados excepcionales adquiría poderes sobrenaturales y vivía experiencias distintas a las ordinarias.

Los magos, al trasladarse a un espacio y tiempo diferentes del mundano, lograban el dominio sobre la totalidad de su propio tiempo en la tierra. Es decir, conocían su propio pasado, dominaban su presente y podían ver su futuro. Sólo así lograban reunir el conocimiento y el poder suficientes para interpretar los designios de los dioses, poseer parte de esa divinidad e incidir de manera positiva o negativa en el acontecer del mundo de los hombres.¹⁰

1.3. La medicina

La medicina indígena no puede estudiarse de manera aislada ni fuera de la cultura que la creó, y para conocerla es necesario preguntarse también por la naturaleza del medio cultural al que pertenece. Las fuentes refieren la existencia de cuestiones médicas avanzadas y de un notable conocimiento de la herbolaria entre los antiguos nahuas. Conocer los rituales mágicos, los dioses y espíritus invocados; a la vez que identificar los procedimientos curativos y los remedios aplicados, servirá para explicar también el sentido y los motivos por los que eran utilizados.¹¹ Todo esto debe

¹⁰ López Austin, Los mitos..., 81.

¹¹ De acuerdo al análisis de Viesca Treviño en "Reflexiones epistemológicas en torno a la medicina náhuatl", 213-227.

considerarse, no simplemente con el fin de identificar los antiguos métodos de curación sino, principalmente, para conocer cuáles eran las creencias religiosas y los procedimientos mágicos utilizados en la práctica médica dentro del panorama de la cultura náhuatl.¹² Necesariamente, el estudio de la medicina náhuatl precisa de "un enfoque totalizador del fenómeno conceptual que permita ver las interrelaciones del proceso práctico-empírico, las ideas teóricas rectoras y las actuaciones mágicas y religiosas".¹³

Entre los antiguos nahuas las ideas religiosas y mágicas se entrelazaban con los conocimientos empíricos. Esto nos hace pensar, en una noción de medicina basada en una profunda observación de fenómenos naturales, que a su vez es el punto de partida de complejas elaboraciones intelectuales. Las creencias religiosas y las prácticas mágicas en torno a la medicina son un claro ejemplo de esta particular forma de abordar y traducir la relación del hombre con la naturaleza en el México antiguo.

La presencia de lo sobrenatural en la terapéutica indígena se revela en las creencias sobre el origen de los padecimientos. Se pensaba que algunas enfermedades del cuerpo se derivaban de enfermedades del alma o de la intervención de fuerzas imperceptibles. Para mantener la salud era necesario cuidar y regular las relaciones con los dioses y con los

12 Hasta hace poco tiempo el interés por la medicina náhuatl se dirigía solamente al estudio de los métodos terapéuticos y la naturaleza de los fármacos utilizados, mientras que las creencias y los conceptos en que se basaba la práctica médica, los procedimientos o los beneficios que se buscaba obtener de ella habían sido muy poco investigados. Por fortuna, esto ha cambiado en los últimos años. Un estudio completo es el de Bernardo R. Ortiz de Montellano, Aztec medicine, health and nutrition; también las aportaciones de López Austin, Textos de medicina náhuatl y Cuerpo humano... Véase lo que dice sobre estos temas Carlos Viesca Treviño en su artículo "Posibilidades para abordar el estudio de la medicina náhuatl", 295-314; del mismo autor; una revisión general en Medicina prehispánica de México. El conocimiento médico de los nahuas.

13 López Austin, "Conjureros médicos de los nahuas".

hombres. El descuido de los hábitos personales o los excesos a los que se sometiera el cuerpo, podían provocar un desequilibrio del organismo que se traduciría en enfermedad.¹⁴ Esto explica por qué la medicina y la religión se entrelazan en el pensamiento de los antiguos mexicanos.

Para los mesoamericanos, las fuerzas invisibles sobre las que el individuo común no tenía control alguno también podían ser causantes de trastornos y enfermedades. Como productores originales de las enfermedades, los dioses-fuerzas tenían dominio sobre la salud del individuo. El padecimiento podía originarse por la penetración de fuerzas dañinas que sustraían o alteraban las energías vitales de la persona, rompiendo el equilibrio de sus componentes orgánicos. Cuando un dios se convertía en intruso del cuerpo de un hombre agregaba a la personalidad de éste una fuerza extraña a su naturaleza mortal, lo que provocaba una terrible alteración en el funcionamiento del organismo del individuo.¹⁵

También se consideraba que los padecimientos eran un castigo que las divinidades imponían ante el quebrantamiento de diversos preceptos: el incumplimiento de un mandato o de un deber religioso, los delitos o las relaciones sexuales en días prohibidos, por mencionar algunos casos.

Debido a la creencia de que la penetración de una enfermedad en el cuerpo tenía su origen en una intervención divina, cada padecimiento se atribuía a un dios. Las epidemias y calamidades eran provocadas por el terrible dios Tezcatlipoca. Tláloc era el causante de las enfermedades de la piel, la lepra, las úlceras o la hidropesía. A Xipe Tótec se le relacionaba con las afecciones de los ojos, mientras

14 López Austin, "Cosmovisión y salud entre los mexicanos", en Fernando Martínez Cortés, (coord. gral.), Historia general de la medicina en México. México antiguo, vol. I, 110.

15 Aguirre Beltrán, Medicina..., 221-222. Fuerzas frías provenientes del mundo de los muertos provocaban los padecimientos. Entre los nahuas, la enfermedad se expresaba en forma metafórica como "el viento, el descendimiento" y se asociaba al dios Nahui Ehécatl "Cuatro Viento". López Austin, "Sinonimias", 22-24.

que las enfermedades venéreas eran atribuidas a Xochipilli. De tal forma que para curar, es decir, para recuperar el equilibrio original, los médicos nahuas debían dirigir sus plegarias al dios o a los dioses que provocaran esos males.¹⁶

Por otra parte, el poder mágico y el continuo contacto que los médicos y los hechiceros establecían con lo sobrenatural, los convertía también en agentes causantes de enfermedades y maloficios.

Algunos males tenían un origen profano. Tal era el caso de las heridas, torceduras, contusiones y fracturas, o de las mordeduras de serpientes y las picaduras de animales ponzoñosos.¹⁷

El diagnóstico de la enfermedad por los médicos nahuas dependía entonces, básicamente, de reconocer si el origen del padecimiento era divino, humano o natural. Descubrir la ofensa o la causa que había determinado que se actuara perjudicando al individuo con un padecimiento, servía para determinar quién lo había provocado y la forma en que debía eliminarse el daño causado.¹⁸

Si se consideraba que la enfermedad había sido producida por seres sobrenaturales, los magos terapeutas los invocaban a través de complicados mecanismos mágicos para indagar las intenciones que tenían con el enfermo y obtener el perdón de las ofensas por medio de un rito propiciatorio. Los dioses eran considerados causantes de enfermedades pero a su vez estaban asociados a las prácticas curativas de los padecimientos, por lo tanto, había que identificar a la deidad ofendida para determinar el modo de tratar el padecimiento. Cuando se lograba el diagnóstico de la

16 Fray Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de Nueva España, lib. 1º, cap. XVIII y cap. XXI, vol. 1, 55 y 60-61. También, Bernardo R. Ortiz de Montellano. "Los principios rectores de la medicina entre los mexicas. Etiología, diagnóstico y pronóstico", en Historia general de la medicina..., vol. I, 159.

17 Ortiz de Montellano, "Los principios rectores...", 165-166.

18 López Austin, Cuerpo humano..., 34 y 402-406.

enfermedad, junto con la curación del individuo también debía satisfacerse el pedido de la divinidad por la ofensa infligida.¹⁹ Puede reconocerse así un complejo dual, pues los dioses provocaban la enfermedad pero también podían restituir la salud al individuo. De tal manera que, junto a la pacificación de fuerzas sobrenaturales, se aplicaba el remedio al padecimiento. Si por el contrario, se descubría que el causante de la enfermedad era un brujo, se le confrontaba con magia hasta conseguir que eliminara el daño que hubiera provocado.

Aunque se pensara que una divinidad, los seres invisibles o los magos eran los causantes de los padecimientos físicos, esto no significa que no existiera una observación de la naturaleza y del cuerpo humano y sus reacciones. La medicina náhuatl tenía explicaciones empíricas acerca de las causas de las enfermedades y de la aplicación de tratamientos médicos para combatir las. Esto permitió a los nahuas desarrollar una actitud etiológica con respecto a los padecimientos, logrando diagnósticos exactos con base en los síntomas y la historia del paciente.²⁰

Revestidos de rituales mágicos o sin ellos, lo cierto es que los métodos de curación antiguos no se caracterizaban por su simpleza. Se poseía un sólido conocimiento de los medicamentos aplicados, ya fueran simples o compuestos, provenientes de vegetales, animales o minerales. Se contaba con una gran experiencia en las calidades y virtudes de los productos naturales, de tal forma que se reconocía con exactitud aquellos que podían ser aprovechados y usados para curar, de los que eran dañinos para el cuerpo humano al grado de causar la muerte.²¹

Una de las formas que se empleaba en la antigüedad para lograr la separación voluntaria del espíritu era la ingestión

19 Aguirre Beltrán, Medicina..., 43.

20 López Austin, Textos..., 32-33. También, Ortiz de Montellano. "Los principios rectores...", 169-170.

21 López Austin, Tres recetas..., 18; Sahagún, Historia general..., lib. 10^a, cap. XXIX, vol. 2, 652.

de plantas sicotrópicas o bebidas sagradas. Las plantas son consideradas divinas porque en ellas residen deidades o fuerzas sobrenaturales que pasan a formar parte del hombre al momento que las ingiere, "sacralizándolo y dotándolo de poderes sobrehumanos para vincularse con los dioses y penetrar en los espacios sagrados".²²

Como se ha mencionado, para conocer la causa de una enfermedad se investigaba su naturaleza. Si se descubría que el padecimiento era provocado por un dios se utilizaban fórmulas y conjuros para conseguir el remedio. Las plantas sagradas (como el ololiuqui, el peyote o el tabaco) se ingerían, por lo común, como un método adivinatorio para determinar si la enfermedad era causada por un hechicero y también para localizar objetos perdidos.

Por lo anterior, es posible concluir que en la medicina náhuatl se conjuntaron el empirismo, la magia y la religión para dar por resultado un sistema congruente, parte integral de la cultura que le dio origen.²³

La medicina mesoamericana, fue valorada por los europeos solo en algunos aspectos. Cronistas, religiosos y observadores europeos hicieron descripciones minuciosas de la variedad de plantas curativas, del conocimiento sobre el origen de las enfermedades y de los tratamientos médicos aplicados. Hubo gran interés por conocer las propiedades de las plantas medicinales y los métodos de curación de los médicos indios.²⁴ Sin embargo, éstos no siempre se comprendieron y así, la terapéutica indígena fue rechazada por muchos europeos debido a las creencias mágico-religiosas concentradas en su ejercicio. El Santo Oficio se encargó de

²² Mercedes de la Garza, Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya, 17-18.

²³ Como lo señala un especialista en medicina prehispánica: "Definitivamente, no es el ser científicos lo que da su legitimidad a medicinas como la náhuatl, sino su racionalidad y congruencia con el resto de las manifestaciones de la propia cultura". Carlos Viesca Treviño, "Prevención y terapéuticas mexicas", en Historia general de la medicina..., vol. I, 202.

reprimir y perseguir a quienes se sirvieran de prácticas médicas indígenas que, acosadas, lograron subsistir a través de una nueva reinterpretación. A partir de entonces no existió ya una escuela de medicina indígena y el curandero, que vino a sustituir al viejo ticitl, "se forma de diversas maneras", aunque predominaban los conocimientos y las técnicas debidas a la sabiduría náhuatl.²⁵

Fue así como la competencia española, la diferencia de técnicas curativas y la merma de población influyeron para que disminuyera el status, el número y la efectividad de los practicantes nativos. Hubo intentos de organizar la medicina en Nueva España, controlando no sólo a los médicos españoles sino también a los médicos y parteras indios, pero a diferencia de lo que sucedió en las grandes ciudades, existió muy poco control en la mayoría de los pueblos donde, de manera importante, como se comprobará, los métodos de curación antiguos subsistieron.

Los médicos nahuas coloniales poseían, al igual que sus antecesores prehispánicos, conocimientos exactos sobre el uso de medicamentos específicos y sus prácticas terapéuticas incluían de manera preponderante elementos mágicos. El cristianismo también penetró en las prácticas médicas y

24 Inclusive, existió una cátedra de medicina indígena en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco impartida por médicos indígenas. Sobre los estudiosos europeos que viajaron a la Nueva España y los tratados de medicina elaborados durante la época colonial, puede verse de Elias Trabulse, Historia de la ciencia en México. Estudios y textos, siglo XVI. También a Fernando Martínez Cortés, (coord. gral.), Historia general de la medicina en México. Medicina novohispana, siglo XVI, vol. II.

25 Así lo señala Aguirre Beltrán, quien también habla de las importantes aportaciones de la ciencia cristiana y la magia africana en la práctica terapéutica de indios, mestizos, negros y mulatos durante la Colonia. Medicina..., 81-82. Véase también de Carlos Viesca Treviño "Los médicos indígenas frente a la medicina europea", 132-151 y de Noemí Quezada, "El curandero colonial, representante de una mezcla de culturas", 313-327; en Fernando Martínez Cortés, (coord. gral.), Historia general de la medicina..., vol. II.

algunas fórmulas católicas se usaban conjuntamente con las formas nativas de curaciones.²⁶

Después de la Conquista no sólo los dioses o las fuerzas imperceptibles son productores de las enfermedades, también pasan a serlo el Demonio o los santos. Las enfermedades se siguen considerando formas del castigo divino, porque en cierta medida la visión indígena se refuerza con las ideas cristianas que relacionan el pecado con la enfermedad. Sin embargo, la concepción indígena difiere del cristianismo en el significado que se da a los agentes productores de los padecimientos. El estrecho contacto que en la visión prehispánica tienen los seres humanos con los dioses, hace a estos últimos partícipes de lo bueno y lo malo; causan daño pero también benefician, dan enfermedad y también salud. En el cristianismo el Demonio es causa y agente de todo mal, es quien provoca el pecado y la enfermedad.

Según las creencias indígenas los magos terapeutas en sus viajes a regiones sobrenaturales pueden comunicarse con los dioses y conocer las causas de las enfermedades o las respuestas a todo aquello que se les consulta. Para el cristianismo esto es obra del Demonio, con quien se creía que establecían un pacto aquellos que buscaban adquirir fuerzas sobrenaturales para obtener la facultad de curar o de dañar, el poder sobre la vida y la muerte. Los médicos "pretenden persuadir que son consumados en el saber, pues dan a entender que conocen lo ausente, y preuienen lo de venidero, lo qual podra ser se lo reuele el demonio, que puede por ciencia, y conjetura preuenir muchos futuros", según lo refiere Hernando Ruiz de Alarcón.²⁷

²⁶ Al respecto véase a Richard Andrews y Ross Hassig en, Hernando Ruiz de Alarcón, Treatise on the heathen superstitions that today live among the indians native to this New Spain, 1629, 22-23

²⁷ Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España", en Pedro Ponce y otros, El alma encantada, 132.

Después de la Conquista, se conserva la práctica médica tradicional con una gran variedad de técnicas y elementos antiguos. Fray Diego Durán denuncia que los nuevos conversos no podrían convertirse realmente al cristianismo hasta no borrarles todos los rastros de paganismo porque "todo el tiempo que les dure en la memoria han de acudir a ello, como lo hacen cuando algunos se ven enfermos o en alguna necesidad, que juntamente con llamar a Dios acuden a los hechiceros y médicos burladores y a las supersticiones e idolatrías y agüeros de sus antepasados".²⁸

1.4. Los médicos

Magdalena Papalo y Joseph Chicon son dos magos con el oficio de médicos. Durante el interrogatorio, una de las testigos dice de Magdalena Papalo que: "lo que save es que la dicha su suegra es medica a quien ellos llaman ticiti". Mientras que a Joseph Chicon se le designa como hechicero.

En el mundo antiguo los magos y adivinadores populares muchas veces tenían funciones similares a los sacerdotes y los magos estatales. Pero hay que mencionar que no todos los que estaban dedicados a la práctica mágica pertenecían a los grupos en el poder, razón por la cual, se dedicaban profesionalmente a realizar trabajos para la gente del pueblo. Magos como Magdalena Papalo y Joseph Chicon, estaban dedicados a trabajos que tenían que ver con asuntos cotidianos.

Al ticiti se le ha dado el significado de médico, partera, sabio, adivino y también el de brujo o hechicero.²⁹ Sin embargo, el ticiti o tepatiani es realmente un médico, independientemente de que los medios que utilice para la

²⁸ Fray Diego Durán, Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme, 5.

²⁹ Rémi Simeón, Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, 547. Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado...", trat. 6^a, cap. I, 195.

práctica de su profesión sean empíricos o mágicos. Puede usar, por ejemplo, junto a la medicina, el recitado de conjuros mágicos como parte integral de los tratamientos terapéuticos.

El médico se encontraba bajo la protección del signo Uno Casa: "Todos los médicos y las parteras eran muy devotos deste signo, y en sus casas le hacían sacrificios y ofrendas."³⁰ Las fiestas de los médicos se realizaban durante el mes llamado Ochpaniztli, en honor a la diosa Toci "Nuestra Abuela", "diosa de las medicinas y de las yerbas medicinales. Adorábanla los médicos y los cirujanos y los sangradores". En ella se celebraba a la "Madre de los Dioses" y "era fiesta de las parteras, medicas, sortilegas, hechizeras, y embaydoras".³¹

Los conocimientos médicos eran transmitidos por los ancianos desde temprana edad hasta que el aprendiz podía convertirse en ticitl. Algunos ticitl (médicos, plural de ticitl) prehispánicos y coloniales habían adquirido la calidad de magos terapeutas a través de experiencias sobrenaturales en las que un dios, un santo o los ángeles les daban la gracia de curar y los instrumentos para hacerlo "...á vnos las ventosas, á otros la lanzeta, á otros las yerbas, y medicinas, que auinan de aplicar el Peyote, el ololihqui, el Estaphiate, y otras yerbas".³²

Magdalena Papalo ha recibido el oficio por herencia pues afirma que "quando la llaman para que ayude a parir alguna

30 Sahagún, Historia general..., lib. 4^a, cap. XXVII, vol. 1, 263.

31 Ibid., vol. 1, lib. 1^a, cap. VIII, 40 y lib. 2^a, cap. X-XI, 90-91. También De la Serna, "Manual de ministros...", 357. La diosa Toci forma parte del complejo divino de fertilidad agrícola relacionado con Teteoinnan "Madre de los Dioses". Otras advocaciones de la Diosa Madre son: Tlazólteotl, Quilaztli, Xochiquétzal, Temazcalteci, Yoalticiti, Tzapotlatenan, Tlaelcuani e Ilamatecutli, todas ellas diosas terrestres. Jacques Soustelle, El universo de los aztecas, 122. López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 302-303 y 350. Doris Heyden, Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico, 36.

32 De la Serna, "Manual de ministros...", 302-303.

muger questa de parto...dize las palabras que su madre le enseño que tambien era partera". Y sobre sus conocimientos médicos señala que los "aprendio de su madre y antepasados".

El caso de Joseph Chicon es distinto. 18 años atrás un cuñado suyo le enseña el oficio médico después de haber estado tan gravemente enfermo "que lançava sangre por la boca", iniciando sus actividades tres años antes de ser descubierto por la justicia ordinaria. La experiencia mágica producto de la pérdida de sangre y la agonía de su enfermedad, quizá pusieron de manifiesto la elección que los dioses hacian de él para que se convirtiera en mago. Sin embargo, pasan 15 años para que comience a ejercer el oficio mágico-terapéutico; probablemente tuvo que prepararse largo tiempo hasta lograr el aprendizaje que le permitiera ejercer el control necesario sobre las fuerzas de lo sagrado.

Mientras un hombre podía començar el ejercicio de la medicina cuando su aprendizaje culminara, las mujeres, en cambio, no iniciaban sus actividades médicas hasta después de la menopausia.³³ Magdalena Papalo es descrita como "una yndia bieja biuda" y ella misma "dixo ser de hedad de sesenta años poco mas o menos".³⁴

Las fuentes señalan que en la época prehispánica existió una especialización médica. Hay nombres específicos para cada médico dependiendo de los procedimientos que utiliza. Las parteras eran reconocidas por su importante función. También eran muy estimados los médicos conocedores de hierbas

33 Aguirre Beltran señala que el tardío inicio de actividades de las mujeres titici, tiene como finalidad evitar la "impureza" debida a partos y menstruaciones. Medicina..., 39. Para los antiguos nahuas la menstruación no se designa etimológicamente como impureza, sólo hay referencias que la consideran una hemorragia o una enfermedad. López Austin, Cuerpo humano..., 194. Sin embargo, es muy aceptada la observación de que las mujeres nahuas practicantes de la medicina eran viejas para evitar el contacto con impurezas. López Austin, comunicación personal.

