

# Ojavalasca

Revista mensual

abril 1993

número 19

José María Arguedas: *El sueño del pongo* / Alejo Carpentier: *Canción*  
*El Salvador: recuentos pendientes*

## Transformaciones

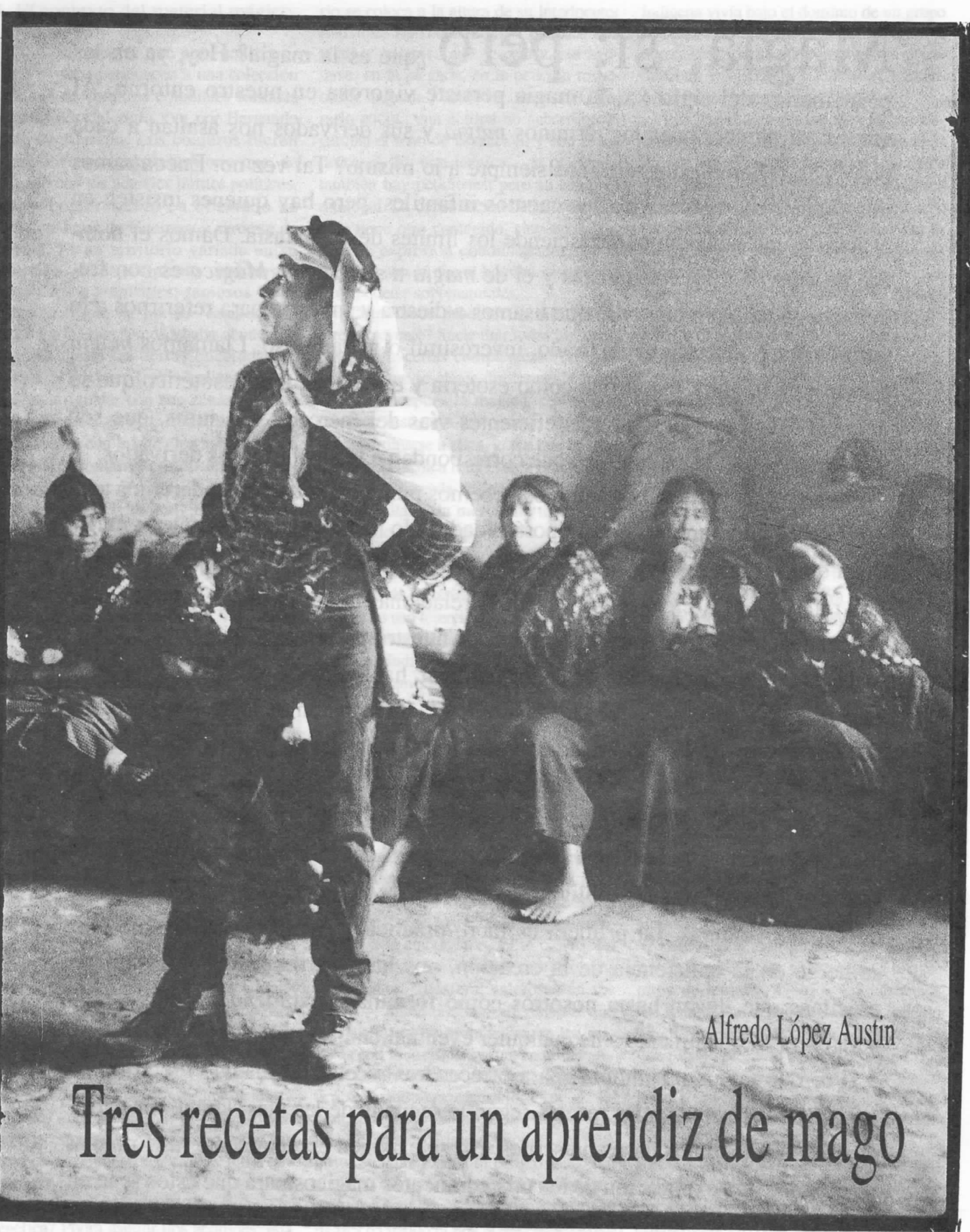
Jorge Carrera Andrade



## Tres recetas para un aprendiz de mago

Alfredo López Austin

10 nuevos pesos



Alfredo López Austin

# Tres recetas para un aprendiz de mago

# Magia, sí; pero

¿qué es la magia? Hoy, ya en las postrimerías del siglo xx, la magia persiste vigorosa en nuestro entorno. Al menos así parece, pues los términos *magia* y sus derivados nos asaltan a cada paso. ¿Se refieren estos términos siempre a lo mismo? Tal vez no. Encontramos una *magia*, cautivadora, en los cuentos infantiles; pero hay quienes insisten en atribuirle una vigencia que trasciende los límites de la fantasía. Damos el nombre de *magos* a los ilusionistas y el de *magia* a sus trucos. *Mágico* es con frecuencia un adjetivo comodín que usamos a diestra y siniestra para referirnos a lo sorprendente, sensacional, extraño, inverosímil o maravilloso. Llamamos *magia* a todo eso que hoy se califica como esoteria y que es tan poco esotérico que se anuncia a la venta por las más eficientes vías del mercado. En suma, que son muchos y variados los sentidos que corresponden a la palabra y sus derivados.

Frente a esta variedad de sentidos debemos puntualizar qué entenderemos aquí por *magia*, y lo haremos en su oportunidad. Sólo hay que adelantar que la magia de la que aquí se habla es algo muy ajeno a nuestras actuales vivencias urbanas: nos referiremos a creencias y prácticas relacionadas con lo sobrenatural según las concepciones de un pueblo indígena de nuestro pasado novohispano.

Antes de iniciar el viaje a la época colonial, hablemos de recetas. Todos sabemos lo que es seguir una receta: aprovechar la descripción de los pasos aconsejados por la experiencia autorizada para alcanzar un objetivo, ya sea éste la salud, una vianda o una declaración de amor. Hay dos actitudes que podemos asumir al seguir una receta: la confiada y la crítica. La vía suave, confiada, nos permite repetir de manera puntual las prescripciones sin cuestionarnos sus motivos. La vía compleja, crítica, nos obliga a indagar la razón de cada etapa. Ambas vías tienen sus ventajas. La primera es fácil, práctica y expedita. La segunda nos sumerge en la conciencia de la creación, nos hace partícipes en la cadena de prácticas que llegan hasta nosotros como fórmulas cristalizadas y nos faculta para obrar racionalmente ante cualquier eventualidad.