34 De las parteras y medicas, de la Serna nos dice: "...todas, ó las mas eran viejas desdentadas, y mal encaradas". "Manual de ministros...", 357.

curativas. Sin embargo, como ha sido mencionado, esta especialización no implicaba que los médicos no pudieran ejercer varias funciones mágicas a la vez. El buen médico nahua debía poseer un conocimiento completo sobre el posible origen de las enfermedades y los diversos procedimientos curativos, tanto empíricos como mágicos que pudieran aplicarse a los enfermos. Así, un ticitl tiene el oficio médico pero también puede ser adivino, partera, encantador o hechicero.³⁵

Magdalena Papalo es médica, partera, cura a los niños y realiza adivinación ingiriendo sicotrópicos.

Fray Bernardino de Sahagún nos dice sobre la mujer ticitl:

"La médica es buena conocedora de las propiedades de yerbas, raíces, árboles, piedras, y en conocellas tiene mucha experiencia, no ignorando muchos secretos de la medicina. La que es buena médica sabe bien curar a los enfermos, y por el beneficio que las hace casi vuélvelos de la muerte a la vida, haciéndoles mejorar o convalecer con las curas que hace. Sabe sangrar, dar la purga o echar melecina y untar el cuerpo, ablandar palpando lo que parece duro en alguna parte del cuerpo y flotarlo con la mano; concertar los huesos; jasar y curar bien las llagas y la gota y el mal de los ojos, y cortar la carnaza dellos..."³⁶

Joseph Chicon es médico sangrador y adivinador.

De los médicos el padre Sahagún dice:

"El médico suele curar y remediar las enfermedades. El buen médico es entendido, buen conocedor de las propiedades de yerbas, piedras, árboles y raíces, experimentado en las curas, el cual también tiene por oficio saber concertar los

³⁵ López Austin, Textos..., 37. Una revisión del tema en Viesca Treviño "El médico mexicana", Historia general de la medicina..., vol I, 217-230.

³⁶ Sahagún, Historia general..., lib. 10^a, cap. XIV, vol. 2, 606.

huesos, purgar, sangrar y sajar, y dar puntos; al fin, librar de las puertas de la muerte..."³⁷

Magdalena Papalo y Joseph Chicon son profesionales dedicados a la medicina. Como tales, son remunerados por sus servicios, al igual que otros médicos de los que nos dejan constancia las fuentes coloniales.³⁸

Hablando del médico dedicado al ololihqui, Hernando Ruiz de Alarcón, dice "...y el tal medico se llama Payni, por el dicho officio, para lo qual se lo pagan muy bien, y lo cohechan con comidas y beuidas a su modo".³⁹ Tal parece ser el caso de Joseph Chicon quien señala "...que las personas que yvan a pedirle fabor para que los viniessse a curar le ofresçian a el alguna comida la qual comia".

Magdalena Papalo, además, atendía en su propia casa a los enfermos, pues una de sus pacientes, Francisca Magdalena, declaró que "...estando enferma estuvo en su casa desde el tiempo que se sembrava el mayz hasta ques tuvo en gilote e que la susodicha le dava a esta testigo atole y lo que avia menester".

Por otra parte, tal parece que los dos médicos eran ampliamente reconocidos por su oficio. De Magdalena Papalo se afirma que es "publico y notorio" que sea "medica" como podían atestiguarlo muchas personas.⁴⁰ Joseph Chicon

37 *Ibid.*, vol. 2, lib. 10^a, cap. VIII, 597.

38 Como el caso del anciano ticitl Martín de Luna, natural de Temimiltzinco "tenido en gran reputación y por de consumada sabiduría" que por sus servicios recibía muy buena paga pues Ruiz de Alarcón refiere que "vendía su cura lo mas caro que podia". "Tratado...", 168 y 214.

39 Ruiz de Alarcón, *ibid.*, 142.

40 Es interesante la observación de Serge Gruzinski, al señalar que hay un número importante de mujeres que viven y actúan conservando la antigua cultura durante la Colonia: "Nunca se destacaría lo suficiente la importancia de estas mujeres que participan al igual que los hombres en la transmisión de las culturas antiguas. Por otra parte, es la primera vez que las vemos intervenir de un modo tan manifiesto en los procesos de aculturación y de contraaculturación." La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII, 159.

esconsiderado un hechicero por su arte "para adivinar y pronosticar en enfermedades" con un prestigio que le valia el ser buscado de muchas partes.

2. La práctica y los conjuros mágicos de Magdalena Papalo y Joseph Chiçon. Un estudio comparativo de los siglos XVI y XVII. Una interpretación.

El mago es un ser humano que mantiene una relación singular con su entorno. En su cotidiano actuar mágico, el hombre mesoamericano se relaciona en forma personal con las fuerzas de lo sagrado presentes en el mundo; pero es el mago quien tiene la preparación y el conocimiento suficientes para enfrentar situaciones que sólo pueden ser manejadas por un profesional del oficio mágico. Junto a una elección divina, el mago ha dedicado muchos años para lograr una adecuada preparación física y espiritual que le permita ser aceptado en los terrenos de lo sobrenatural.

Lo divino que está dentro de cada ser, las fuerzas de lo sagrado que entran y salen en el mundo son percibidas por el hombre nahua como una eterna presencia, real pero invisible. Es el mago quien logra, a través del manejo de la realidad mundana y la divina, del tiempo y el espacio de los dioses y los hombres, adquirir el suficiente poder que le permite ver y actuar sobre lo que es invisible para los demás. Con una vida difícil y llena de peligros, el mago supera las cotidianas acciones mágicas de los fieles para enlazarse al mundo de lo divino, desprendiéndose por momentos de su naturaleza mundana. Consigue entonces liberar su porción de divinidad, con la cual logra trasladarse a las regiones de los dioses.

El hombre dedicado al oficio mágico lo ejerce realmente como una profesión. El actuar mágico es real y concreto, y no imaginario ni ficticio. A través de procedimientos mágicos precisos el mago controla y equilibra la relación entre el mundo divino y el mundano. Invocar a las nubes para lograr la lluvia o a la tierra para que la cosecha sea buena, leer el destino del recién nacido según el día de su nacimiento,

recuperar el alma-tonalli de un niño enfermo, adivinar el destino de las cosas perdidas y las personas ausentes; son todas prácticas mágicas en las que el mago ejerce su poder sobre lo invisible para incidir de alguna forma en el acontecer del mundo de los hombres.

Pero el mago no es sólo un emisario entre los hombres y sus dioses. El pacto con los seres del mundo divino le otorga la posibilidad de entrar en contacto con una o varias divinidades y adquirir tal fuerza divina que puede convertirse, sin dejar de ser mortal, en un receptáculo divino. Esto le permite actuar en el mundo a la manera del dios, ser el dios mismo. La acción ritual del mago es paralela entonces al actuar de la divinidad. El mago adquiere los ritmos de acción y las características propias de la deidad que lo posee. Bajo la influencia de lo sagrado puede llegar a ser la visible presencia del dios en el mundo.⁴¹

La creencia religiosa y la actividad mágica están íntimamente relacionadas. El mago fundamenta su acción en las estructuras del pensar religioso. De tal forma que los procedimientos mágicos expresan muchas veces las creencias relacionadas con sucesos míticos ocurridos en el mundo de los dioses. El actuar mágico responde así, no a invenciones arbitrarias sino a episodios míticos que son para el mago el punto principal de referencia que refrenda su actuar en el mundo.⁴²

El individuo dedicado a la magia desarrolla formas singulares de comunicación con los seres del mundo divino. El nahuallatolli, "el lenguaje de lo encubierto" es la forma en que dialogan los dioses y sus elegidos. Como parte de una técnica especializada, el lenguaje es el instrumento del que el mago se sirve para conseguir ser atendido en todos sus requerimientos por los seres invisibles. Se dirige a ellos

41 Gruzinski, El poder sin límites..., 34-35. De la Serna menciona que los magos y sacerdotes "eran diuinos, segregados de todos los demás hombres comunes". "Manual de ministros...", 389.

42 López Austin, Los mitos..., 80-81, 215.

hablándoles en la forma en que pueden entenderlo y llamándolos familiarmente por sus nombres secretos. Unas veces suplicando otras exigiendo, el mago puede establecer un diálogo personal con los habitantes de lo sagrado.⁴³

Como formas de expresión de las creencias religiosas, en el nahuallatolli de los conjuros, las oraciones y los cantos, pueden también aparecer referencias a episodios míticos. El mago se sirve de conjuros mágicos para suplicar o exigir a sus dioses, para controlar las peligrosas fuerzas que salen a su paso o para defenderse contra poderes enemigos.⁴⁴

Los conjuros expresan elementos míticos y tanto el mago como los creyentes que los escuchan comparten el mismo tipo de creencias que hace válido el establecimiento de la relación con lo sagrado. Recitando el conjuro, el mago se remonta al instante del suceso mítico correspondiente con el proceso mágico. Así, la acción ritual ligada a la creencia y la narración míticas es otra forma de asegurar el mantenimiento del orden cósmico. En esa combinación de tiempos humanos y divinos lograda a través del ritual mágico, los hombres pueden lograr la intervención divina para satisfacer necesidades, conseguir la solución a sus apremios o la protección contra cualquier peligro.⁴⁵

A través de la palabra, el mago hacía patente para sus interlocutores la presencia constante de lo invisible en el mundo. De una fuerte carga sobrenatural, el conjuro mágico no sólo se expresaba a través de un lenguaje secreto, también era acompañado de gestos y pausas. Seguramente, su dificultad para entenderlo iba paralela al impacto que producía la cercanía con lo sagrado, lograda por medio de incomprensibles técnicas que el profesional de la magia desplegaba ante el

43 López Austin ha estudiado en detalle el lenguaje de los magos nahuas al dirigirse a las fuerzas invisibles. Pueden verse sus artículos "Términos del nahuallatolli"; "Las palabras del conjuro"; Tres recetas...; "Cuarenta clases de magos...", 114.

44 López Austin, Los mitos..., 182, 272. También "El mito en la tradición...", 46.

45 López Austin, Los mitos..., 112-114, 124-128.

creyente. Quizá tampoco el mago conocía por completo su significado. Como lo explican los especialistas, las palabras mágicas son para los ejecutantes "el núcleo de un trabajo que creen ejercer sobre la invisibilidad del mundo".⁴⁶ Lo principal en el conjuro mágico es su funcionalidad, los logros obtenidos al aplicarlo, y no necesariamente, la total comprensión del sentido religioso que poseyera.⁴⁷

En la creencia religiosa, el poder de la palabra mágica hace posible la obtención de realidades objetivas. La palabra, una creación del tiempo mítico, contiene en sí misma una calidad, esencia y autonomía propias que le confiere un poder peculiar para actuar sobre los seres o las cosas a las que va dirigido.⁴⁸ Se cree que al sentir y expresar mágicamente deseos o peticiones, se puede lograr la producción de un efecto real. Esta es la razón de que los

⁴⁶ López Austin, "Las palabras del conjuro", 18.

⁴⁷ López Austin, Los mitos..., 204. Hay que recordar que después de la Conquista los procedimientos y conjuros mágicos fueron transmitidos por magos y memorizados por aprendices a lo largo de muchos años. El paso del tiempo y la influencia de una cultura extraña, debilitaron en forma natural la cabal comprensión de su significado religioso. En esta misma tónica, hay quienes muestran su preocupación porque los encantamientos sean generalmente poco extensos. Según Andrews y Hassig pueden ser varias las razones de ello: la destrucción del ceremonial nativo, el registro incompleto que de ellos se hizo, o en su defecto, la búsqueda de una mayor efectividad en breves palabras. Treatise..., 28. Evidentemente, hay elementos que no han llegado hasta nosotros y que serían de gran utilidad para la total comprensión de los conjuros, que no siempre se consigue, debido quizá a la pérdida del complejo ritual o porque aquellos que los recopilaron hayan omitido parte de estos materiales. Tampoco podemos determinar si se buscaba que el efecto mágico de los conjuros fuera potencialmente mayor en breves palabras. Por la causa que fuere, el hecho es que los conjuros de Magdalena y Joseph son muy breves aunque en realidad, esto no es significativo. Los conjuros se utilizaban con finalidades específicas. Si eran comprendidos o no, extensos o breves, lo importante era que funcionaran debidamente para la consecución de los objetivos de la práctica mágico-religiosa.

⁴⁸ Así debe considerarse la influencia de los huehuetlatolli, de los saludos y de los insultos en el México antiguo. Pablo Escalante, comunicación personal.

conjuros sean instrumentos de trabajo muy precisos, formados con determinados componentes en los que radica su grado de funcionalidad.⁴⁹ Sin embargo, no hay que olvidar que los conjuros sólo se revelan "como una parte del diálogo entre quien los pronuncia y los seres invisibles."⁵⁰

49 Según Aguirre Beltrán los conjuros se componen de cuatro elementos: la dedicación, la invocación, la demanda y el final. *Medicina...*, 253-254. En la opinión de Andrews y Hassig el mago contaba con un inventario de encantamientos que utilizaba según determinados momentos. Los conjuros podrían semejar guiones teatrales. El mago como narrador, sale a "escena" con diversos apoyos para lograr la comunicación sobrenatural -nivel dramático-, y se dirige a su audiencia en forma indirecta al tiempo que establece y mantiene el contacto con la esfera de lo invisible -nivel teatral-. *Treatise...*, 27. Aunque el análisis de estos autores resulta interesante y novedoso en la interpretación de los conjuros mágicos, es necesario aclarar que el mago no "representa" un guión ficticio. La relación con lo sagrado dentro del trabajo mágico es real y tanto los procedimientos como los conjuros son parte de un complejo de creencias religiosas concretas. Los interlocutores perciben la presencia divina al momento en que el especialista logra establecer una verdadera y directa relación con lo sagrado.

50 López Austin, *Tres recetas...*, 8. Los conjuros son una parte del quehacer mágico-religioso del mago. A lo largo de este trabajo hemos considerado la necesidad de un análisis integral que los relacione con el conjunto de creencias que les dan origen. Esta tarea, que ha sido realizada por varios renombrados especialistas es, sin duda alguna, sumamente complicada. Por tal razón, no estoy de acuerdo en considerar que los conjuros sean vistos como "...la perpetuación de una forma cultural prehispánica, 'menor' y 'subalterna' y como el receptáculo colonial de saberes antiguos a la deriva, privados de otros medios de expresión, enseñados por sacerdotes locales caídos, convertidos en 'maestros de idolatrias'..." Para Serge Gruzinski los conjuros no forman "el corpus de una cosmogonía coherente"; son sólo fragmentos porque dan noticia de "saberes fracturados" y no pueden existir aislados del ámbito práctico que les da cabida porque "...es más un poder sobre los seres y las cosas que un saber...". Es muy claro que las invocaciones forman parte indisoluble de las creencias y las prácticas mágico-religiosas, que son piezas de una cosmogonía y no un saber en decadencia. Estas interpretaciones parecen contradecir el resto del examen del autor en el sentido de que, es precisamente a través de los conjuros como es posible demostrar que en la idolatría colonial pueden concentrarse en forma coherente procesos intelectuales, expresiones de relaciones sociales y domésticas, acciones y prácticas con

En sus conjuros el mago primeramente habla al agua, al fuego, al tabaco, a las plantas medicinales o a los dedos de su mano como si fueran personas. A través del poder de la palabra mágica, el mago le habla a la parte invisible, al dios que hay dentro de cada ser, al alma de las cosas. Para el mago, las partes visibles de las formas sobre las que actúa no son más que "manifestaciones del componente imperceptible de los seres mundanos." Los diversos seres a los que se dirige mientras realiza el trabajo mágico, poseen en su parte esencial e imperceptible la capacidad de entendimiento y la conciencia, lo que permite que escuchen sus palabras y le ayuden a conseguir lo que pretende.⁵¹

Así, un mago terapeuta puede convertirse en el depositario de la fuerza y la voluntad divinas. Comparte con el dios la misma esencia. El ticitl cumple un papel sagrado en el peligroso mundo al que accede, logrando la posibilidad de actuar personalmente participando de los designios divinos. Posee además un lenguaje mágico que permite que su comunicación y su influencia sobre el mundo invisible sea real.

Magdalena Papalo y Joseph Chicon son dos magos terapeutas que utilizan conjuros mágicos en sus procedimientos de curación. Por ser los principales elementos de su actuar mágico, es necesario realizar el análisis de sus conjuros, a fin de reconocer qué principios religiosos son considerados en ellos y de que manera están integrados al procedimiento mágico en su conjunto.

Al igual que en los procedimientos mágicos, sus conjuros presentan muchas semejanzas con aquellos registrados por los religiosos en el siglo XVI y XVII. Es útil realizar una comparación. Se descubrirá la posibilidad de reconocer que los conforman elementos básicos, y que en todos ellos se

una finalidad concreta. La colonización de lo imaginario..., 162-163 y 168-174.

⁵¹ Estas son las ideas que López Austin ha expuesto en varios de sus trabajos. En especial, Tres recetas..., 12-13. También Los mitos..., 204 y 215.

revela un estilo uniforme y una terminología "que hace suponer una tradición firme".⁵²

Los conjuros presentan grandes dificultades en su interpretación. Ya Jacinto de la Serna realizó una aguda observación al respecto. Con toda razón, Serna señala los problemas para dar a las invocaciones toda la significación que tendrían antiguamente, conocer las palabras exactas que se empleaban para el caso o detallar la fuerza real que adquirieron las metáforas dentro del contexto total de los procedimientos mágicos y las creencias religiosas de los nahuas.⁵³ Sin embargo, es fácil apreciar que el conjuro se presenta como una fuente riquísima que puede explicar y dar a conocer nuevos elementos de la religión mesoamericana.

⁵² López Austin, "Términos del nahuatlatoalli", 2.

⁵³ De la Serna, "Manual de ministros...", 306-307. Para Ruiz de Alarcón los conjuros presentaban "un lenguaje dificultoso y casi ininteligible" lleno de tropos y figuras que sólo podían deberse a una obra del Demonio, pues "no es otra cosa que una continuación de metáforas, no sólo en los verbos, sino aun en los nombres substantivos y ajetivos, y tal vez pasa a una continuada alegoría". "Tratado...", 127-128.

2.1. Magdalena Papalo

En el México prehispánico la partera, tepalehuiani o temixihuiani, tenía amplias funciones: daba consejos y cuidaba a la madre durante el embarazo.⁵⁴ La mujer embarazada era considerada un ser enfermo y el parto como algo peligroso, sucio y lleno de muerte. Sólo la partera estaba capacitada suficientemente para manejarlo. Tenía a su cargo limpiar las impurezas del niño, al que recibía a la hora del alumbramiento para ofrecerlo después a los dioses.⁵⁵

Por tal razón, como partera, Magdalena Papalo se sirve de procedimientos mágicos y conjuros específicos:

54 Sahagún, Historia general..., lib. 6°, cap. 27, vol. 1, 402-408. Las concepciones y las prácticas de los antiguos nahuas en relación al embarazo y el parto son un ejemplo del grado de coherencia alcanzado entre las ideas religiosas, las creencias mágicas y los conocimientos aplicados gracias a una notable observación de la naturaleza humana. Sobre la obstetricia entre los nahuas véase a Viesca Treviño, Medicina prehispánica..., 168-187; también del mismo autor "Prevención y terapéuticas mexicas", en Historia general de la medicina..., vol. I, 215-216. Algunas recomendaciones que la ticitl daba a la mujer embarazada podían ser, por ejemplo, que no se calentara mucho el cuerpo con el sol o al fuego porque el niño podía cocerse, que no mascara chicle para evitar que el pequeño naciera con los labios hendidos o también, que no debía llorar ni entristecerse para evitar que el niño tuviera alguna enfermedad. Augurios y abusiones. Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Textos de los informantes de Sahagún, 133-135. Intr., versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin. Estos hermosos consejos están siempre acompañados de un extremo cuidado médico orientado a la correcta evolución del embarazo; se insistía además en que la madre debía comer muy buenos alimentos y nunca trabajar en exceso. Lo cierto es que las parteras nahuas lograron un amplio conocimiento sobre el embarazo, el parto y sus mecanismos. Sahagún, Historia general..., lib. 6°, vol. 1, 407.