¿Por qué tantos preámbulos para ofrecer tres recetas de magia? Precisamente porque aquí se ofrecen las recetas según la segunda de las vías, la que muestra la razón de los distintos pasos prescritos. No se exponen escuetamente las fórmulas. Se propone una explicación de los procedimientos mágicos para que éstos sean entendidos como acciones lógicas dentro de un sistema de pensamiento. Acciones lógicas, sí, independientemente de que creamos o no en sus postulados.

## 1. El contexto del material mágico

Las recetas que aquí analizaremos pertenecen a una colección de conjuros coloniales formada a principios del siglo XVII por Hernando Ruiz de Alarcón. Los conjuros fueron recogidos en un vasto territorio que, de acuerdo con los actuales límites políticos, queda comprendido en el estado de Morelos, norte de Guerrero y suroeste de Puebla. Es un territorio variado en su geografía, desde los planos morelenses, templados o tropicales, famosos en la época prehispánica por sus campos irrigados en los que se cosechaba abundante algodón, hasta las tierras quebradas de Guerrero, frías en Taxco, calientes y secas hacia Iguala, con sus zonas productoras de maíz, frijol, huauhtle, chía y miel, bienes con los que los habitantes de la región tributaron en un tiempo a los conquistadores mexicanos. Los conjuros fueron recogidos en lengua náhuatl, la más hablada por la población indígena de ese territorio, aunque en él también se hablaban entonces chontal, matlazincua y tlapaneco.

Los conjuros pertenecieron a la magia cotidiana que se producía en las duras condiciones de la vida colonial. Era, en efecto, una magia común y corriente en la existencia diaria indígena: se entrelazaba al trabajo; estaba presente en la lucha contra la enfermedad, el dolor y la muerte; auxiliaba en los ritos de paso y, de cuando en cuando, era medio de agresión o de defensa en el misterioso ámbito de lo invisible.