55 López Austin, Textos..., 37.

1ª La médica coloca sus manos sobre el cuerpo de la mujer antes de comenzar el trabajo de parto y recita un conjuro.

Nehuatl,	Yo
Noxomoco, nicipactonal.	Yo soy Oxomoco, yo soy Cipactónal.
Tlaxihualhuian ihuan	Vengan ustedes con él,
mamacuiltonaleque.	los dueños de los cinco destinos
	[los dedos].
Matlalcueye,	La-de-la-falda-azul [la diosa de
	las aguas],
xic-hualtocati.	dignate venir a acompañarlo.
Ma iciuhca, ma huallauh	Que rápidamente, que venga
in teutl imacehualtzin,	el venerable hombre de dios,
itlachihualtzin.	su criatura.

La partera se aplica a sí misma los nombres de la primera pareja humana. Invoca a sus dedos para que ayuden en el parto. Invoca al agua para que acompañe al niño que va a nacer. Expresa su deseo de que ya nazca el niño como hombre y criatura de Dios.

El conjuro hace referencia, en primer término, a Oxomoco y Cipactónal, personajes que aparecen en las fuentes como la primera pareja humana. Creados por los dioses Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, a esta mítica pareja original se les señala diversas tareas. Como dioses modelo de la pareja humana, a Oxomoco el varón, se le encarga labrar la tierra; a Cipactónal la mujer, se le asigna el tejido, el hilado y la adivinación con granos de maíz.⁵⁶ Ambos aparecen en las representaciones como una pareja de ancianos venerables que junto con Tlaltetecuin y Xochicahuaca, son los inventores del arte medicinal. Fueron los primeros médicos herbolarios y

⁵⁶ "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, 25.

legaron a los hombres su habilidad en el conocimiento de las plantas. Se les señala también como creadores de la astrología, el calendario, las ciencias mágicas y el arte adivinatorio.⁵⁷

Oxomoco y Cipactónal son los patronos de sacerdotes y magos, que también deben ser hombres viejos. Los sacerdotes encarnan a estos dioses por ser los herederos directos de las ciencias que ellos instituyeron: la astrología y la medicina. En los conjuros, los magos se nombran con la fórmula: "Yo soy Oxomoco, yo soy el Anciano, yo soy Cipactónal".⁵⁸

En el conjuro que ahora se analiza, la referencia a Oxomoco y Cipactónal nos revela cómo en los ritos mágicos practicados durante el alumbramiento, se acudia a la invocación de la pareja primigenia. Los dioses creadores instituyeron en ellos la división del trabajo, y así, esta original pareja divina fue convertida en el arquetipo de la pareja humana.⁵⁹ Son además los primeros padres, porque de ellos desciende el género humano.⁶⁰ Los dioses dispusieron

57 Como lo refieren los informantes de Sahagún, Historia general..., lib. 4^a, cap. I, vol. I, 235; lib. 6^o, cap. XXVII, vol. 1, 403; lib. 10^a, cap. XXIX, vol. II, 652. En un reciente descubrimiento en el Centro Ceremonial de Tlatelolco, Oxomoco y Cipactónal aparecen en la pintura mural de la fachada del Templo Caléndarico dedicado al Tonalámatl, como la pareja original inventora del calendario adivinatorio. Véase de Salvador Guil'liem, "Descubrimiento de una pintura mural en Tlatelolco", 147.

58 De la Serna, "Manual de ministros...", 389, 403. Los que declaran la ventura de los que nacen tienen "las personas y oficio" de Oxomoco y Cipactónal, Sahagún, Historia general..., lib 6^o, cap. XXVII, 403. Véase los conjuros en los que se menciona a la pareja original en Ruiz de Alarcón, "Tratado...": el conjuro para el penitente, trat. 1^a, cap. IV, 139-140; también "De otro conjuro para hechar suertes", trat. 5^a, cap. II, 191 y "Sortilegio del maíz", trat. 5^a, cap. III, 193. Sobre las observaciones y la traducción que de ellos hizo el bachiller, cfr. López Austin, "Conjuros médicos de los nahuas" y "Conjuros nahuas del siglo XVII"; Andrews y Hassig, Treatise..., 284.

59 López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 264-265.

60 Tal "como Adán y Eva"; según lo dice Jacinto de la Serna, "Manual de ministros...", 316. Sin embargo, debe señalarse que fuera de ser también pareja primigenia, Oxomoco y Cipactónal no tienen nada que ver con la pareja bíblica.

"que de ellos nacerian los macehuales, y que no holgasen, sino que siempre trabajasen".⁶¹

Magdalena Papalo coloca sus manos sobre el cuerpo de la mujer que está a punto de parir y comienza la invocación nombrándose a si misma Oxomoco y Cipactónal. Llama por su nombre secreto a la parte invisible de sus manos y se dirige a sus dedos como si fueran seres independientes de su cuerpo, a quienes invoca para recibir al nuevo ser. Macuiltonaleque, que significa "los de los cinco destinos", "los cinco solares" o "cinco irradiaciones solares"; son los dedos de la mano que simbolizan la irradiación de fuerzas divinas que llegan al mundo provenientes del Sol. En ellas se contienen las esencias divinas que dan origen a la vida, al tiempo y al destino.⁶² Dirige también sus ruegos a la diosa de las aguas para que asista al niño durante el alumbramiento.⁶³

El conjuro de Magdalena Papalo se presenta como una exacta referencia al mito de creación de la primera pareja humana. La maga recibe en sus manos al nuevo ser y como Oxomoco y Cipactónal, entrega al mundo un nuevo servidor de los dioses, otorgándole también un espacio, un sitio dentro del cosmos. El recién nacido adquiere la calidad de macehual y de trabajador. Si es hombre o mujer, sus ocupaciones, sus tareas en el mundo, están determinadas desde el principio de los tiempos.

61 "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en Teogonía..., 25.

62 Así lo ha interpretado López Austin, Tres recetas..., 19. Véase también Andrews y Hassig, Treatise..., 230, 339.

63 Matlalcueye es el nombre tlaxcalteca de la diosa de las aguas, a la que también se le nombra Chalchicueye o Chalchiuhtlicue. Matlalcueye y Chalchicueye son utilizados como nombres rituales del agua en los conjuros del siglo XVII. Esta diosa "tenía poder sobre el agua de la mar y de los ríos, para ahogar los que andan en estas aguas, y hacer tempestades y torbellinos en el agua, y anegar los navios y barcas y otros vasos que andan por el agua". Sahagún, Historia general..., lib. 1^a, cap. XI, vol. 1, 42-43. Quienes enfermaran cerca de corrientes de agua, debían hacer ofrecimientos a esta diosa para recuperar la salud. Pedro Ponce, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", en Pedro Ponce y otros, El alma encantada, 7.

2ª La partera hace una preparación de tabaco que da a beber a la mujer a punto de parir y pronuncia una invocación.

Ye ompa mohuica	Por allá va,
Chicomóztoc	por el Lugar-de-las-siete-cuevas.
Quimochialiticate	Se están dignando esperarlo
in mamacuiltonaleque.	los dueños de los cinco destinos.

La partera se dirige tal vez al niño, como ser encerrado en la montaña de origen (Chicomóztoc). Dice que lo están esperando sus dedos para actuar en el parto.

Una de las variedades del tabaco, el picietl, era considerada como una planta sagrada entre los mexicanos antiguos. En la mayor parte de las actividades cotidianas y en los procedimientos curativos, antes y después de la Conquista, el tabaco fue ampliamente utilizado y su aplicación medicinal fue muy variada.⁶⁴ Considerado una deidad, el picietl se usaba para conjurar a las fuerzas sobrenaturales, y por su poder alucinógeno era empleado también en las prácticas adivinatorias.

En la fiesta de Ochpaniztli, dedicada a la diosa Toci-Tlazoltéotl, el picietl era uno de los atributos portados en

64 Contra la fatiga, la hidropesía y la inflamación estomacal, según lo reporta Sahagún. El picietl, Nicotiana rústica era utilizado también para la apoplejía, la parálisis facial, el asma, la diarrea, la jaqueca, la inflamación de bazo, el salpullido y el dolor de dientes y encías. Al respecto, véase a López Austin, Textos..., 66 y "Descripción de medicinas en textos dispersos del libro XI de los Códices Matritense y Florentino", 135. Francisco Hernández, Historia de las plantas de Nueva España, vol. I, lib. II, cap. CIX, 245-246. Hernando Ruiz de Alarcón, Pedro Ponce y Jacinto de la Serna citan numerosos casos de su utilización, El alma encantada.

las danzas por los médicos y parteras, de los que la diosa era protectora.⁶⁵

El protomédico Francisco Hernández, menciona el picietl como una hierba que al ser inhalada provoca calor y somnolencia, y señala su uso contra los dolores del parto. Aspirado, el vapor del picietl funciona como remedio para las "...afecciones del útero, y principalmente de las sofocaciones que suelen provenir de la subida del mismo, pues aplicado el medicamento vuelve al punto a su propio sitio, cesa el síncope, y se alejan la angustia y la muerte que ya se había apoderado en gran parte de la mujer enferma. Se fortalece con él la cabeza, se produce el sueño, se calma el dolor, el estómago recobra sus fuerzas, se cura la jaqueca, e invade por completo el ánimo un reposo de todas las potencias."⁶⁶

Entre los antiguos nahuas, Chicomóztoc es "El lugar de las siete cuevas", mitica montaña origen de todos los pueblos. Los magos usaban el término Chicomóztoc para designar el cuerpo humano y sus siete cavidades: las cuencas de los ojos, las fosas nasales, la boca, el ombligo y el ano, que en este caso puede tratarse del claustro materno.⁶⁷

En los conjuros médicos del siglo XVII se ordenaba que el remedio aplicado al enfermo viajara a Chicomóztoc, -al interior del cuerpo- y desterrara el dolor que provenía del padecimiento.⁶⁸ Las parteras aplicaban tabaco a las

65 También el picietl era considerado el cuerpo de la diosa Cihuacóatl. Gerónimo de Mendieta, Historia eclesiástica indiana, lib 2^a, cap. XIX, 108. Noemí Quezada, Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial, 57.

66 Francisco Hernández, Obras completas, vol. 2, lib. 2, cap. IX, 80-81. Para disminuir el dolor y contribuir al alumbramiento, el tabaco se untaba también en el vientre de la parturienta: Doris Heyden, Mitología y simbolismo..., 36.

67 López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 173.

68 Hay varios conjuros en que el cuerpo es llamado Chicomóztoc en el "Tratado..." de Ruiz de Alarcón: "Para atajar la sangre que sale por la boca, o por otra parte", trat. 6^a, cap. XVII, 208; "Del dolor de vientre o de estómago", trat. 6^a, cap. XVIII, 209; "De la cura y embustes para las calenturas" trat. 6^a, cap. XXIX, 218-219; "Para el

parturientas para aliviar el dolor y relajar la tensión del trabajo de parto.⁶⁹ Además, entre los magos el tabaco se utiliza para honrar a los dioses celestes y para ahuyentar a los seres fríos que provienen del inframundo.⁷⁰ Magdalena Papalo da tabaco a la mujer para aliviarle los dolores y protegerla. Llama también a su cuerpo Chicomóztoc, la montaña de origen donde se halla el niño, al que le dice que sus dedos están dispuestos a recibirlo.

3ª La médica se dirige al fuego, invocándolo.

¿Tle ticmati,

¿En qué piensas,

in tinahuiacatli, huehuetzin?

tú Cuatro-caña, el Venerable Anciano?

Ticmochielitica

Dígnate esperar

tlacamacehualli.

a [este] ser humano.

La partera invoca al fuego, exhortándolo con una exclamación cuya traducción sería: "Actúa, ¿en qué estás pensando?", para que la atienda. Le pide al fuego que espere al niño.

Magdalena Papalo habla al dios del fuego, el anciano Huehuetéotl (Cuatro-caña) que da la vida a los hombres. Es al

dicho mal de calenturas y otras enfermedades" trat. 6ª, cap. XXX, 219; las traducciones en López Austin, "Conjurios médicos de los nahuas".

69 Ruiz de Alarcón, "Tratado..." *Ibid.*, trat. 6ª, cap. I, 196-197. En los bellos conjuros utilizados durante el alumbramiento, la partera llama al tabaco "el golpeado contra las piedras en nueve lugares"; traducción de López Austin, Los mitos..., 215-216.

70 López Austin, comunicación personal.

fuego a quien la médica le solicita aguarde y asista al niño.⁷¹

La importancia de las invocaciones y los sacrificios al fuego aparece reiteradamente en las informaciones de los siglos XVI y XVII, "...porque para todas las cosas de sus sacrificios á de ir por delante el fuego."⁷² Esto se explica porque el fuego está considerado como elemento básico para la subsistencia humana. El fuego es creador supremo, dador de la vida, el dios más viejo y respetado: Huehuetéotl. Las ceremonias en torno al fuego tenían una importancia particular a la hora del parto. La partera colocaba a la madre junto al fuego del hogar antes de parir, el cual no podía tocarse hasta el cuarto día siguiente al nacimiento del niño.⁷³ Así, el fuego preserva la vida del recién nacido hasta el momento en que pueda recibir los rayos del sol durante el baño ritual.

4* Si el niño no puede nacer por estar mal colocado, la partera considera que el problema puede deberse a dos causas: que la mujer sea avara o que haya cometido adulterio. En el primer caso, ata un poco de maíz y sal en el huipil de la madre; en el segundo, debe hacer que la mujer confiese con quién y en cuántas ocasiones tuvo relaciones sexuales. Así, la mujer logra dar a luz.

"Pero quando el parto es dificultoso, resta saber a que o a quien atribuyen la dificultad del parto y que de remedios vsan en aquel peligro", señala Ruiz de Alarcón.⁷⁴

71 También se invocaba al fuego para que confortara y ayudara en sus trabajos a la parturienta: "Llaman á el fuego Padre y Madre; y que confie en el, que como tal la esforçara, y acudirá en su trabajo..."; De la Serna, "Manual de ministros...", 279.

72 De la Serna, "Manual de ministros...", 281-282.

73 *Ibid.*, 289. Ruiz de Alarcón, "Tratado...", 131.

74 Ruiz de Alarcón, "Tratado...", trat. 6^a, cap. I, 196-197.

Descubrir la causa era requisito indispensable para que el trabajo de parto se facilitara. Como ha sido visto, el mago terapeuta debía descubrir la ofensa que provocaba que las fuerzas sobrenaturales evitaran el buen desenvolvimiento del alumbramiento. Había que aplicarse en los ritos que propiciaran a las deidades o fuerzas ofendidas con el fin de obtener el perdón y lograr que la madre pudiera parir sin poner en peligro su vida o la de su hijo.

Uno de los procedimientos, utilizado ampliamente, era el uso de la cola del tlacuache (marsupial asociado a la diosa madre, la maternidad y el parto) hecha polvo para darla a beber a la mujer con el fin de acelerar el parto.⁷⁵ Las fuentes mencionan que cuando el parto era difícil la madre era introducida al baño de vapor, en donde la partera reconocía si el niño estaba en una mala posición que evitara su nacimiento. Entonces trataba de enderezarlo. Si esto no resultaba, la partera se dedicaba a rogar y orar a las diosas patronas de los partos.⁷⁶

Cuando hay complicaciones en un parto, Magdalena Papalo lo atribuye a que el niño viene en una mala posición y considera al igual que las "demas parteras" que "las causas generales de los malos partos" son debidas a que las mujeres "an pecado con algun hombre sin su marido, o porque son escasas y abarie[n]tas".

Cuando la partera reconoce que la mujer es avara al grado de no dar "nada a nadie" utiliza un procedimiento mágico no mencionado en otra fuentes: atar maíz y sal a su huipil y remediar simbólicamente con estos alimentos primordiales la poca generosidad de la madre.

⁷⁵ Sahagún, Historia general..., lib. 6^a, cap. XXIX, vol. 1, 408. La cola de tlacuache fue reconocida por sus virtudes medicinales tanto por los terapeutas nahuas como por los cronistas españoles que hablaron de ella. Posibilitaba no sólo el apresuramiento del parto, sino que era recomendable también como abortivo. Al respecto la obra de López Austin, Los mitos..., 312.

⁷⁶ Sahagún, Historia general..., lib. 6^a, cap. XXIX, vol. 1, 409.

Si la mujer ha cometido adulterio, Magdalena Papalo ordena que le confiese con quién o quiénes lo hizo y, en cuántas ocasiones, como un procedimiento eficaz para que la mujer dé a luz.

Ruiz de Alarcón menciona al adulterio como causa de los malos partos y registra otro remedio aplicado para esos casos. "Finalmente usan del sortilegio por donde juzgan la causa de la dificultad del parto, y aunque suelen atribuirlo a diferentes causas, lo mas ordinario es decir que la tal paciente ha cometido adulterio, y para esto dicen que el remedio es que reciba por clister su misma saliba, y assi lo hacen...".⁷⁷

Al respecto de los procedimientos mágicos utilizados en los malos partos, deben mencionarse las recomendaciones que la partera nahua daba en torno a las relaciones sexuales durante el embarazo, recopiladas éstas por Sahagún.⁷⁸ Se recomendaba tener relaciones sexuales en "algunas ocasiones" para lograr el crecimiento del niño y que no naciera débil o enfermizo. Pero la partera cuidaba en insistir a la madre que al paso de los meses evitara unirse sexualmente a su marido o a otro hombre, porque el parto podría presentarse con dificultades. Esto demostraría que nunca se habían dejado de tener relaciones sexuales durante el embarazo, hecho considerado como vergonzoso. El niño, además, tenía el riesgo de nacer "sucio, vendrá como bañado con atole de maiz crudo", es decir, con restos de semen. El parto sería difícil, muy largo y terriblemente doloroso para la madre por venir el niño atravesado o adherido al vientre. Esta situación podría ocasionar fácilmente su muerte o la de su hijo. Por tal razón, entre los antiguos nahuas se pensaba que las adúlteras tenían los partos más difíciles y peligrosos.

⁷⁷ Ruiz de Alarcón, "Tratado...", trat. 6^a, cap. I, 196-197.

⁷⁸ Sahagún, Historia general..., lib. 6^o, cap. XXVII, vol. 1, 405-407. Augurios y abusiones..., 135.

Como señala Alfredo López Austin, no todos estos consejos y procedimientos son válidos, pero sin duda provienen de "una observación de la naturaleza bastante acertada".⁷⁹ La partera recomendaba que se tuvieran relaciones sexuales en los primeros meses del embarazo. Se establecía una relación análoga entre semen y semilla -designados ambos con la palabra xinachtli-, por lo que el feto debía recibir el semen del padre para crecer sanamente. Sin embargo, al final del embarazo los contactos sexuales no daban buenos resultados. Las parteras nahuas "supieron de la relación que existe entre la afluencia de esperma y la maceración epitelial que presenta el niño al nacer, la purulencia del líquido amniótico y los entuertos de la puerpera, que hoy se sabe son ocasionados por la infección que arrastra la esperma desde la vagina o el cérvix hasta la bolsa amniótica. Esto los condujo a creer que existía un tiempo propicio para que el semen paterno fuera asimilado, y que cuando el niño alcanzaba cierto desarrollo formaba la esperma una dañina capa que dificultaba por su densidad el parto, o que reblandecía los tejidos del niño y de la matriz, propiciando que ambos cuerpos se adhirieran."⁸⁰

Magdalena Papalo sólo señala el caso de la prohibición de relaciones extramaritales durante el embarazo. Si en el transcurso de un mal parto ella piensa que su paciente cometió adulterio, será necesario escuchar la confesión de la mujer para facilitar el alumbramiento.

En la sociedad prehispánica se consideraba al adulterio fuente de energías nocivas y de impureza, por lo que era fuertemente penado.⁸¹ Así, toda falta a la moral sexual debía ser confesada. La confesión de los pecados se realizaba bajo

⁷⁹ Augurios y abusiones..., 202.

⁸⁰ Esto es parte de los comentarios de Alfredo López Austin a las ideas y las prácticas nahuas en torno al parto y a otras muchas creencias. Augurios y abusiones..., 202.

⁸¹ Tlazolmiquiztli era el nombre con el que se designaba a las fuerzas nocivas y al daño que emanaba de los adulteros. López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 298 y 346.

la invocación de Tlazoltéotl, diosa de la fecundidad y la vegetación, pero también del amor carnal, la inmundicia y la impureza.⁸² Ante el peligro del alumbramiento, la mujer descubría sus pecados, especialmente los sexuales, a la partera, quien tenía la suficiente experiencia para tratar cosas sucias e impuras como los partos y los contactos sexuales. La confesión debía hacerse sin omitir falta alguna porque de lo contrario la mujer no podría parir. Si el niño o la madre morían, se entendía que la mujer no había descubierto todas sus faltas.⁸³

Por otra parte, la confesión de la falta por la parturienta para que el alumbramiento se facilitara tiene, en cierta forma, relación con el remedio de aplicarse un lavado con la propia saliva.⁸⁴ Entre los antiguos nahuas, la saliva se relacionaba con la ira. Como derivado de tal estado emocional, la saliva se vinculaba también al veneno y por consecuencia, a la mentira.⁸⁵ De tal manera, los remedios mencionados en caso de partos difíciles tienen como origen el engaño que la mujer ha hecho al marido.

Tales razones explican el proceder de la partera. La confesión de un adulterio restituía el equilibrio perdido en la mujer, y a la vez, se encontraba el origen a los problemas del alumbramiento: el semen de un hombre que no es el del marido o el semen del marido recibido en un tiempo no

82 Sahagún, Historia general..., lib. 1º, cap. XII, vol. 1, 43-44. Diosa Madre de atributos complejos, Tlazoltéotl regía la medicación mágica y la purificación por el baño de vapor y, como ha sido señalado, era la diosa protectora de médicos y parteras. Soustelle, El universo..., 122. López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 302-303 y 350. Heyden, Mitología y simbolismo..., 36.

83 Esta creencia explica por qué las mujeres muertas en parto eran también causantes de los adulterios. Al morir, se convertían en diosas habitantes del cielo solar, las cihuateteo. Es de notar que la mujer que estaba cerca del alumbramiento invocaba a estas diosas para que la asistieran durante el parto. López Austin, Los mitos..., 174, 182; Cuerpo humano..., vol. 1, 344.

84 Como fue mencionado arriba, es el remedio del cual tuvo noticia Ruiz de Alarcón para facilitar los malos partos.

85 López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 192-193.

propicio, se convertía en un líquido espeso que provocaba que el niño se adhiriera al vientre o se atravesara en él, dificultándose en grado extremo el nacimiento.

5ª Después de que el niño nace, la partera procede a colocar junto con los parientes una ofrenda de tamales, gallina guisada y pulque. Una parte de la ofrenda se coloca hacia el oriente, otra junto al fuego que está cercano a la madre, y finalmente en el sitio donde habrá de ser bañado el recién nacido. Junto al fuego se derrama el pulque a manera de ofrenda, al tiempo que la médica recita un conjuro.

In tinahuiacatl,
 Tú que eres Cuatro-caña,
 timilintica,
 tú El-que-está-ondulando,⁸⁶
 teteu innan, [te]teu inta,
 Madre-de-los-dioses, Padre-de los-dioses,
 ¿tle ticmati?
 ¿en qué piensas?
 Otitechmomaqui[li]
 Tú te dignaste darnos
 in tlacamacehualli.
 a [este] ser humano.

La partera insta al dios del fuego a que actúe frente al recién nacido, y le dice que de él vino el don del niño, que él le otorgó el ser.

Las ofrendas representan una de las formas en que los hombres establecen contacto con lo divino a fin de tener la seguridad de su ayuda y protección, previniendo males y enfermedades. En el sacrificio de un animal, como sustituto del hombre, se ofrece a los dioses el líquido vital. Esta acción sagrada posibilita la modificación del estado en que se encuentran los ofrendantes. El rito libera a la madre y al

⁸⁶ Así traduce López Austin este nombre del dios del fuego en "Términos del nahuallatolli", 6. Andrews y Hassig traducen "He-is-scintillating", Treatise..., 230-231.

recién nacido de la condición de impureza y debilidad en que el parto los había colocado.⁸⁷

Al nacer el niño, Magdalena Papalo dispone la ofrenda y la coloca en tres lugares: rumbo al oriente, al fuego que se encuentra junto a la madre y en el lugar donde el niño va a recibir el baño ritual. El oriente es el rumbo por el que nace el Sol, que equivale al sitio de donde proviene la vida. Cada nueva vida, cada nacimiento, es también el advenimiento de un nuevo Sol. La vida humana naciente es la representación profana del gran parto cósmico: el diario nacimiento del astro al que se habrá de alimentar perennemente para conservar el mundo. El fuego que proviene del Sol y que preserva la vida del hombre en la Tierra, ayuda a conservar el aliento vital del nuevo ser hasta el momento en que reciba la energía que portan los rayos solares durante el baño ritual. Las ofrendas se destinan a propiciar el favor de los seres divinos hacia la vida que recién comienza.

La maga derrama el pulque junto al fuego, al que llama teteu innan, teteu inta, "Madre-de-los-Dioses, Padre-de-los-Dioses". Entre los antiguos nahuas Teteoinnan es conocida también como Toci, "Nuestra Abuela", patrona de los médicos, parteras, sangradores y adivinos.⁸⁸ El complejo divino de Teteoinnan estaba relacionado con la fertilidad agrícola y por consiguiente, con el concepto madre-tierra. En los conjuros recopilados por Ruiz de Alarcón, Teteoinnan es el nombre ritual que se le da al fuego, apareciendo en conjunción con Teteointa.⁸⁹

Un procedimiento muy semejante al utilizado por Magdalena Papalo es el citado por Pedro Ponce. El día del nacimiento la partera ordena le preparen tamales, pulque y una gallina

87 Muy interesante el análisis que al respecto realiza Aguirre Beltrán. Medicina..., 214.

88 Sahagún, Historia general..., lib. 1ª, cap. VIII y lib. 2ª, cap. X-XI, vol. 1, 40 y 90-91.

89 Andrews y Hassig, Treatise..., 11. Un claro ejemplo del nombre ritual con que se invocaba al fuego en Ruiz de Alarcón: "De otro conjuro para hechar suertes", "Tratado...", trat. 5ª, cap. II, 191; traducción de Andrews y Hassig, 151.

guisada y pide se convide a parientes y amigos para que un día antes del bautizo estén presentes al momento de hacer las ofrendas de comida al fuego. Jacinto de la Serna también menciona que después del parto se ofrecía comida al fuego y se derramaba pulque.⁹⁰

6* Al cumplirse cinco días del parto, la médica toma al recién nacido del lado de la madre llevando unos ocotes encendidos de pino o de árbol de copal para que con ello no se le tuerzan los ojos al niño. En el patio de la casa y delante del fuego encendido baña a la criatura, recitando un conjuro y dándole nombre conforme al rito antiguo.

Nican noconhuica

Aquí lo voy llevando

in tlacamacehualli

a [este] ser humano

in tehuatl, titlaltecuhli,

a ti, Señor[a]-de-la tierra,⁹¹

tezcatl ixayac pupuca timanic,

espejo cuya cara permanece humeando,⁹²

taquetztinami.

tú que estás con la cara hacia arriba.⁹³

90 Las mismas ofrendas eran presentadas por los médicos para reconciliar al fuego y liberar al enfermo de su mal. Se sacrificaba una gallina y se preparaba comida con ella. Los tamales y la gallina se ofrecían al fuego al tiempo que se hacían las peticiones y se derramaba pulque. Ponce, "Breve relación...", 6-7. Jacinto de la Serna, "Manual de ministros...", 281-282 y 289.

91 No se puede saber, por el nombre, si se refiere al aspecto femenino o al aspecto masculino de la divinidad de la tierra.

92 Uno de los nombres de la divinidad de la tierra que aparece en los conjuros para la caza de venados, Ruiz de Alarcón, "Tratado...", trat. 2ª, cap. VIII, 162-163.

93 Otro de los nombres de la divinidad de la tierra mencionado en los conjuros para la siembra de calabazas, Ruiz de Alarcón, "Tratado...", trat. 3ª, cap. VI, 178.

Nia[uh] uncan nicnamictiti

Alla voy a encontrar
in temoxtli, in ehécatl.

el descendimiento, el viento.

La partera ofrece al recién nacido a la Tierra. Después dice que va a encontrar las dos clases de fuerzas: la caliente que desciende del cielo y la fría que sube del inframundo.

Todo hombre tiene el cometido de honrar a los dioses a lo largo de su vida. Los varones son destinados, desde su nacimiento, a reverenciar al dios de la Tierra, Tlaltecuhltli. Están señalados por los dioses para labrar la tierra y obtener de ella los beneficios para su subsistencia; pero también deben cuidar de honrarla y alimentarla. Una de las formas en que esto se logra es a través de la guerra.

Durante el baño ritual, la partera ofrece al recién nacido a los dioses y pide que le otorguen a la criatura los dones sagrados. Estos se introducen en su cuerpo cuando recibe por vez primera al agua y los rayos del sol. El aliento divino entra al cuerpo del niño, quien adquiere así su alma-tonalli y con ello, se determina su personalidad y su destino.

En este conjuro, el recién nacido es entregado por la partera a Tlaltecuhltli, pues es a él a quien pertenece. Como servidor del dios, le corresponderá honrarlo en el campo de batalla, logrando en su oficio de guerrero la obtención de la sangre y los cuerpos de los enemigos, alimentos que mantienen el equilibrio cósmico del Sol y de la Tierra.⁹⁴

La partera habla de ir a encontrar las fuerzas que descienden del cielo y que suben del inframundo, las fuerzas calientes y frías. Es difícil saber a qué se refiere, puede tratarse de componentes anímicos duales del nuevo ser humano,

⁹⁴ Sahagún, Historia general..., lib. 6°, cap. XXXI, vol. 1, 415.

o pueden ser enfermedades que la partera localiza para posteriormente -se supone- combatir. Esta última posibilidad resulta de que la metáfora in temoxtli, in ehécatl, significa "la enfermedad".⁹⁵

Todas las fuentes hacen referencia a este importante rito: el baño ritual, practicado en forma muy semejante por las parteras nahuas de los siglos XVI y XVII.

Sahagún recibe informes de que "...cuatro días arreo ardía el fuego en la casa de la recién parida, y guardaban estos cuatro días con mucha diligencia que nadie sacase fuera el fuego, porque decían que si sacaban el fuego fuera quitaban la buena ventura a la criatura que había nacido".⁹⁶

Ruiz de Alarcón señala que aunque no había tenido noticia de esa ceremonia, sabía del cuidado que se daba al fuego del aposento donde la mujer había dado a luz, y que no se permitía tocarlo hasta el cuarto día "porque creen que si antes sacasen del fuego algunas brasas, le nacerían al recién nacido algunas nubes en los ojos". Entonces se sacaba al niño, y pasaban el fuego cuatro veces alrededor de su cabeza.⁹⁷

Pedro Ponce identifica las ceremonias de las parteras con las mismas que en la gentilidad se practicaban. La partera toma una jicara de agua que saca a mitad del patio, vuelve a la habitación para llevarse fuego y toma al recién nacido. Lo lleva ante la jicara de agua y colocando el fuego muy cerca del agua baña al niño con ella a la vez que salpica el fuego hasta apagarlo. Pregunta el nombre que se dará a la criatura, que es un nombre antiguo. Regresa el niño a la madre, toma de

95 Según Rémi Simeón, in temoxtli, in ehécatl significa "la enfermedad, la peste", Diccionario..., 472. En este sentido lo interpreta López Austin en su artículo "Sinonimias", 22-24. Sin embargo, en este caso puede referirse simplemente a las fuerzas de arriba y a las de abajo, no necesariamente maléficas. López Austin, comunicación personal.

96 Sahagún, Historia general..., lib. 4^a, cap. XXXIV, vol 1, 268.

97 Ruiz de Alarcón, "Tratado...", 132.

nuevo fuego y con él rodea la cabeza de la madre. Después derrama el pulque como ofrenda delante del fuego.⁹⁸

Jacinto de la Serna reconoce como un rito antiguo y supersticioso, el hecho de que las parteras no movieran a la madre que reposa junto al fuego, hasta pasados los cuatro días de nacido el niño. Para entonces se hace ofrenda al fuego pasando la criatura por él "para reconciliarles el ado". Se ponía nombre al niño y le lavaban la cabeza cuatro veces.⁹⁹

Para los antiguos mexicanos el cuerpo estaba habitado por tres entidades anímicas: el tonalli, que se concentraba en la cabeza y en el que residía la conciencia y la razón; el tevolia, que se encontraba en el corazón y al que correspondían el pensamiento, la interioridad y la sensibilidad y el ihiyotl, con sede en el hígado, al que se le atribuían las pasiones y los sentimientos.¹⁰⁰

El Sol era el portador de tonalli, el cual arribaba a la superficie de la tierra a través de los cuatro árboles divinos. En el tonalli residían las fuerzas y el vigor provenientes de la energía solar que eran necesarios para el crecimiento del recién nacido. Su sustancia parecía radicar en el aliento, pero su asiento principal estaba en la cabeza y se consideraba "un vínculo personal con el mundo de los dioses".¹⁰¹

El tonalli se introducía en el cuerpo de la criatura al ser ofrecido al agua. Cuando recibía por vez primera los rayos solares obtenía con ellos, en forma de aliento, la fuerza vital de los dioses. Para esto era importante saber de antemano si la carga contenida en el tonalli era benéfica o perjudicial, porque en esta entidad anímica residían también las fuerzas sobrenaturales que regirían el destino del recién

98 Ponce, "Breve relación...", 6.

99 De la Serna, "Manual de ministros...", 289 y 349.

100 Sobre las entidades anímicas véase el estudio que al respecto ha realizado Alfredo López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 223-262

101 Ibid., vol. 1, 230-233 y 238-239.

nacido y que pasarían a formar parte de su ser. Razón suficiente para que entre los antiguos nahuas se tomara cuenta estricta del día y la hora del nacimiento del niño y el signo que le correspondía. Si el signo que regía era próspero se le daba nombre conforme a él, pero si tenía una influencia desfavorable, el baño ritual se difería a un día que fuera propicio dentro del ciclo de trece días en que había ocurrido el nacimiento.¹⁰² Hasta entonces el recién nacido recibía del fuego la fuerza vital que lo mantenía con vida sin exponerlo a una energía desfavorable.¹⁰³

Como ha sido indicado, el fuego es depositario de la fuerza vital emanada del Sol y no podía ser tocado hasta pasados cuatro días o hasta la llegada de un día favorable. De lo contrario al recién nacido le "quitaban la buena ventura" o le era robada la "fama". Hasta ese momento se tomaba el fuego junto con el niño y con esto "no se le tuerçen los ojos a la criatura" ni tampoco tendría "nubes en los ojos".¹⁰⁴ Así, el niño estaba protegido por el fuego mientras llegaba el momento propicio para ofrecerlo al agua y al Sol, con lo que se reconciliaba "el ado" del niño. Entonces se le daría nombre y se imprimiría en él su tonalli definitivo.

Por otra parte, también se buscaba purificar al niño y lograr que naciera de nuevo. El baño eliminaba las impurezas que, como ha sido visto, el pequeño tuviera debido a los

102 Basado en el análisis que al respecto realiza López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 181 y 224-236 y "Mitos y nombres", 23-24. Véase también a Sahagún, Historia general..., lib. 2ª, cap. XIX y lib. 4ª, cap. XXXV, vol. 1, 102 y 269.

103 Se ha mencionado que la naturaleza se concebía cargada de fuerzas. El fuego es, sin duda, un elemento poseedor de fuerza vital. López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 182.

104 Entre los tzotziles, una mujer próxima a ser madre no debe salir en noche de luna llena llevando un ocote "porque el ocote encendido está de un lado y la luz de la luna, del otro". Esto podría provocar que la criatura naciera bizca. Así lo refirió Manuel Arias Sojom a Calixta Guiteras Holmes, Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil, 99.

excesos sexuales de los padres y al tiempo que había permanecido en el vientre materno. El fuego y el agua funcionan aquí como importantes elementos lustrales. En una doble ceremonia, el niño nace por segunda vez: queda limpio de las fuerzas nocivas con las que viene cargado y se invoca a los dioses para que le otorguen de nuevo su soplo.¹⁰⁵

La partera era la encargada de dar nombre al recién nacido, lo que venía acompañado con muchas ceremonias y plegarias.¹⁰⁶ Era impuesto un nombre común, quizá de algún antepasado, con el que se le conocería siempre. Otro era oculto, correspondía al nombre calendárico que, como se ha dicho, era determinado según el signo bajo el que nacía y que designaba al alma-tonalli. El nombre estaba vinculado al tonalli y al destino y a través de él, podía perjudicarse al individuo. Por tal razón, era mantenido celosamente en secreto para evitar que la persona pudiera ser dañada al descubrirse junto con el nombre, las características esenciales de su personalidad.¹⁰⁷

Aunque no es posible determinar si Magdalena Papalo daba nombres a los niños conforme a los signos calendáricos, los procedimientos que utilizaba eran conforme a los realizados por sus antepasados, como ella misma lo declara.¹⁰⁸ Con las variantes que se presentan en las fuentes, el baño ritual que

105 En las invocaciones de la partera las súplicas se dirigían a la pareja suprema, Ometecuhtli y Omecihuatl, quienes determinaban el destino de todo ser humano: Sahagún, Historia general..., lib. 6^a, cap. XXXII, vol. 1, 416-417; López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 233, 326.

106 De la Serna, "Manual de ministros...", 349. Sahagún, Historia general..., lib. 2^a, cap. XIX y lib 6^o cap. XXXVII, vol. 1, 102 y 432-435.

107 López Austin, "Mitos y nombres", 23-24.

108 En la misma época en que Magdalena Papalo realizaba estas ceremonias, Sahagún mismo nos deja constancia de la continuidad de las creencias prehispánicas al dar nombre al recién nacido: "...y los que hacen fiesta por el bautismo cuando bautizan a sus hijos, no los tornen a bautizar en sus casas según el uso antiguo idolátrico, ni hagan otra ceremonia antigua, ni les pongan los nombres que antiguamente les solían poner." Citado por Joaquín García Icazbalceta, Bibliografía mexicana del siglo XVI, 384.

realiza Magdalena Papalo reviste la misma finalidad: recibir el tonalli de la criatura a través de las ceremonias con el fuego y el agua.

Finalmente, puede decirse que la explicación a los procedimientos que realizaba Magdalena Papalo como partera, se encuentra, sin duda, en las concepciones que los antiguos nahuas observaban en torno al embarazo y el parto.

En su calidad de ticitl, Magdalena Papalo realizaba prácticas curativas y de adivinación:

1ª Magdalena Papalo cura a los niños de algunas enfermedades. La forma en que lo hace es utilizando cierto tipo de medidas hechas con sus manos en el brazo izquierdo del niño, yendo desde el codo a la mano de éste; por estas medidas logra saber si el niño ha de morir o si podrá sanar, y qué tipo de medicina debe aplicar dependiendo de la enfermedad. Al tiempo que hace esto recita un conjuro y ruega por su salud, aplicándole las hierbas convenientes al caso.

Tla xihualhuian,
macuiltonalequc.
Xoconehcocan
in Xochicuahuatl.

Vengan ustedes,
los de los cinco destinos.
Lleguen ustedes
Al Arbol Florido.

La médica practica un medio adivinatorio-curativo de medición del brazo del niño, recorriendo el brazo con su mano. Llama Tamoanchan al brazo que recorre para la adivinación, considerando que en Tamoanchan obtiene el conocimiento del secreto.

En el México antiguo se consideraba a los niños como seres constantemente expuestos a padecer enfermedades. Por

tal razón, existen numerosas referencias de los procedimientos curativos que les eran aplicados.

Las fuentes de los siglos XVI y XVII hacen una clara referencia a la medición del brazo como un procedimiento de adivinación. El mago que se ocupaba en contar a través de los antebrazos era el llamado matlapouhqui. Esta práctica mágica tenía como fin averiguar si un enfermo habría de morir o sanar, y si el paciente tenía curación qué medicina debía aplicarse. Sin embargo, la medición del brazo no era practicada sólo para precisar el diagnóstico, el tratamiento y la curación de enfermedades; también era utilizada cuando se buscaba conocer el paradero de personas o de objetos perdidos.