Así suele ser la magia: tan amplia y diversificada en su ejercicio que se filtra en todo tipo de actividades. Por ello puede decirse que la magia es en buena medida una técnica complementaria. Un alfarero deberá conocer las clases de arcillas a su disposición, las propiedades de las sustancias que se añaden a la materia prima para regular su plasticidad, la forma de pulverizar, cernir y mezclar, la resistencia de la pasta, el calor del horno y muchos aspectos más en el manejo de lo visible y tangible. Pero además, si el alfarero cree en poderes capaces de auxiliar o dañar sus creaciones, necesita técnicas para enfrentarse a ellos. Si cree en un dios del fuego, ¿cómo propiciar su intervención benéfica? Podrá asumir dos actitudes: una de subordinación y otra en la que el opera-

rio se coloca a la altura de su interlocutor invisible. La subordinación produce una técnica religiosa que se centra, sin agotarse, en la plegaria, en la petición respetuosa, humilde y ferviente. Pero si el operario adopta una actitud no subordinada, cambia el tono de la oración, y con él los procesos. En esta técnica —la mágica— también hay peticiones; pero su estilo es diferente. La construcción del discurso no sólo tiene otro contenido, sino otras formas de expresión condicionadas por la soberbia con la que el hombre se enfrenta a los poderes sobrenaturales.

¿Cómo hace producir su alfar el alfarero creyente? Suele unir todas las técnicas para hacerlas complementarias: primero, la que se ejerce directamente sobre el barro; después la mágica, con la que pretende instigar a los poderes invisibles sin subordinarse a ellos, y, por qué no, usa también la técnica religiosa, la oración humilde o la ofrenda al dios cuya intervención solicita. Esta mezcla de técnicas se aplica a lo largo y ancho de la vida: en el campo de cultivo, en la atención médica, en las rutas de navegación, en la cocina...

La magia colonial indígena era popular porque su uso (ejercicio, beneficio y maleficio) se difundía ampliamente en toda la sociedad indígena al filtrarse en los más diversos campos de actividad. Su ejercicio, en efecto, pertenecía tanto a los profesionales como a los legos, cada cual en su campo y nivel. Esto no es extraño, pues lo que ocurría en la magia del siglo XVII se daba entonces y se da ahora en muy diversos ámbitos. Por ejemplo, hoy todos participamos en el ejercicio de la medicina según nuestras capacidades y pretendidos conocimientos. Claro que el ejercicio se da dentro de una amplísima gama de acción que va de la práctica de la microcirugía a la elaboración del té casero. En aquella época había magos profesionales —sabios en su esfera, valerosos en sus tratos—, había también aficionados que eventualmente se aventuraban en los diálogos con lo invisible, y junto a ellos estaba el hombre común y corriente que practicaba, cuando era necesario, la magia ligera, sencilla, al alcance de todos.

El ejercicio de la magia podía ser riesgoso. Siempre existía el peligro inherente al manejo de lo sobrenatural. El peligro aumentaba cuando se hacía uso de drogas fuertes o cuando el practicante caía bajo la sospecha de hechicería. Por otra parte, el