Los procedimientos eran minuciosos. El matlapouhqui frotaba las palmas de sus manos con tabaco o con alguna otra hierba y hacía ruegos al cielo y a la tierra. Procedía entonces a medir con la palma de su mano derecha el antebrazo izquierdo del paciente, yendo del codo a la mano y de la mano al codo varias veces hasta que su mano coincidiera con la de la persona. Si el matlapouhqui atendía a un enfermo la coincidencia de ambas manos era señal de que la muerte se aproximaba; si la mano del mago rebasaba un poco la del paciente, la muerte tardaría algo más en aparecer; si sobraba mucho de la mano del adivino, era probable hallar la curación de la enfermedad y lograr el restablecimiento del paciente.¹⁰⁹ Estos procedimientos son para el mago la manera

¹⁰⁹ López Austin, "Cuarenta clases de magos...", 103-104. No es aventurado señalar, que estos procedimientos mágicos se realizaban en el brazo izquierdo porque para los antiguos mexicanos la fuerza vital del cuerpo se concentraban en mayor cantidad en el lado izquierdo. Por ejemplo, el brazo izquierdo o los dedos de la mano izquierda de una mujer muerta en el primer parto, se creían cargados de fuerzas sobrenaturales y eran codiciados por hechiceros y guerreros que los utilizaban para atacar mágicamente a sus enemigos. López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 175-176 y 217. Este método de adivinación por medición del brazo es utilizado actualmente entre los tlapanecos, los mixtecos y los triques, entre otros grupos indígenas. Para los tlapanecos, indígenas del sur de Guerrero, la medición del hueso (shawha itsu) se

en que puede acercarse en forma real a lo sobrenatural. A través de su mano viaja por el brazo del enfermo desde las regiones celestes hasta los sitios de los muertos.

Podemos decir que Magdalena Papalo es una matlapouhqui. Utiliza la medición del brazo para conocer la suerte que la enfermedad depara a los niños enfermos y para aplicar el tratamiento preciso. Entre las hierbas que ella administra está el ololiuhqui, del que se hablará más adelante.

En su conjuro, Magdalena Papalo invoca a los dedos de sus manos "los de los cinco destinos" para que la auxilien en su viaje a través del brazo del pequeño, que como una escalera, la dirige a los terrenos de lo sobrenatural. La maga puede viajar así, desde la tierra al cielo o al inframundo, a fin de conocer los designios de los dioses.

La médica da el nombre de xochicuauhtl, "árbol florido", al brazo del niño. Xochicuauhtl es el árbol que tiene su asiento en Tamoanchan, la casa de los dioses, lugar de creación del hombre y origen del mundo. Según se refiere en los mitos, allí ocurrió el pecado que arrancó a los dioses de su vida ociosa y placentera, un pecado sexual por el que el árbol divino se quebró. Muchos dioses fueron castigados y expulsados de Tamoanchan para ser enviados a morar en la tierra y el inframundo.¹¹⁰

practica con un sistema rigurosamente uniforme: el adivino se frota las palmas de las manos y con la mano extendida comienza a medir por la parte interior del brazo del paciente hasta llegar a su mano, donde lee los signos de adivinación. Sopla sobre sus manos y repite tres veces el procedimiento. Este método adivinatorio se utiliza para el diagnóstico de las enfermedades y su curación, pero también, durante las ceremonias religiosas, los ritos de pasaje, para establecer con exactitud el número de objetos que deben sacrificarse a los dioses o cuando se suceden cambios de mando político en la comunidad. Marion Oettinger, "Dos métodos de adivinación tlapaneca: medir el hueso y echar los granos de maíz", 227-229.

¹¹⁰ Muñoz Camargo, Historia de Tlaxcala, 155; Heyden, Mitología y simbolismo..., 86-87 y 98. En el mito de la creación del maguey, Ehécatl dios del aire, rapta a la diosa virgen Mayahuel y la conduce a la tierra. Ambos se convierten en un árbol con dos ramas, la rama de Ehécatl es llamada

Entonces dio comienzo la vida humana. Los dioses crearon el mundo, dando inicio también al tiempo y a la historia, porque en Tamoanchan se genera un permanente flujo de fuerzas que llegan a la tierra a través de los árboles cósmicos y que permiten el curso de la vida. El árbol florido es el centro del plano del universo, es el punto de unión entre las regiones celestes, el mundo de los hombres y los sitios de los muertos. El árbol guarda la esencia de Tamoanchan, el lugar donde se origina y tiene fin la vida humana. Las flores del árbol contienen las semillas de donde nacerán los hombres, y en sus distintos colores se representan los variados destinos de los seres por nacer. Al morir, las almas purificadas de los hombres habrán de volver al sitio del origen, su morada final.¹¹¹

En los conjuros registrados por Ruiz de Alarcón, el mago da estos nombres al brazo del enfermo. Cuando la palma de su mano va de abajo hacia arriba nombra al brazo "escalera preciosa" y cuando su mano baja es la "escalera de la Región de los Muertos".¹¹² Alfredo López Austin ha encontrado en estos nombres una referencia a Tamoanchan. El árbol florido, xochicuauhitl, es el árbol de Tamoanchan. La raíz del árbol contiene las fuerzas frías del inframundo, la copa encierra las fuerzas calientes de la región celeste; las fuerzas calientes y frías se entrelazan en el interior del tronco y giran en un juego de fuerzas helicoidales. La copa del árbol es Tonatiuh Ichan y la raíz es Tlalocan. En el tronco del árbol se juntan en malinalli lo que no puede unirse: el calor y el frío, el fuego y el agua. El árbol en su totalidad, es

Quetzálcoatl y la de la diosa, Xochicuauhitl. "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en Teogonía..., 107.

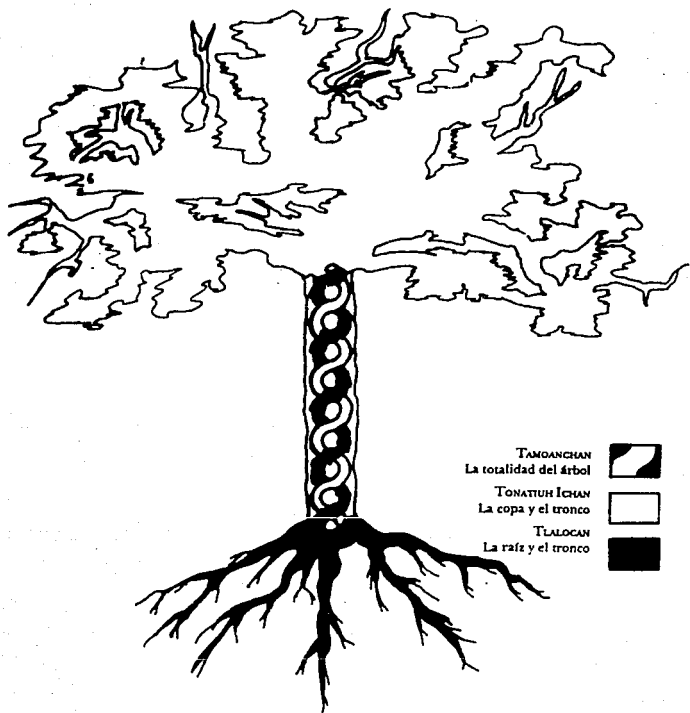
¹¹¹ Son estas las ideas expuestas por López Austin en Los mitos..., 98-99, que fueron ampliamente revisadas durante su seminario: "Tamoanchan, Tlalocan. La ubicación de dos lugares míticos", dictado en junio y julio de 1992.

¹¹² Ruiz de Alarcón, "Del sortilegio de las manos", "Tratado...", trat. 5^a, cap. I, 186-191. Cfr. traducción en López Austin, "Conjuros médicos de los nahuas".

Tamoanchan.¹¹³ En los conjuros de Ruiz de Alarcón, el mago menciona las fuerzas que bajan de la región celeste y las que suben del inframundo, cuando viaja por el brazo del enfermo. López Austin ha interpretado que estas fuerzas son las mismas que se unen en Tamoanchan. Esto se demuestra en el conjuro de Magdalena Papalo, donde no se nombra ya al cielo y al inframundo. Se entiende que estas regiones se encuentran unidas en el lugar del eterno juego de los opuestos. La médica llama al brazo del enfermo con uno de los nombres de Tamoanchan: Xochicuahuatl. Es Tamoanchan mismo.

Por medio de la palabra mágica, Magdalena Papalo viaja a través del árbol sagrado de Tamoanchan. Invoca a las fuerzas divinas y humanas contenidas en el árbol divino, en el "árbol florido" que guarda los secretos del más allá y que posee las almas que darán vida al hombre en la tierra.

113 Mi agradecimiento especial a Alfredo López Austin por haberme facilitado gentilmente para este trabajo, una de sus ilustraciones referidas a Tamoanchan.



TAMOANCHAN
La totalidad del árbol

TONATUH ICHMAN
La copa y el tronco

TALALOCAN
La raíz y el tronco

2^a Si el niño está enfermo de melancolía y tristeza Magdalena Papalo sabe, por lo que aprendió de su madre y de sus antepasados, que es debido a que alguna o algunas personas aborrecen o quieren mal a la criatura. Para curarla, toma y divide algodón en copitos al tiempo que dice un conjuro. Después de mojarlos en agua, los pasa por las palmas de las manos, las coyunturas de los brazos, las plantas de los pies, las rodillas, el pecho, la cabeza, la espalda y la boca del niño, y hace que los que ahí se encuentren escupan en esos algodones. Luego los vacía en un recipiente de barro o de calabaza, que lleva fuera de la casa para arrojarlos en alguna encrucijada o donde los caminos se bifurquen. Hecha esta curación el niño sana.

¡Tle ayatle quichihuaco!

¡Que [el mal] ya no venga a dañar!

Itlacauh, iyellelli

Su corrupción, su padecimiento,

ma quiza, ma uhyaquix.

salgan, se hayan ido por el camino.

Nican inemian;

Alli es su lugar de vivir;

cuitlapan, tlazolpan inemian.

el lugar de la mierda, el lugar de la basura son su lugar de vivir.

Ma quitocan inan

Que [los males] sigan a su madre,

ohtlipatlahuac, ohtlimaxalihuac.

el camino ancho, el camino bifurcado.

¡Tla oconcahuati!

¡Queden allí!

La médica lanza al camino los algodones en los que ha traspuesto la enfermedad quitada al paciente. Les dice que su lugar de vivir es lejos de la gente.

Entre los antiguos mexicanos los niños eran considerados especialmente vulnerables a las influencias de seres o personas que podían provocarles males. Se pensaba que por estar en plena formación, el delicado organismo de los niños no podía enfrentar las fuertes energías provenientes del exterior. Debido a la preocupación en la extrema sensibilidad del cuerpo de los niños las fuentes mencionan constantemente las numerosas causas que podían ocasionar daños en ellos.¹¹⁴

Como se ha mencionado, de las entidades animicas que forman parte del individuo, el tonalli tiene su asiento en la cabeza y cumple las funciones relativas al raciocinio, pero también da el vigor necesario para el crecimiento del organismo. La pérdida del tonalli era, tanto en los antiguos pueblos como en los actuales, una de las principales causas de las enfermedades.

El tonalli podía entrar y salir de toda persona y alejado del cuerpo, llegar a sitios habitados por los muertos y los dioses. Esto sucedía durante los sueños, la enfermedad, el colto, la inconsciencia o cuando la persona recibía un susto. El alma-tonalli vagaba atraída por lugares placenteros, pero también podía extraviarse, ser agredida o atrapada antes de regresar al cuerpo. El peligro estaba presente de continuo, pues los seres invisibles buscaban en la energía del tonalli las fuerzas de las que carecían, aprisionando o devorando el alma del individuo. Estos seres divinos estaban relacionados con la tierra y el agua y habitaban las cascadas, los manantiales, las cuevas, las barrancas y los bosques, entradas naturales al mundo de lo invisible.¹¹⁵

La ausencia del tonalli dañaba al individuo y el problema podía agravarse hasta la muerte. Había síntomas que denotaban

114 Una completa exposición sobre las enfermedades de los niños se encuentra en López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 288-300.

115 Sobre la pérdida del alma-tonalli, véase: López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 243-251, 262 y 390; Aguirre Beltrán, Medicina..., 223-224 y Michael Kearney, "Los conceptos de aire y susto: representaciones simbólicas del ambiente social y geográfico percibido", 443.

su ausencia: palidez, fiebre, debilidad, inapetencia y somnolencia. En la antigüedad, los niños eran los seres más susceptibles a la pérdida del tonalli a causa de su delicada constitución. La tetonalmacami, era la médica encargada de devolver "la ventura a los niños que la an perdido". Para recuperar el tonalli, había que buscarlo en los sitios donde podría haberse extraviado, con oraciones de súplica para lograr su regreso o imprecando con conjuros a los seres invisibles para que aceptaran devolver el alma capturada.¹¹⁶

Asimismo, el ihiyotl, la entidad anímica con sede en el hígado y al que corresponden las pasiones y los sentimientos, podía salir del cuerpo en forma de emanaciones dañinas. Entre los individuos vulnerables a recibir la energía nociva estaban los niños. Las afecciones podían ser ocasionadas por personas que portaran en su organismo un fuerte desequilibrio, lo cual las convertía en seres peligrosos. El mal podía provocarse a través de la mirada o aun con la cercanía de estas personas, que podían causar el daño en forma voluntaria o involuntaria.

La liberación de ihiyotl se daba en muy diversos casos: Los ladrones, los jugadores y los borrachos; los adúlteros, las prostitutas, los amancebados y todo aquel que tuviera excesos sexuales eran seres que trasmitían un mal a los pequeños, el tlazolmiquiztli. Se creía que el estado de impureza y suciedad de estos individuos provocaba en los niños una fuerte infección en los ojos, secreción lacrimal, infección en el ombligo, fiebre, diarrea y llanto. También, el débil espíritu de los niños, estaba expuesto a recibir descargas de ihiyotl de las mujeres menstruantes, las embarazadas y los hechiceros, que podían provocar males en ellos. Seres inmortales como los aparecidos y los espíritus de los muertos podían ser causa de terribles enfermedades.

¹¹⁶ Al respecto véase a Ruiz de Alarcón, "Tratado...", trat. 6^a, cap. II, 197-199; Ponce, "Breve relación...", 7 y López Austin: "Cuarenta clases de magos...", 108-109; Cuerpo humano..., vol. 1, 34 y 249; Textos de medicina náhuatl, 37.

También existía peligro en las personas con un estado físico que provocara excesivo calor en el cuerpo. El cansancio, el hambre, la sed y la ira, dañaba a los niños que enfermos, podían sufrir diarrea, fiebre y vómito. A través de la mirada los ancianos podían enfermar a las criaturas porque se consideraba que a su edad había un aumento de la temperatura corporal. El tonalli de los viejos poseía un mayor poder y por tanto era peligroso para los pequeños.¹¹⁷

Por otra parte, Magdalena Papalo es muy clara al decir que la causa de que una criatura estuviera enferma de melancolía o tristeza "procede que alguna persona o algunas la aborrecen e quieren mal".

Entre los antiguos mexicanos los seres que podían transmitir la energía surgida de la codicia y la envidia eran las personas de vista fuerte, los ixchicauhque. Este daño es el más cercano al llamado "mal de ojo".¹¹⁸ La enfermedad se provocaba por una emanación personal de energía negativa surgida de manera involuntaria o con malicia por un fuerte deseo que perjudicaba al ser deseado o al que se quería dañar ya fueran personas, animales, plantas o cosas. Se suponía que el causante del mal tenía gran tristeza y melancolía. Tal estado se transmitía a la criatura generándose la enfermedad. El niño lloraba mucho, tenía fiebre, vómito e inapetencia. En la antigüedad el mal podía haberse entendido como una liberación de ihivotl a través de la vista. Como fue señalado, esta entidad anímica con sede en el hígado

117 Al respecto: López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 288-290 y 297-299.

118 De la Serna, "Manual de ministros...", 397. El "mal de ojo", según el término europeo, es una de las creencias que se presentan de manera generalizada en las culturas antiguas del mundo. No obstante, en Mesoamérica no tiene las mismas características que en Europa y bajo este término se han incluido diversas creencias indígenas que no tienen que ver con lo que se entiende en otras partes bajo este nombre. Acerca de las creencias sobre el desequilibrio del cuerpo humano a consecuencia de este tipo de agresiones y la diversidad con que se presentan en Mesoamérica, nos ilustra López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 296-298.

concentra pasiones y sentimientos, y la ira y los deseos eran generados en este sitio. El padecimiento provocado por su emanación, recibía el nombre de netepalhuiliztli.¹¹⁹

El procedimiento que utiliza Magdalena Papalo para curar de tristeza y melancolía es tomar algodones, y pasarlos por las palmas de las manos, las coyunturas del cuerpo, las plantas de los pies, el pecho, la espalda, la cabeza y la boca del niño.¹²⁰

Esto indica que los procedimientos mágicos utilizados estaban encaminados a eliminar la energía nociva que pudiera haberse concentrado en el organismo de la criatura, limpiando partes del cuerpo en las que se concentran órganos muy importantes para su funcionamiento, puntos que, necesariamente, deben explicarse en detalle por la importancia que tenían para los mesoamericanos.

Entre los antiguos nahuas las articulaciones eran consideradas puntos sensibles y muy débiles, pues a través de ellas podían penetrar al organismo fuerzas sobrenaturales, especialmente seres fríos, que alojados en los huesos, causaban daños y dolencias en las coyunturas. Las coyunturas eran sitios muy delicados del cuerpo, especialmente en los niños, que por encontrarse en plena formación, eran los más propensos a sufrir daños en ellas.¹²¹

119 López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 260-262 y 300.

120 De los amplios usos que el algodón tenía entre los mesoamericanos, se encuentra el terapéutico. Entre los procedimientos de la médica tsapachtiani, estaba el de presionar con algodones el paladar de los niños para restituir el tonalli perdido. López Austin, "Cuarenta clases de magos...", 109. La especie mexicana de la planta de algodón, "Gossypium hirsutum", posee una corteza en la que se concentra una sustancia con propiedades medicinales que puede ser administrada durante el trabajo de parto, en casos de hemorragias abundantes y de aparición de fibromas uterinos. Enciclopedia de México, vol I, 319-320.

121 López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 177. En presencia de una mujer que hubiera dado a luz, cargada de energía que podría ser peligrosa y nociva, los niños eran frotados con ceniza del fogón en las coyunturas y las sienes. De lo contrario, sus huesos crujirían al no haber quedado

La cabeza y la boca eran consideradas regiones muy débiles del cuerpo por los que podían salir fuerzas vitales o entrar energía nociva. Las fontanelas de los niños más pequeños, eran puntos por los que con mucha facilidad podía escapar energía vital o penetrar seres que los agredieran con enfermedades.¹²² El aliento, como ha sido visto, era una fuerza vital y divina; que podía utilizarse para hacer daño si se emitía con una intención maligna. Por ejemplo, los hechiceros podían soplar en forma maléfica sobre sus víctimas. Con otra finalidad, la médica teapahtiani acostumbraba aspirar fuertemente con su aliento en el niño, para lograr la salida de un tonalli nocivo y extraer la energía dañina del cuerpo.¹²³

La espalda era un lugar sumamente sensible y vulnerable. Para los antiguos mexicanos el miedo se ubicaba precisamente en la parte del organismo humano en la que existe un menor control. Un "susto" llega por la espalda y la impresión por el regreso del alma al cuerpo también. Hay que recordar que en las curaciones de la tetonalmacani, el tonalli recuperado del niño se conservaba en un recipiente con agua y para reubicarlo en el paciente, la médica lo tomaba con la boca para luego arrojarlo a la cabeza y la espalda del pequeño.¹²⁴

El corazón es la sede del tevolia, entidad anímica central del organismo, pues ahí se generan la vitalidad, el pensamiento, la sensibilidad y los afectos. Limpiar el pecho del niño equivalía a eliminar las influencias nocivas que

completamente unidos. Sahagún, Historia general..., lib. 5º, cap. XI, vol. 1, 299; Augurios y abusiones..., 73.

122 Ya se mencionó que la cabeza era asiento del tonalli que hacía posible el crecimiento y el vigor, y por tanto, el raciocinio y la conciencia. Es interesante mencionar lo que señala López Austin al respecto: las medicinas contra la locura eran aplicadas en la cabeza y en la frente. Cuerpo humano..., vol. 1, 178 y 235.

123 López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 181; "Cuarenta clases de magos...", 109.

124 Ruiz de Alarcón, "Tratado...", trat. 6º, cap. II, 199. López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 176.

podieran haber afectado las funciones vitales del centro animico por excelencia.¹²⁵

Las manos y los pies, junto con la boca eran "los realizadores de nuestra voluntad" miembros que posibilitaban el habla, las acciones y el movimiento.¹²⁶ Fuerzas nocivas en el cuerpo del niño podían impedir su buen desenvolvimiento. Por tal razón, las palmas de las manos y las plantas de los pies eran regiones que el mago terapeuta limpiaba en sus procedimientos de curación.

Cuando Magdalena Papalo terminaba de pasar los algodones por el cuerpo del pequeño y lograba así la transferencia de la enfermedad a estos objetos, pedía que las personas presentes escupieran en ellos.¹²⁷ Como fue dicho arriba, la saliva se vinculaba con la ira. Esta era una forma de rechazar y atacar con enojo las malas influencias llegadas del exterior que hubieran penetrado en el organismo de la criatura. La saliva, como el aliento, tenía propiedades mágicas. Al ser expelida iba cargada de fuerza vital y emotiva que muchas veces podía ser nociva para el receptor.¹²⁸ Mayor poder tenía la de los magos que, por medio de ella, podían curar pero también dañar.¹²⁹

Finalmente, Magdalena Papalo coloca los algodones en un recipiente y fuera de la casa los arroja en alguna encrucijada o donde los caminos se bifurquen. De esta forma el niño sana.

125 López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 256-257.

126 Ibid., 190-192.

127 Sobre el proceso de transferencia de enfermedades a objetos en la terapéutica indígena, hace referencia Aguirre Beltrán, Medicina..., 249-250. Este autor menciona el caso de un médico indio que luego de transferir el mal en algodones, los quemaba en cuatro braseros dispuestos para ello.

128 Para quitarse los "malos aires", los caminantes o quienes habían asistido a un funeral se limpiaban el cuerpo con yerbas y escupían después sobre ellas. López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 300.

129 Aguirre Beltrán, Medicina..., 253. Quezada, Enfermedad y maleficio..., 79-80.

Este procedimiento mágico da fin a la curación. Después de haber transferido en los algodones las energías dañinas que acompañan a la enfermedad, la maga busca una encrucijada en donde desecharlos para eliminar por completo el daño y lograr que las esencias negativas regresen a su lugar de origen.

En la antigua Mesoamérica, las encrucijadas eran lugares sumamente peligrosos. En el plano del universo mesoamericano el centro, "la encrucijada por excelencia",¹³⁰ marca el punto de contacto de los cuatro rumbos humanos y divinos y es también, el punto de confluencia de las regiones celestes y las del inframundo. La encrucijada es un punto de peligro, ambiguo e inquietante, sitio donde se entremezclan lo sobrenatural y lo terrible, lugar donde lo natural y aparente puede ceder con facilidad el paso a una atmósfera mágica y extraordinaria. Las bifurcaciones y los cruces de caminos eran sitios predilectos de los espíritus de los muertos y los seres invisibles. Apariciones horribles y monstruosas ocurrían en estos sitios. El dios terrible, Tezcatlipoca, aparecía por las noches en los caminos. Otros seres espantosos eran vistos en ellos.

En las encrucijadas de caminos era muy fácil encontrarse con las cihuatetas, las mujeres muertas de parto o mochhuaquetzque que se convertían en diosas y acompañaban al Sol -como los guerreros muertos y los sacrificados-, en su diario viaje desde el cenit hasta el ocaso. Convertidas en seres divinos, monstruos feroces, horribles y descarnadas, vagaban por los aires. Descendían a la tierra para hacer daños terribles, especialmente a los niños, de los que codiciaban la belleza y a quienes provocaban graves trastornos al penetrar en sus cuerpos. En determinados días se colocaban ofrendas en los oratorios de las diosas dispuestos en las divisiones de las calles y caminos, y se cuidaba que los niños y muchachos no salieran de las casas

130 Soustelle, El universo..., 164.

para evitar el encuentro con estos seres. Las cihuateteo podían provocarles parálisis facial o de los miembros, movimientos convulsivos y temblores, debilidad muscular y estrabismo.¹³¹

En el conjuro la médica envía la enfermedad hacia los seres que la han provocado. Arroja lejos el padecimiento para que siga a su madre, Tlazoltéotl, la diosa de la que proviene la inmundicia y la impureza, y que en su advocación de Tlaelcuani es la "comedora de cosas sucias".¹³² La médica lanza por "el camino bifurcado" el mal que debe regresar a: "el lugar de la mierda, el lugar de la basura".

Magdalena Papalo debió conocer los peligros inherentes a las encrucijadas. Su procedimiento final buscaba desechar la enfermedad de sus pequeños pacientes, precisamente en los sitios donde los seres invisibles las generaban.

3^a Tomando el ololihqui, la maga logró adivinar cómo la enfermedad que tenía su hijo Gerónimo había sido causada por el pulque que bebió, que provenía de unos indios que quisieron vengarse de él. Gerónimo arrojó por la boca una paja larga llamada covomizácatl, recuperando la salud.

El oficio mágico permitía al ejecutante penetrar a los espacios divinos y conocer los designios de los inmortales. Para establecer este contacto el mago solía valerse de la ingestión de plantas alucinógenas. Como todo lo existente en el mundo, las plantas poseían elementos divinos que permitían al mago penetrar al mundo de lo sagrado y posibilitaban la

131 Los días en que rigieran los signos ce mázatl, ce quiáhuitl, ce ozumatli, ce calli y ce cuauhtli, las cihuateteo descendían a la tierra. Acerca de estas diosas y los daños que provocaban véase: Sahagún, Historia general..., lib. 4^a, vol. 1, caps. III, 238; XI, 247; XXII, 259; XXVII, 263; XXXIII, 268; Augurios y abusiones..., 135-137. De López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 389 y Los mitos..., 182.

132 Sahagún, Historia general..., lib. 1^a, cap. XII, vol. 1, 43-44.

comunicación con lo sobrenatural. Al ingerirla era posible establecer contacto directo con el dios que habitara la planta, quien informaba al mago sobre lo que necesitaba saber para el buen desempeño de su quehacer mágico.

En este caso, Magdalena Papalo ingiere el ololiuhqui, como un método adivinatorio para determinar la causa de la enfermedad de su hijo. Fue visto que lo utilizaba también como remedio curativo aplicado a los niños enfermos.

Los informantes indios de Fray Bernardino de Sahagún, señalaron que la semilla del ololiuhqui provenía de la planta llamada coatlaxouhqui.¹³³ Con fines medicinales, la semilla de esta planta era recomendada para curar la gota y también para aliviar la fiebre. Según el protomédico Francisco Hernández, curaba los dolores provenientes del frío, los tumores, los huesos luxados o rotos y las enfermedades de los ojos. La semilla del ololiuhqui, el que "hace girar el corazón de la gente", no debía ser comida o bebida en exceso a riesgo de tener alucinaciones terribles o llegar a la locura.¹³⁴

Entre los nahuas, los médicos que utilizaban el ololiuhqui como parte del tratamiento terapéutico y como método adivinatorio eran conocidos con el nombre de pavni, "mensajero". El mago establecía contacto con el dios habitante de la semilla, de tal forma que al ingerir el alucinógeno, el mago realmente hablaba con el dios. Su

133 La llamada Rives corymbosa. Esta planta tiene flores blancas y alargadas que contienen las semillas redondas que llevan el nombre de ololiuhqui. El ololiuhqui se conoció después de la Conquista como "semilla de la virgen", "quiebra platos", "maravilla" y "don diego de día". José Luis Díaz, "Plantas mágicas y sagradas de la medicina indígena de México. Etnofarmacología y psiquiatría experimental", en Historia general de la medicina..., vol. I, 231-249. De la Garza, Sueño y alucinación..., 68-69 y 129 y Quezada, Enfermedad y maleficio..., 47-48 y 92-93.

134 Sahagún, Historia general..., lib. 2^a, cap. VII, vol. 2, 747; López Austin, "Descripción de medicinas...", 75; Hernández, Obras completas, vol. 3, lib. 14^a, cap. I, 73. Sobre las aplicaciones y efectos de otras variedades del ololiuhqui, López Austin, Textos..., 173 y 183.

pretensión era lograr un diagnóstico preciso sobre el padecimiento y saber también con certeza quién era el causante del mal, así como acertar en casos de pérdidas. "Los sacerdotes indios cuando querían simular que conversaban con los dioses y recibían respuestas de ellos, comían esta planta para delirar y ver mil fantasmas y figuras de demonios...".¹³⁵

Mas adelante se hablará con detalle sobre estos procedimientos mágicos. Basta por ahora señalar que Magdalena Papalo se vale ampliamente del ololiuhqui como método adivinatorio para lograr la curación de sus pacientes. En el caso de su hijo Gerónimo, la fuente no menciona la aplicación de algún remedio; tal parece que el sólo descubrimiento que la maga hizo del origen del mal, fue suficiente para que el daño se materializara, saliera del cuerpo del enfermo y logrará recuperar la salud.¹³⁶

¹³⁵ Hernandez, *ibid.* Los especialistas consideran al ololiuhqui un "inductor de trance" que provoca un particular estado de lucidez y revelación en quien lo ingiere. Al respecto trata José Luis Díaz, "Plantas mágicas...", en Historia general de la medicina..., vol. I, 239-240. Sobre el uso mágico dado al ololiuhqui véase de Diego Muñoz Camargo, Historia de Tlaxcala, 191; Ruiz de Alarcón, "Tratado...", trat. 1^a, cap II, 134; López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 408-409 y Aguirre Beltrán, Medicina..., 131-135.

¹³⁶ En el México antiguo, cuando las curaciones incluían la extracción de la enfermedad por succión, se menciona con frecuencia la salida de pajas del cuerpo del enfermo, como en este caso. López Austin, "Cuarenta clases de magos...", 110; Aguirre Beltrán, Medicina..., 228-241.

Además de ser médica, Magdalena Papalo realizaba ceremonias relacionadas con su oficio mágico. Tales eran las relativas al maíz y al pulque:

1ª Ocho días después de haber realizado alguna curación, Magdalena Papalo hace una ofrenda de comida guisada, tamales, copal y pulque a la troje de maíz que tiene en una de las esquinas de su casa, colocando la comida delante de la troje y derramando luego el pulque. También deposita esta ofrenda ante una imagen de San Juan que tiene colgada hacia la parte del oriente nombrada tlapco, "el lugar de la luz".

En el México antiguo eran de suma importancia las creencias y las prácticas religiosas en torno a la Tierra y a todo lo que de ella proviniera. Como Madre y Padre, la Tierra representa en el pensamiento antiguo, el lugar donde germina la vida y donde la vida acaba, para luego renacer al tiempo de la siembra en un ciclo constante. La Tierra alberga las semillas, es fuente de fertilidad y es dadora de los alimentos vitales; pero también es Cipactli-Tlaltecuiltli, el gran monstruo que yace en espera de ser alimentado con los cuerpos y las ofrendas de los hombres.

Según las creencias indígenas, era necesario mantener un trato continuo con la Tierra, y vigilar, tanto de lo visible como de lo sobrenatural contenido en ella. El hombre mesoamericano debía hacer patente su gratitud a los dioses por los frutos obtenidos de la Tierra y, como fuente primordial de la vida humana, debía cuidar también de preservarla de todo aquello que pudiera dañarla.

Como parte fundamental del complejo cultural mesoamericano, las creencias y el ceremonial religioso en torno al ciclo de cultivo del maíz son sumamente elaboradas. Había que pedirle permiso a la Tierra para la siembra,

cuidar con esmero la planta de maíz y ofrendar pulque y sangre a las primeras mazorcas.¹³⁷

El maíz dispuesto en la troje debía protegerse también con ofrendas y conjuros.¹³⁸ Magdalena Papalo tiene que ofrendar comida y bebida ante la troje de maíz, ocho días después de haber hecho alguna curación.

Pedro Ponce nos refiere un sacrificio muy similar en honor a la diosa Chicomecóatl. Cuando algún adulto o niño están enfermos, el médico sacrifica una gallina delante de las trojes de maíz. Manda luego preparar tamales, y con el pulque y el copal hace ofrecimientos al fuego y a las trojes.¹³⁹

Después de colocar la ofrenda ante la troje de maíz, Magdalena Papalo la deposita también ante la imagen de San Juan que tiene colgada hacia la parte del oriente-tlapco.

Esta importante ceremonia, muestra cómo en los primeros años de la Colonia, San Juan fue adecuado (como lo es entre los pueblos de la actualidad), al complejo mítico de la religiosidad indígena. Entre los totonacas actuales, San Juan Bautista es el dios del trueno, dios del agua, cazador, perezoso y gran bebedor; es, por supuesto, la figura más adecuada para cristianizar al dios de la lluvia, Tláloc. San Juan es uno de los dioses del oriente, divinidad complementaria del sol-dios del maíz, el creador, representado en Cristo. El dominio del sol corresponde al maíz y a todas las demás plantas cultivadas que han sido inventadas por él. A San Juan le corresponde, según los mitos

137 López Austin, Los mitos..., 262. Algunos ejemplos de estas ceremonias las registra Ruiz de Alarcón, "Tratado...", trat. 3^a, caps. II y IV.

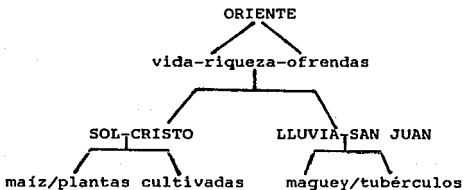
138 Como los que compila Ruiz de Alarcón: "Del conjuro para entrojear el maíz o las semillas en la cosecha", "Tratado...", trat. 3^a, cap. V; traducciones en López Austin, "Conjuros nahuas del siglo XVII". Las primicias de la cosecha de maíz se ofrecían delante de las trojes y dentro de ellas se colocaban también pequeñas figuras de dioses esculpidas en piedra, según Ponce, "Breve relación...", 6 y 8; también De la Serna, "Manual de ministros...", 283.

139 Ponce, "Breve relación...", 7.

totonacas, la región subterránea y oscura en donde nacen los tubérculos. Con el agua, San Juan fecunda la tierra que florece por la sangre del sol que cae en la tierra.¹⁴⁰

Para los totonacas, como para otros grupos indígenas de la actualidad, el oriente es el rumbo del que proviene toda riqueza. En el oriente esta la "Mesa Dorada", la mesa de las ofrendas; es el lugar donde existe todo lo que alimentará al hombre, donde están todos los grandes dioses y todas las diosas madres y es también, como se ha visto, el lugar origen de la vida.¹⁴¹

En sus ceremonias después de cada curación, Magdalena Papalo realiza prácticas acordes a importantes creencias mesoamericanas. Sus ofrendas mezclan y sintetizan dos sistemas indisolubles del ciclo vital relativo a la Tierra en el pensamiento antiguo:



Magdalena Papalo ofrenda en la troje al Dios Creador del Maíz: el Sol, y a quien lo hace germinar: el Dios del Agua, San Juan. Se ofrenda al rumbo del oriente "el lugar de la luz", hogar de los grandes dioses que preservan la vida del hombre en la tierra. Y de San Juan dicen también los totonacas: "Es él quien recibe todas las ofrendas que se

¹⁴⁰ Alain Ichon, La religión de los totonacas de la Sierra, 123-127.

¹⁴¹ Estos y otros interesantes asuntos fueron tratados ampliamente en el seminario impartido por López Austin "Tamoanchan, Tlalocan. La ubicación de dos lugares míticos."

hacen en el mundo. Él se llama Juan vive allá donde viven las Vírgenes, las Madres, aquellas que forman a los niños."142

2* Cuando los magueyes florecen para que de ellos se haga el pulque, Magdalena Papalo toma la primicia del aguamiel y el pulque antes de que cualquiera lo beba. Lo lleva al patio de su casa y ahí lo derrama a manera de ofrenda y sacrificio en honor al Señor de la Tierra, llamado por los antiguos Tlaltecuhltli, a quien siempre se le ofrece el primer vino y fruto que se cosecha. El Dios cuida la crianza del maguey, preservándolo del gusano y de las cosas que lo puedan secar.

En el México antiguo el pulque era considerado un don divino, regalo que los dioses desde el tiempo de los orígenes habían hecho a los hombres para que se olvidaran un poco de su tristeza.143

El pulque era un vehículo para encontrarse con los dioses, y los hombres no siempre podían tomarlo. Sólo los ancianos tenían libertad para ello porque al poseer una calidad fría, el pulque templaba el cuerpo de los viejos, que con los años tendía a calentarse.144

Como todo producto de la tierra, el pulque tenía que ofrendarse a los dioses antes de ser ingerido. Todo lo que el

142 Ichon, *La religión...*, 125.

143 "A fin de que tome gusto en vivir en la tierra y nos alabe y cante y dance." *Teogonía...*, 2a. parte, cap. VI, 106-107.

144 Como lo señaló Alfredo López Austin en su ciclo de conferencias "Mitos de Mesoamérica", de octubre a noviembre de 1990. El pulque, junto con el tabaco, el agua y el fuego, forman parte de los atributos de importantes divinidades de la religión mesoamericana: Fuego-Xiuhtecuhtli, Agua-Chalchihtlicue, Tabaco-Cihuacoatl, Pulque-Ometochtli. Es importante señalar que en la práctica y los conjuros mágicos de Magdalena Papalo, estos elementos aparecen muy claramente expresados.

ser humano consumiera provenía de los dioses y había que dedicar las primicias a los inmortales.¹⁴⁵

Fray Bernardino de Sahagún contempla entre las fiestas movibles, la que se realizaba en honor a los dioses del vino. Había ofrecimientos de comida, se cantaba y tocaba. A los magueyes nuevos se les cortaba y sacaba el aguamiel que se ofrecía en el templo. Después se llenaban recipientes con pulque de donde todos podían beber.¹⁴⁶

Hernando Ruiz de Alarcón refiere que la primicia de vino era ofrecida al dios en vasijas. Se derramaba un poco de pulque como ofrenda y sólo entonces podía servirse a los convidados.¹⁴⁷

Abrir la planta y extraer el aguamiel era un trabajo que no podía hacer cualquiera. Pedro Ponce señala que al llegar el tiempo de castrar el maguey y ofrecer las primicias, se llamaba a un viejo o a alguna persona entendida para tal trabajo quien sacaba el aguamiel, vertía un poco en los nuevos magueyes dispuestos en la tierra y luego ordenaba vaciarlo en tinajas para hacer el pulque.¹⁴⁸

145 Hireticitátame, uno de los señores de Michoacán pide a los enviados del señor Ziran Zirancamaro que no le tomen los venados que ha flechado porque "ando en los montes trayendo leña para los cúes y hago flechas y ando al campo, por dar de comer al sol y a los dioses celestes y de las cuatro partes del mundo y a la madre Cuerauaperi con los venados que flechamos y hago la salva a los dioses con el vino y después bebemos nosotros en su nombre... Mirad que no me toméis aquellos venados que yo he flechado, porque yo no los tomo para mí mas para dar de comer a los dioses..." y los chichimecas referían que con los venados que capturaban "damos de comer al sol y a los dioses celestes engendradores y a las cuatro partes de mundo y después comemos nosotros de los relieves, después de haber hecho la salva a los dioses." Fray Jerónimo de Alcalá, La Relación de Michoacán, 58 y 71.

146 Sahagún, Historia general..., lib. 2ª, cap. XIX, vol. 1, 99-100.

147 Ruiz de Alarcón, "Tratado...", trat. 1ª, cap. II, 137.

148 Ponce, "Breve relación...", 9. También, De la Serna "Manual de ministros...", 289. Ruiz de Alarcón recopiló los bellos conjuros utilizados por los labradores del siglo XVII al tiempo de trasplantar magueyes, castrarlos y de extraer el aguamiel: "Conjuros para plantar magueyes", "Tratado...",

Como parte de su oficio mágico, Magdalena Papalo estaba capacitada para la ceremonia del primer pulque pues ella misma señala que "abrió y adereço o hizo adereçar ciertos magueyes para coger dellos miel como es uso y costumbre". Luego lo ofrecía a Tlaltecuhltli, dios que tenía el privilegio de recibir el primer pulque, como divinidad protectora de la crianza del maguey.

En los mitos de creación nahuas, Tlaltecuhltli (en su contraparte femenina) es la diosa con la que los dioses Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, crearon la tierra. El mito refiere que estos dioses partieron a la mitad al monstruo Cipactli, para formar con una de sus partes la tierra y con la otra el cielo. Entonces le dieron el nombre de Tlaltecuhltli. Los demás dioses bajaron a consolarla por los daños que le habían hecho y ordenaron que de ella saliesen todos los frutos con que el hombre pudiera alimentarse. "Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos, árboles y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas. Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era, regada con sangre de hombres".¹⁴⁹

Por eso, al nacer un varón, la partera lo ofrecía a Tlaltecuhltli con la promesa de que honraría al Dios en el oficio de la guerra dando de beber al Sol y de comer a la Tierra con la sangre y los cuerpos de los enemigos.¹⁵⁰

trat. 3ª, cap. I, 98-101; traducidos por López Austin, "Conjurios nahuas del siglo XVII" y por Andrews y Hassig, Treatise..., 122-123.

¹⁴⁹ Teogonía..., 2ª parte, cap. VI, 108.

¹⁵⁰ Sahagún, Historia general..., lib. 6º, cap. XXXI, vol. 1, 415.

2.2. Joseph Chicon

En su oficio de médico Joseph Chicon se vale de procedimientos de adivinación para descubrir la enfermedad y el medicamento que debe aplicar a sus pacientes. También los utiliza en la búsqueda de cosas perdidas.

1ª Antes de realizar alguna curación Joseph Chicon usa una semilla llamada temécatl o coaxoxóhuic molida y preparada en una bebida. Mientras esto hace recita un conjuro. Después la toma y queda embriagado. En este estado la semilla le habla y le dice lo que necesita saber para curar al enfermo.

Coaxoxóhuic,

Verdor-serpentino,

azo titechmopáhquiliz.

quizás tú nos des regocijo.

Ohualaque mohuictzinco.

Vinieron hacia tu venerable presencia

Izcate.

Hélos aquí.

Azo titechmopalehuiliz.

Quizás tú nos favorezcas.

Auh tlacamo, ¡quien nel!,

Y si no, ¡qué remedio!,

ca otinentlamatque.

que nos hemos afligido.

El conjurador le dice al sicotrópico que desea les proporcione su ayuda a quienes han acudido a él. Sin embargo, parece tomar en cuenta la posibilidad de que éste no surta efecto.

El temécatl es mencionado por Sahagún como un remedio aplicado para sanar a las mujeres después del parto. Hernández registra algunas variedades de esta planta. Las semillas del temécatl eran muy útiles para curar el salpullido, las úlceras, las llagas, los tumores, el dolor de vientre y las afecciones originadas por enfriamientos; se aplicaba también como purga para expeler bilis y humores flemáticos.¹⁵¹

Se ha mencionado ya que una de las formas con las que el mago lograba penetrar al mundo de los dioses era por medio de sicotrópicos. Las plantas son divinas y están habitadas por un dios. A través de la ingestión del ololihqui, el pevotl o en este caso el temécatl, el mago lograba ver a los dueños de las plantas; a veces un anciano, un negrito, Cristo o los ángeles.¹⁵² Cuando el mago la ingiere entra a los dominios del señor dueño de la planta, quien "viene a su llamado para ayudarles en lo que vieren menester".¹⁵³ Es el dios quien habla al mago cuando éste lo consulta sobre algún asunto relativo a su oficio mágico.¹⁵⁴

Al ingerir la planta, el mago comulga con el dios y al entrar en los terrenos de lo sagrado pasa a ser el dios mismo, es poseído. A través de la droga la divinidad toma el

151 La pequeña referencia que Sahagún hace sobre el temécatl se encuentra en los textos del Códice Matritense, López Austin, Textos..., 66. Hernández, Historia de las plantas..., vol. 3, lib. 5°, cap. LXXXIV-XC, 773-776.

152 Ruiz de Alarcón, "Tratado...", trat. 1°, cap. VII, 146-147. Ponce, "Breve relación...", 11.

153 Ruiz de Alarcón, ibid.

154 "...y por este medio comunican al demonio, porque les suele hablar cuando estan priuados del juicio con la dicha beuida, y engañarlos con diferentes apariencias, y ellos lo atribuyen a la deydad que dizen esta en la semilla...", Ruiz de Alarcón, "Tratado...", trat. 1°, cap II, 134 y cap. VII, 145; trat. 6°, cap. I, 195. Y también "se adormecian y perdían el sentido, y con ellas veían visiones espantables y visiblemente al Demonio con estas cosas que tomaban", Muñoz Camargo, Historia de Tlaxcala, 191. Tanto Muñoz Camargo como Ruiz de Alarcón no pueden más que interpretar esta forma de comunicación, como un pacto tácito con el Demonio, quien es en realidad el que habla al hechicero encubierto en la apariencia de ser el ololihqui, el pevotl o el temécatl.

cuerpo del mago y eso permite que el tonalli pueda viajar al mundo sobrenatural, a la morada del dios. Pero el mago también se encuentra en constante peligro. En el viaje fuera del cuerpo, su tonalli puede ser capturado por el dueño de la planta. Tiene que dominar a la perfección las técnicas de su oficio para no permitir que las esencias invisibles con las que se encontrará en su camino puedan llegar a dañarlo, hasta quedar "loco de todo punto".¹⁵⁵ Por eso el mago debe estar capacitado para manejar con suficiente destreza las fuerzas de lo sagrado.

Joseph Chicon ha pasado por este entrenamiento. Tiene una preparación de muchos años que le permite usar un fuerte sicotrópico como el temécatl cada vez que tiene que realizar una curación o adivinar dónde se encuentra lo perdido. En un estado fuera de lo normal, el mago realmente logra comunicarse con el señor del temécatl, quien lo posee. El médico señala que al tomar la bebida "quedaba borracho y estando desta suerte le parecía que la dicha çemilla le dezía aquello que queria hazer y que realmente le parecia que le ablava alguna otra persona". En Joseph Chicon hay una verdadera transformación, pasa a ser el dios mismo que le revela todos los secretos vedados para el común de los mortales.

El fuerte efecto del sicotrópico sobre el organismo del mago provocaba conductas anormales, explicadas por el impacto de la toma de posesión que el señor de la planta hacía del hombre, quien embriagado, lograba formar parte de la esencia del dios mismo. El caso de Joseph Chicon ejemplifica con mucho detalle la forma en que un mago se transformaba. Al beber el temécatl Joseph Chicon "quedava como falto de juicio y dava gritos con la fuerza de la dicha çemilla" y comenzaba

¹⁵⁵ Ruiz de Alarcón, "Tratado...", trat. 1^a, cap. VII, 145. También López Austin, Cuerpo humano..., vol. 1, 408-409 y 411.

a convulsionarse "a herrar de pies y manos y a dar bozes como hombre loco o borracho".¹⁵⁶

A través del viaje a regiones ultraterrenas y de su contacto con el dios de la semilla se posibilita la acción del mago para manejar a los seres invisibles que habitan el cuerpo del enfermo. Joseph Chicon puede disponer de la información para diagnosticar la enfermedad de su paciente y saber si ha de vivir o morir porque "después de buuelto en si ponía por obra lo que en aquella borrachez le avia sido dicho lo qual siempre o las mas veces era verdad porque si le preguntava medicinas para curar se las mostrava y con ellas dava entera salud a los enfermos y que quando el tal enfermo era de muerte tambien le era por el dicho brevaige descubierto y desta suerte lu[e]go lo desenganiava y lo dejava de curar por ser su enfermedad sin rremedio".

2ª El mago toma también el temécatl para adivinar sobre cosas perdidas que le piden encuentre.

La ingestión de drogas, formaba también parte de los métodos adivinatorios de que se valía el mago para determinar el paradero de objetos y animales extraviados o para localizar personas. "También vsan de esta bebida para hallar cosas hurtadas o perdidas o que no se sauen donde estan, y para saber quien las llebo o hurto..."; "Quando se ausenta la muger al marido o el marido a la muger, tambien se aprovechan del ololihqui...".¹⁵⁷ Joseph Chicon ponía en obra lo que el dios le señalaba porque como él lo dice "pronosticava lo que

156 La palabra "herir" que en el original aparece con una letra de más, es un arcaísmo, un verbo intransitivo que con la preposición "de" y los nombres "mano", "pie", etc., significa: temblarle a uno estas partes, padecer convulsiones en ellas. Diccionario de la lengua española, 703.

157 Ruiz de Alarcón, "Tratado...", trat. 1ª, cap. VII, 146 y trat. 6ª, cap. I, 195.

le era preguntado ora fuese en negocio de enfermedad ora en perdidas puesto que en lo de perdidas pocas veces asertava".

Por medio de procedimientos mágicos, como los que ahora han sido expuestos, el mago lograba la entrada a la región de lo sobrenatural. Los secretos revelados durante su permanencia en el mundo de lo sagrado e inmortal permitían al mago tener injerencia sobre el mundo común y profano de los hombres. El mago traspasaba su mortalidad y lograba conocer lo que sólo incumbe a los dioses, y penetrar en lo desconocido para otros mortales. Por estar capacitado para ello, el mago es el eslabón que posibilita la comunicación del hombre con sus dioses. Los inmortales pueden entonces revelar alguno de los secretos que tan celosamente guardan. Le permiten al mago, por un momento, descubrir las cosas a las que "el conocimiento humano no puede llegar".¹⁵⁸

La función de un mago como Joseph Chicon es emprender el fascinante y peligroso viaje a las regiones de lo sagrado, viaje que permite a los hombres ser como dioses.

Los tratamientos terapéuticos de Joseph Chicon son muy específicos.

1ª Algunas veces el temécatl le indica al médico que debe aplicar sangrias al enfermo.

Joseph Chicon realiza sus curaciones aplicando principalmente sangrias a sus pacientes. En el México antiguo existían también titici dedicados a curar por medio de estos métodos. Punciones en el cuerpo del enfermo con colmillos de serpiente, fragmentos afilados de hueso o puntas de obsidiana, eran prácticas quirúrgicas frecuentemente utilizadas.¹⁵⁹ Se pensaba que las sangrias ayudaban a

¹⁵⁸ Ibid., trat. 1ª, cap. VI, 142.

¹⁵⁹ López Austin, "Cuarenta clases de magos...", 110; Cuerpo humano..., 178-179. Como lo señala Carlos Viesca, los

desechar la concentración de líquidos insanos y a expulsar la enfermedad a través de la sangre, depositaria de la fuerza vital del individuo.

Las sangrías se practicaban en casos de jaquecas, tumores y abscesos, y también en dolencias de las articulaciones, fracturas y epilepsia. En este caso, Joseph Chicon aplica las sangrías a sus pacientes en las ocasiones en que así se lo ordenara el señor del temécatl, que "si acaso le dezia le sangrase el agujero lo hazia y en las eridas que para sangrarle le dava le ponía aquella çemilla hecha polvo para aplacarle el dolor y que con estas sangrías les aplacava o quitava totalmente el mal que tenían...".

Como mago terapeuta, Joseph Chicon no sólo obtiene los conocimientos necesarios para diagnosticar y remediar los padecimientos que trata cuando logra comunicarse con el dios de la semilla. El señor del temécatl también le permite utilizar la semilla como un tratamiento curativo aplicado a quiénes acuden a él para ser aliviados.

Por tales motivos, el médico tiene especial cuidado en el trato que le da a la semilla del temécatl, la cual lleva guardaba con sumo cuidado en una petaquilla. La semilla es sagrada y es su "abogado".¹⁶⁰ En ella habita el dios, a quien

cronistas españoles negaron la existencia de una terapéutica indígena efectiva. Negaron también la posibilidad de que los indígenas practicaran técnicas médicas complejas, como es el caso de las sangrías. Joseph Chicon es un médico nahua de los primeros años de la Colonia que confirma lo usual de las sangrías entre los métodos de curación antiguos. "Reflexiones epistemológicas en torno a la medicina náhuatl", 221; también del mismo autor "Prevención y terapéuticas mexicas", en Historia general de la medicina..., vol. I, 213.

¹⁶⁰ Joseph Chicon recobró la salud luego de haber bebido el temécatl y fue seguramente durante su enfermedad cuando recibió la orden divina de convertirse en mago terapeuta. El temécatl se convirtió así en su "abogado", como lo dice Ruiz de Alarcón: "Quando algun viejo que es como cabeça de linage a tomado por abogado al ololiuqui o al peyote, o algun idolo, le hazen el cestoncillo el mas curioso que pueden, donde lo guardan, y dentro del van poniendo lo que le ofrecen... y tiesesse aquello en tanta custodia y veneracion que nadie se atreve a abrir la petaquilla, y mucho menos a la ofrenda que esta dentro, ni al ololihqui, peyote o idolo...Deste

le debe ofrecer todo lo que reciba en pago por su trabajo. Dentro de su profesión, Joseph Chicon es remunerado por sus servicios. Sus clientes le entregan bebida y comida, pero todo lo que recibe es primero brindado al dios del temécatl a manera de ofrenda "y que si es brevaaje de pulque depues de averse la ofrescido... lo beve como si fuese cosa ofrescida a su dios y que esto haze con mucha rreverencia".

Para evitar el riesgo de que las fuerzas de lo sagrado se vuelvan en su contra y puedan dañarlo, el mago debe saber actuar y responder a los requerimientos que su constante relación con el mundo sobrenatural le exigen. Joseph Chicon tiene obligaciones que cumplir y en el trato personal que ha establecido con el dios, debe también saber intercambiar con él. Hay que cumplir con los ritos que su oficio le impone y ofrendar las cosas que le sean gratas a su dios, a cambio de que éste le sea propicio en el desempeño de su profesión.¹⁶¹ El mismo Joseph Chicon solía decir que "ofresce las cosas que por su trabajo le dan a aquella çemilla para tenerla grata y que le sea favorable en lo que le preguntare".

Como todo aquel que comparte las creencias religiosas mesoamericanas, Joseph Chicon está consciente de no ser un hombre que vive para sí mismo. El hombre sólo vive para sus dioses y se debe a sus dioses. Únicamente así, el mundo y la vida humana mantienen un equilibrio.

sestoncillo con lo que tiene dentro son herederos los hijos y descendientes". "Tratado...", trat. 1^a, cap. II, 135.

161 Si un médico no lograba curar a sus enfermos o no localizaba las cosas que sus clientes pedían que encontrase, lo explicaba alegando un incumplimiento en sus deberes para con el dios de la semilla: "...atribuyen los desdichados el hierro a culpa suya diciendo que por tal o tal cosa enojaron al ololihquí, y que no barrieron o que no sahumaron bien el aposento donde lo bebieron, o que entro o ladro algun perro, o tal cosa con que el hierro queda disculpado." Ruiz de Alarcón, "Tratado...", trat. 1^a, cap. VII, 147 y trat. 6^a, cap. XXIX, 172.

CONCLUSIONES

Aquellos que saben creen en eso.
Aquellos que nada saben no lo creen.
Nosotros que sabemos, creemos...

Un viejo chamán

Michel Perrin,
El camino de los indios muertos;
Mitos y símbolos quajiros.

Para fines del siglo XVI se hace evidente el fracaso del sueño humanista dirigido a fundar en el Nuevo Mundo un orden social basado en los ideales del cristianismo primitivo, libre de los males y las herejías europeas. La supervivencia de una religión con fundamentos tan complejos como la mesoamericana vino a demostrar que esto era imposible. Los representantes de una religión universalista como la católica jamás lograron comprender que las creencias mesoamericanas guardaban una alta congruencia y un cuerpo estructurado de saberes y prácticas tan complicado como el del cristianismo. No obstante los intentos por conocer las formas de vida de los pueblos mesoamericanos (como magistralmente lo hizo Sahagún), no existió un entendimiento por parte de los

religiosos españoles hacia las creencias indígenas. La incomprensión de la religión mesoamericana condujo no a que la calificaran como inexistente, sino a que fuera vista bajo los patrones propios de la doctrina cristiana. Las divinidades indígenas no son menospreciadas ni tampoco se niega su existencia: los dioses indios existen, pero son demonios y hay que destruirlos.

Sin embargo, el Diablo novohispano lucha por subsistir, porque su derrota significa el triunfo de Dios. El Demonio no está dispuesto a dejarse vencer, su obstinación le evita morir y en ello se refleja, sin duda, la lucha continua de una cultura -la indígena-, por vivir y conservar su identidad.

El intento de aniquilar la religión mesoamericana por todos los métodos al alcance: el uso de la fuerza, los bautizos masivos, los juicios inquisitoriales, demostró la poca efectividad de los métodos evangelizadores ante la aparición de un abierto paganismo que permeaba la totalidad de la vida indígena. Para fines del siglo de la Conquista se hizo patente la imposible aplicación de la utopía humanista en América ante el surgimiento de la idolatría y las prácticas mágicas, la conservación de las creencias, las tradiciones y una organización comunal y familiar con claros tintes paganos. Se produjo, en cambio, una retención de elementos culturales prehispánicos frente al nuevo orden religioso, lo que manifestó el enfrentamiento de dos sistemas

culturales que sería imposible conciliar, pero que en muchos aspectos finalmente se mestizaron.

La violenta destrucción del mundo mesoamericano que trajo consigo la conquista española fue catastrófica para las culturas indígenas. Durante la época colonial tienen lugar importantes cambios bajo los que se conforman nuevas formas de vida para los indígenas. De ellos, la transformación del sistema religioso ha sido revisada en esta investigación. La existencia de manifestaciones mágicas y religiosas tan complejas como las expuestas en los juicios de los dos médicos nahuas, hablan de la subsistencia de elementos religiosos que jamás lograron ser destruidos. Frente a la naciente colonia novohispana, poseedora de una organización material y espiritual europea, surgen nuevas religiones indígenas que se relacionan más con la expresión de las creencias que con los complejos cultos antiguos, y que, aunque toman elementos propios del catolicismo, nada tienen que ver con la ortodoxia cristiana. Se trata de una nueva religiosidad indígena que surge por debajo de los templos católicos, con la bendición y el carácter de la mesoamericana.

Los procedimientos y conjuros mágicos de Madgalena Papalo y Joseph Chicon marcan un puente de información importantísimo entre las noticias que de esas prácticas reporta Sahagún y las que Ruiz de Alarcón y de la Serna registran en el área nahua, ya muy entrado el siglo XVII. La constancia y permanencia de procedimientos y de conjuros

mágicos tan específicos en las actividades de estos magos terapeutas nos hablan de una continuidad de la "tradicón religiosa mesoamericana" mucho más rica y variada de lo que se ha supuesto. Las formas de concebir el mundo y de actuar en él, que poseen Magdalena y Joseph, reafirman que la actividad de los magos coloniales para su época y las siguientes "alcanza notables proporciones". La región de la que son originarios se encuentra en la misma zona de actividades de los magos perseguidos por Ruiz de Alarcón. Existe en todos ellos un conocimiento profundo de las antiguas creencias y una uniformidad notable en el estilo y la terminología de sus conjuros mágicos.

En este trabajo se ha dado por hecho que existe una continuidad de acciones y pensamiento entre los magos prehispánicos y los coloniales. Al contrario de quienes lo han dudado, los procedimientos y los conjuros mágicos no han sido considerados como resabios del saber de los sacerdotes, la nobleza y los notables que los detentaban en el México antiguo. El actuar de los médicos y parteras indígenas del México colonial forma parte del mismo sistema religioso que se prolonga en el espacio y tiempo novohispanos.

Los documentos aquí presentados, los hechos reales que narran, pero aún más, la interpretación de estos hechos y las creencias que los hacen posibles, no hacen más que revelarnos la prodigiosa dinámica de la religiosidad mesoamericana, cambiante y adecuada a la realidad colonial, en su forma, pero en su esencia es siempre constante, permanente y viva.

Visto sin apasionamiento, lo asombroso del asunto radica en que se haya logrado conservar tanta información sobre la religiosidad antigua, considerando que el proceso de conquista devastó brutalmente los fundamentos religiosos y de vida material del mundo mesoamericano. En realidad, podría esperarse que lo normal ante las circunstancias de destrucción y muerte de una cultura tan estructurada y congruente como la mesoamericana, fuera el hecho de que no existieran vestigios tan reveladores del pasado, tanto entre los pueblos indígenas novohispanos como en los actuales. Esto demuestra, una vez más, la resistencia y la fuerza de los elementos que constituyeron, de manera fundamental, el pensamiento y la acción religiosa de los antiguos mexicanos.

Las creencias religiosas, las prácticas médicas y los conjuros mágicos de Magdalena Papalo y Joseph Chicon revelan una evidente presencia de rasgos culturales prehispánicos. La actuación de estos magos terapeutas se orienta bajo una forma particular de ver el mundo, de entender al ser humano y de asumir la relación con lo sagrado, con lo sobrenatural.

En este sentido, reconocemos que la práctica mágica entre los mexicanos antiguos, se rige bajo reglas lógicas y racionales. El mago actúa congruente con los dictados de sus creencias y se vale por ello de especiales procedimientos. Por tal razón es posible descubrir un sistema estrictamente ordenado y lógico en los procedimientos mágicos practicados por Magdalena y Joseph. Estamos ante un pensamiento

estructurado y coherente donde el proceder sistemático, va encaminado a la consecución de objetivos concretos.

En el México antiguo, las creencias religiosas y sus expresiones mágicas se reflejan también en el actuar cotidiano, como en el caso de Magdalena y Joseph. Están presentes en todos los actos comunes de los hombres: al comenzar el trabajo diario, al tiempo de la siembra, en la vida de pareja, durante las relaciones sexuales, a la hora que nace un niño o cuando se enferma, ante la evidencia del dolor y de la muerte. La magia funciona porque parte de motivaciones específicas y va siempre encaminada a la obtención de resultados concretos.

En el oficio mágico existe, como en toda profesión, una destreza peculiar y un lenguaje propio. Los conjuros forman parte de la magia cotidiana y popular en las duras circunstancias coloniales. Al interior del mundo indígena novohispano, la expresión mágica de Magdalena y Joseph también está enlazada, como en el pasado, al transcurso de la vida humana: al nacimiento, el parto, la enfermedad y la muerte.

El oficio que ejercen responde a necesidades comunes del común de la gente. Como profesionales, sus acciones se orientan a satisfacer el apremio ante la cercanía de la vida (el nacimiento) o de la muerte (la enfermedad). El lazo establecido con el mundo de lo sagrado les permite lograr una comunicación especial. El mago encara a los espíritus y a sus dioses; les habla y responde. Hay que aprovechar la

oportunidad de acceder a un contacto directo con estos seres y en la lucha por la subsistencia, saber ser dioses.

Se abren nuevos caminos a la comprensión del pasado mesoamericano, al conocer las prácticas religiosas indígenas de la Colonia y aun de nuestros días, estudiando el sentido y el origen de estas creencias a través de los hilos comunes que sea posible establecer de manera objetiva y cierta con las creencias religiosas y los sistemas mágicos del pasado mesoamericano.

A través de los procedimientos y conjuros mágicos de los siglos XVI y XVII es posible descubrir una amplia red de relaciones y características comunes. La similitud en las acciones de los magos indígenas coloniales nos habla de una tradición religiosa que naturalmente se transforma, pero que contiene en todas sus formas de expresión la permanencia...la inconfundible y atractiva presencia del mundo mesoamericano.

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial, 2 reimp., México, Instituto Nacional Indigenista, 1980, 443 p. (Serie de Antropología Social; 1).
- Alberro, Solange, Inquisición y sociedad en México, 1571-1700, trad. del francés de Solange Alberro, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, 622 p. (Sección de Obras de Historia).
- , La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, 1571-1700, México, Departamento de Investigaciones Históricas, INAH, 1981, 272 p. (Colección Científica. Fuentes para la historia; 96).
- Alcalá, Fray Jerónimo de, La relación de Michoacán, versión paleográfica, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda, México, SEP-CNFE, 1988, 372 p. (Cien textos fundamentales para el mejor conocimiento de México).
- Anzures y Bolaños, Ma. del Carmén, "Medicinas tradicionales y Antropología", México, Anales de Antropología, v. XV, 1978, pp. 131-163.
- Augurios y abusos. Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Textos de los informantes de Sahagún, introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1969, 220 p. (Serie de Cultura Náhuatl. Fuentes; 7)
- Baudot, Georges, "Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de Fray Andrés de Olmos", México, Estudios de Cultura Náhuatl, v. 10, 1972, pp. 349-357.
- , "Fray Andrés de Olmos y su Tratado de los Pecados Mortales en Lengua Náhuatl", México, Estudios de Cultura Náhuatl, v. 12, 1976, pp. 33-59.
- , "Vanidad y ambición en el Tratado de los pecados mortales en lengua náhuatl de fray Andrés de Olmos", México, Estudios de Cultura Náhuatl, v. 20, 1990, pp. 39-63.
- , La pugna franciscana por México, México, Alianza Editorial Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, 338 p. (Los Noventa; 36).
- , Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569), México, Espasa Calpe, 1985, 542 p.

- Baytelman, Bernardo, De enfermos y curanderos, medicina tradicional en Morelos, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986, 183 p. (Colección Divulgación. Serie: Testimonios).
- Benavente (Motolinía), Fray Toribio de, Historia de los indios de la Nueva España, estudio crítico, apéndice y notas de Edmundo O'gorman, México, Porrúa, 1969, 256 p.
- , Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, edición, notas y apéndice de Edmundo O'gorman, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1971, 591 p. (Serie de historiadores y cronistas de Indias; 2).
- Caro Baroja, Julio, Las brujas y su mundo, Madrid, Revista de Occidente, 1961, 381 p.
- Carrasco, Pedro, "La transformación de la cultura indígena durante la colonia", Historia Mexicana, México, El Colegio de México, v. XXV: 2 (98), 1975, pp. 175-203.
- Castillo, Cristóbal del, Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblo e Historia de la conquista, traducción del náhuatl y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, México, Asociación de Amigos del Templo Mayor, INAH/García y Valadés editores, 1991, 226 p. (Colección Divulgación).
- Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española. Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas, ed. facs., introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León Portilla, México, UNAM/Fundación de Investigaciones Sociales, A. C., 1986, 214 p.
- Comas, Juan, "Influencia de la farmacopea y terapéutica indígena de Nueva España en la obra de Juan de Barrios (1607)", México, Anales de Antropología, v. VIII, 1971, pp. 125-150.
- Córdoba, Fray Pedro de, Doctrina cristiana para instrucción y información de los indios por manera de historia, ed. facs. de 1544, pref. de E. Rodríguez Demorizi, Ciudad Trujillo, Universidad de Santo Domingo, 1945, 122 p. (Publicaciones de la Universidad de Santo Domingo; 38).
- Cuevas, Mariano, Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México, publicados por Genaro García, México, Talleres del Museo Nacional de Arqueología Historia y Etnología, 1914, 521 p.
- Dávila Padilla, Agustín, Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España, Madrid, Casa de Pedro Madrigal, 1596, 654 p.
- Diccionario de la lengua española, Madrid, Real Academia Española, 1956, 1370 p.
- Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México, 5 ed. México, Porrúa, 1986, 3 vols.

- Documentos tlaxcaltecas del siglo XVI en lengua náhuatl, introducción, paleografía y notas de Thelma D. Sullivan, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1987, 350 p. (Linguística. Serie Antropológica; 55).
- Durán, Fray Diego, Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme, 2 ed., paleografía, introducción y notas de Angel Ma. Garibay, México, Porrúa, 1984, 2 vols.
- El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España. Siglo XVI, pról. de Francisco González de Cossío, México, Archivo General de la Nación, 1952, 677 p.
- Enciclopedia de México, director José Rogelio Alvarez, México, Enciclopedia de México/SEP, 1987, 10 vols.
- Fellowes, W. H., "The treatises of Hernando Ruiz de Alarcón", México, Tlalocan, v. VII, 1977, pp. 308-355.
- Foster, George M., Cultura y conquista: la herencia española de América, trad. de Carlo Antonio Castro, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1962, 467 p. (Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras; 14).
- García Cubas, Antonio, Diccionario geográfico, histórico y biográfico de los Estados Unidos Mexicanos, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1891, 5 vols.
- García Icazbalceta, Joaquín, Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600, 2a. ed. revisada por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 591 p.
- Garrido Aranda, Antonio, Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1981, 181 p. (Etnología. Serie Antropológica; 32).
- Garza Mercedes de la, Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1990, 291 p.
- Gerhard, Peter, Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821, trad. del inglés de Stella Mastrangelo, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Geografía, 1986, 493 p. (Espacio y Tiempo; 1).
- Gibson, Charles, España en América, trad. del inglés de Enrique de Obregón, Barcelona, Grijalbo, 1976, 368 p.
- , Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810), 9 ed., trad. del inglés de Julieta Campos, México, Siglo XXI, 1986, 531 p. (América Nuestra: América colonizada; 15).
- Greenleaf, Richard, Inquisición y sociedad en el México colonial, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1985, 325 p. (Colección "Chimalistac" de libros y documentos acerca de la Nueva España; 44).
- , La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI, trad. del inglés de Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 246 p. (Sección de Obras de Historia).

- , Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543, trad. del inglés de Victor Villela, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, 181 p. (Sección de Obras de Historia).
- Gruzinski, Serge La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII, trad. del francés de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 311 p. (Sección de Obras de Historia).
- , El poder sin límites. cuatro respuestas indígenas a la dominación española, trad. del francés de Phillippe Cheron, México, INAH/IFAL, 1988, 211 p. (Serie: Historia).
- Guil'liem Arroyo, Salvador, "Descubrimiento de una pintura mural en Tlatelolco", Antropológicas, (3), México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989, pp. 145-150.
- Guiteras Holmes, Calixta, Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil, trad. del inglés de Carlo Antonio Castro, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1965, 310 p.
- H. de León Portilla, Ascensión, Tepuztlahtcuilloli. Impresos en náhuatl, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1988, 2 vols. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías; 22).
- Harris, Marvin, Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura, Madrid/México, El Libro de Bolsillo/Alianza Editorial, 1989, 235 p.
- Hernández, Francisco, Obras completas, México, UNAM, 1959-1984, 7 vols.
- , Historia de las plantas de Nueva España, México, Instituto de Biología, UNAM, 1942-1946, 3 vols.
- Heyden, Doris, Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1983, 176 p. (Etnohistoria. Serie Antropológica; 44).
- Holmes, Jack D. L., "El mestizaje religioso en México", Historia Mexicana, El Colegio de México, v. V: 1 (17), 1955, pp. 42-61.
- Ichon, Alain, La religión de los totonacas de la Sierra, trad. del inglés de José Arenas, México, Instituto Nacional Indigenista/SEP, 479 p. (SepIní; 16).
- Jäcklein, Klaus, Un pueblo popoloca, trad. del alemán de Ma. Martínez Peñaloza, México, INI/SEP, 1974, 323 p. (Serie de Antropología Social. SEPINI; 25).
- Jiménez Rueda, Julio, Herejías y supersticiones en la Nueva España. Los heterodoxos en México, México, Imprenta Universitaria, 1946, 306 p.
- Karttunen, Frances y James Lockhart, "Textos en náhuatl del siglo XVIII: un documento de Amecameca, 1746", México, Estudios de Cultura Náhuatl, 1978, pp. 153-175.

- Kearney, Michael, "Los conceptos de aire y susto: representaciones simbólicas del ambiente social y geográfico percibido", México, América Indígena, v. 29 (2), pp. 431-450.
- Krickeberg, Walter, Las antiguas culturas mexicanas, 5 reimp., trad. del alemán de Sita Garst y Jasmin Reuter, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 476 p. (Sección de Obras de Antropología).
- Landa, Fray Diego de, Relación de las cosas de Yucatán, 12 ed. intro. de Angel María Garibay, México, Porrúa, 1982. (Biblioteca Porrúa; 13).
- León Portilla, Miguel, "Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI", México, Estudios de Cultura Náhuatl, v. 17, 1984, pp. 261-339.
- Lockhart, James, "Postconquest Nahuatl Society and Concepts Veiled through Nahuatl Writings", México, Estudios de Cultura Náhuatl, v. 20, 1990, pp. 91-116.
- López Austin, Alfredo, "Conjuros médicos de los nahuas", Revista de la Universidad de México, México, UNAM, v. XXVII (4), diciembre 1972.
- , "Conjuros nahuas del siglo XVII", México, UNAM, Revista de la Universidad de México, v. XIV (11), julio 1970.
- , "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", México, Estudios de Cultura Náhuatl, v. 7, 1967, pp. 87-117.
- , Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, 2 ed., México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1984, 2 vols. (Etnología/Historia. Serie Antropológica; 39).
- , "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas", México, Estudios de Cultura Náhuatl, v. 8, 1969, pp. 51-121.
- , "Descripción de medicinas en textos despersos del libro XI de los codices Matritense y Florentino", México, Estudios de Cultura Náhuatl, v. 11, 1974, pp. 43-135.
- , "Eclipse", México, México indígena, (22), julio 1991, pp. 37-39.
- , "El barro", México, México indígena, (15), diciembre 1990, pp. 37-39.
- , "El mito en la tradición religiosa mesoamericana", México, México indígena, (18), marzo 1991, pp. 45-47.
- , "Las palabras del conjuro", México, México indígena, (16-17), enero-febrero 1991, pp. 18-19.
- , Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, 542 p.
- , "Los temacpalitotique. Profanadores, brujos, ladrones y violadores", México, Estudios de Cultura Náhuatl, v. 6, 1965, pp. 97-117.
- , "Mitos y nombres", México, México Indígena, (13), Octubre 1990, 23-24.

- , "Nuestros primeros padres", México, Ojarasca. (2),
 Noviembre 1991, 25-27.
- , "Sinonimias", México, Ojarasca. (6), Marzo 1992, pp.
 22-24.
- , "Términos del nahuatl", México, Historia
 Mexicana, v. XVII (1), 1967, pp. 1-36.
- , "Textos acerca de las partes del cuerpo humano y de
 las enfermedades y medicinas en los Primeros Memoriales
 de Sahagún", México, Estudios de Cultura Náhuatl, v. 10,
 1972, pp. 129-153.
- , Textos de medicina náhuatl, 2 ed., México, UNAM,
 Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, 230 p.
 (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías; 19).
- , Tres recetas para un aprendiz de mago, (en
 publicación).
- Lozoya, Xavier, "Sobre la investigación de las plantas
 psicotrópicas en las antiguas culturas indígenas de
 México", México, Estudios de Cultura Náhuatl, v. 16,
 1983, pp. 193-206.
- Martínez Cortés, Fernando, (coord. gral.), Historia general
 de la medicina en México, Academia Nacional de Medicina,
 UNAM, 1984, 2 vols. Tomo I: México antiguo, Alfredo
 López Austin y Carlos Viesca Treviño, (coords.) Tomo II:
Medicina novohispana, siglo XVI, Gonzalo Aguirre Beltrán
 y Roberto Moreno de los Arcos, (coords.).
- Medina, José Toribio, Historia del Tribunal del Santo Oficio
 de la Inquisición en México, 2 ed., México, Fuente
 Cultural, 1952, 450 p.
- Mendieta, Gerónimo de, Historia eclesiástica indiana, 3 ed.
 facs., México, Porrúa, 1980, 790 p. (Biblioteca Porrúa;
 46).
- Millares Carlo, Agustín y José Ignacio Mantecón, Album de
 Paleografía Hispanoamericana de los siglos XVI y XVII,
 México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia,
 Comisión de Historia, 1955 (Manual de Técnicas de la
 Investigación de la Historia y Ciencias Afines; III).
- Molina, Fray Alonso de, Vocabulario en lengua castellana y
 mexicana y mexicana y castellana, 2 ed., estudio
 preliminar de Miguel León Portilla, México, Porrúa,
 1977, 162 p. (Biblioteca Porrúa; 44).
- Muñoz Camargo, Diego, Historia de Tlaxcala, versión de 1892
 publicada y anotada por Alfredo Chavero, México,
 Innovación, 1978, 278 p.
- Oettinger, Marion, "Dos métodos de adivinación tlapaneca:
 medir el hueso y echar los granos de maíz", México,
Anales de Antropología, v. XVI, 1979, pp. 225-232.
- Olmos, Fray Andrés de, Tratado de hechicerías y sortilegios,
 edición del texto náhuatl con traducción y notas en
 francés por Georges Baudot, México, Misión Arqueológica
 y Etnológica Francesa en México, 1974, 135 p. (Estudios
 Mesoamericanos-Serie II;1).
- Ortiz de Montellano, Bernardo R., Aztec medicine, health and
 nutrition, New Brunswick and London, Rutgers University
 Press, 1990, 308 p.

- Padden, R. C., The hummingbird and the hawk. Conquest and sovereignty in the Valley of Mexico, 1503-1541, New York, Harper Colophon Books, 1970, 319 p.
- Paso y Troncoso, Francisco del, Epistolario de Nueva España, 1505-1818, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1940, t. VIII: 1555-1559, (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas. Segunda serie; 8).
- , Papeles de Nueva España. Relaciones geográficas de la Diócesis de Tlaxcala, Madrid, Est. Tipográfico "Sucesores de Rivadeneira", 1905, t. V, 286 p.
- Perrin, Michel, El camino de los indios muertos: mitos y símbolos quajiros, trad. de Fernando Núñez, Caracas, Monte Avila, 1980.
- Phelan, John L., El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo, trad. del inglés de Josefina Vázquez de Knauth, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1972, 188 p. (Serie de Historia Novohispana; 22).
- Ponce, Pedro, "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México, facs., pres. de Fernando Benítez, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 1-11. (Sección de Obras de Historia).
- , "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad" en Jacinto de la Serna y otros, Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, 2 v., notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, v. I, pp. 369-380.
- Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco, presentación de Luis González Obregón, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1910, 89 p. (Publicaciones de la Comisión Reorganizadora del Archivo General y Público de la Nación).
- Procesos de indios idólatras y hechiceros, preliminar de Luis González Obregón, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Tipografía Guerrero Hnos., 1912, 267 p. (Publicaciones del Archivo General de la Nación; III).
- Quezada, Noemí, Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México Colonial, 3 ed., México Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1989, 162 p. (Etnología. Serie Antropológica; 17).
- , "Creencias tradicionales sobre embarazo y parto", México, Anales de Antropología, vol. XIV, 1977, pp. 307-326.
- , Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1989, 168 p. (Etnología. Serie Antropológica; 93).
- , "Oraciones mágicas en la Colonia", México, Anales de Antropología, v. XI, 1974, pp. 141-167.

- Ricard, Robert, La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572, trad. del inglés de Angel Ma. Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 491 p.
- Ruiz de Alarcón Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España", en Jacinto de la Serna y otros, Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, 2 vols., notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, v. II, pp. 17-130.
- , "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España", El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México, facs., pres. de Fernando Benitez, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 123-223.
- , Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viuen entre los indios naturales desta Nueva España, escrito en 1629, intr. Ma. Elena de la Garza Sánchez, México, Secretaría de Educación Pública, 1988, 236 p. (Cien de México).
- , Treatise on the heathen superstitions that today live among the indians native to this New Spain, 1629, translated and edited by J. Richard Andrews and Ross Hassig, Norman, University of Oklahoma Press, 1984, 406 p. (The Civilization of the American Indian series).
- Ryesky, Diana, Conceptos tradicionales de la medicina en un pueblo mexicano. Un análisis antropológico, trad. del inglés de Yolanda Sassoon, México, Sep Setentas, 1976, 149 p. (SepSetentas; 309).
- Sahagun, Fray Bernardino de, Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, 2 ed., trad. del náhuatl y notas de Arthur J. O. Anderson y Charles Dibble, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah, 1978, 12 vols.
- , Historia general de las cosas de Nueva España. Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino, 2 ed., introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza Editorial Mexicana, 2 vols. (Cien de México).
- , Historia general de las cosas de Nueva España, intr., notas y apéndices de Angel Ma. Garibay K., 4 ed., México, Porrúa, 1979, 1093 p. ("Sepan Cuántos..."; 300).

- Serna, Jacinto de la, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpación de ellas", en Jacinto de la Serna y otros, Tratado de las idolatrias, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México, 2 v., notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, v. I, pp. 47-368.
- , "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpación de ellas", El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México, facs., pres. de Fernando Benítez, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 261-480.
- Simeón, Rémi, Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, 2 ed., trad. del francés de Josefina Olivia de Coll, México, Siglo XXI, 1981, 783 p. (Colección América Nuestra. América antigua; 1).
- Soustelle, Jacques, El universo de los aztecas, trad. del francés de José Luis Martínez y Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 184 p.
- Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, 3 ed., edición de Angel Ma. Garibay, México, Porrúa, 1979, 159 p. ("Sepan Cuántos..."; 37).
- The de la Cruz-Badiano. Aztec herbal of 1552, translation and commentary by William Gates, Baltimore, The Maya Society, 1939, 144 p. (Publication; 23).
- Trabulse Elías, Historia de la ciencia en México. Estudios y textos, siglo XVI, México, Conacyt/Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Viesca Treviño, Carlos, Medicina prehispánica de México. El conocimiento médico de los nahuas, 1 reimp., México, Panorama Editorial, 1990, 246 p.
- , "Posibilidades para abordar el estudio de la medicina náhuatl", México, Estudios de Cultura Náhuatl, v. 18, 1986, pp. 295-314.
- , "Reflexiones epistemológicas en torno a la medicina náhuatl", México, Estudios de Cultura Náhuatl, v. 20, 1990, pp. 213-227.
- e Ignacio de la Peña Páez, "Las crisis convulsivas en la medicina náhuatl", México, Anales de Antropología, v. XVI, 1979, pp. 487-495.
- Wasson, R. Gordon, El hongo maravilloso: Teonanácatl. Micolantía en Mesoamérica, trad. del inglés de Felipe Garrido, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 307 p. (Sección de Obras de Antropología).
- Weckmann, Luis, La herencia medieval de México, México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 1984, 2 vols.
- Weitlaner, Roberto J., "Curaciones mazatecas", Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. IV, 1952, 279-285.