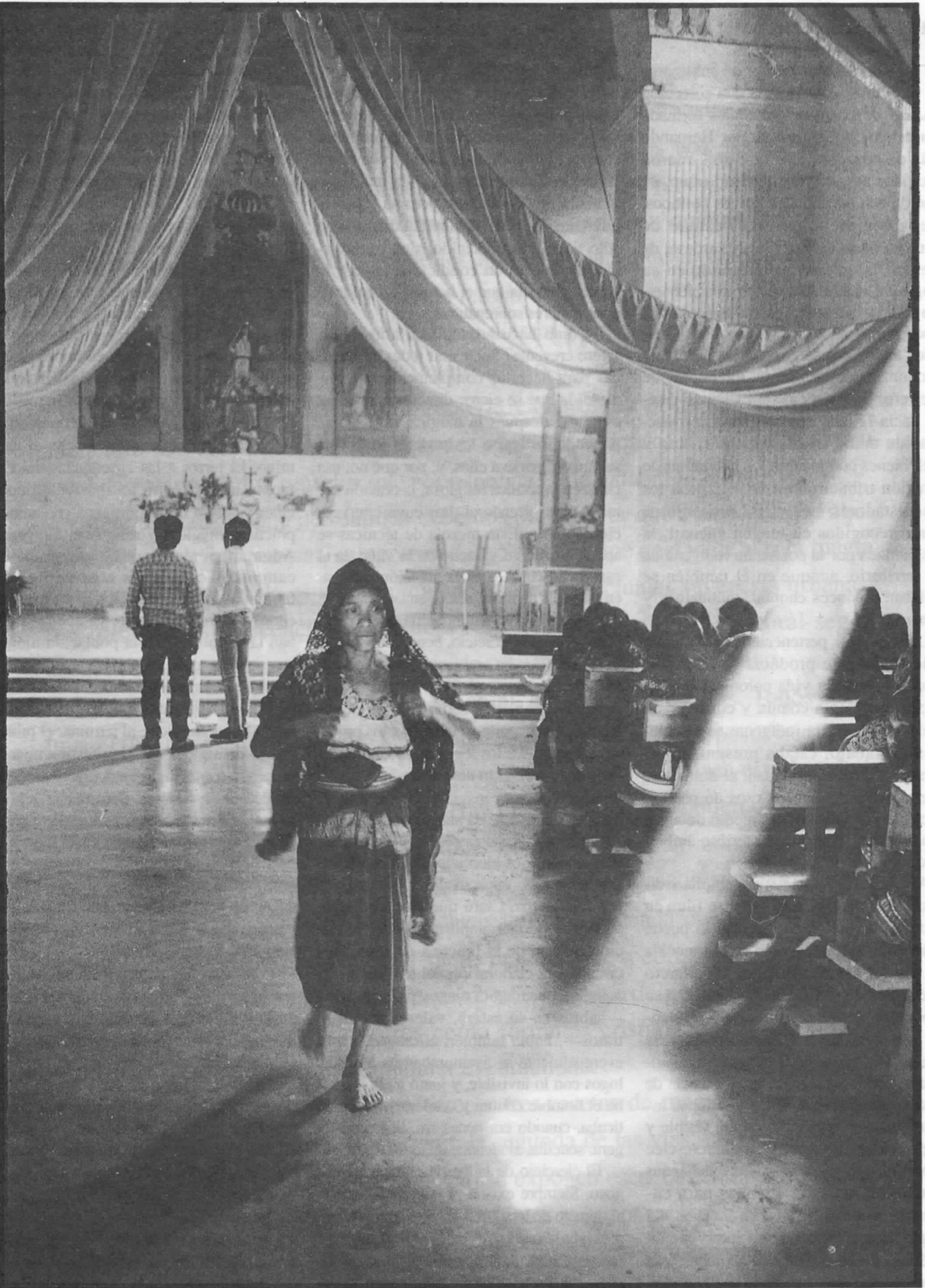
indígena vivía bajo el dominio de un grupo de cultura distinta que no entendía la de los dominados. La falta de comprensión se traducía en intolerancia y represión, alimentadas frecuentemente por el fanatismo.

Los españoles tenían una fuerte obsesión. Creían que los indios habían vivido por siglos supeditados a los mandatos y las enseñanzas del Demonio. Esto les permitía proclamarse como salvadores. La evangelización se inflamaba con la idea de la presencia del Mal en las tierras conquistadas. Personajes tan importantes como el obispo Zumárraga y fray Andrés de Olmos habían intervenido, antes de pasar a la Nueva España, en la pesquisa y persecución de las brujas de Vizcaya y Navarra. Su experiencia como inquisidores en España los hacía ver la realidad de las Indias tras el cristal del culto al Enemigo. El terror a las enseñanzas del Demonio incluía entre lo aborrecido cualquier vestigio de las antiguas creencias y prácticas mágicas y religiosas indígenas. Además, como es obvio suponer, las campañas contra las costumbres satanizadas tenían para los españoles un enorme valor ideológico, ya que justificaban la expoliación a la población indígena como parte de su labor de salvación.

¿Qué ocurría en el territorio mencionado con las prácticas mágicas cotidianas, laborales, domésticas, al terminar el primer cuarto de siglo XVII? Hay testimonios de procesos contra indígenas practicantes en las décadas anteriores. Pero el ejercicio de la magia fue particularmente grave en el primer cuarto del siglo XVII debido a la presencia en la región de un hombre que, retratado por su obra, podemos suponer dueño de una fuerte personalidad, fanático y tenaz. Ya se ha mencionado su nombre: Hernando Ruiz de Alarcón.

Pese a su fanatismo, Ruiz de Alarcón era un hombre docto y pertenecía a una familia de letrados. Uno de sus hermanos fue Juan, el famoso dramaturgo. Hernando estudió en la Universidad de México, de la que recibió el grado de bachiller en 1597. En su obra se percibe el saber académico junto a esa actitud prepotente que genera el paso por las aulas en muchos profesionales que ejercen en el campo.

La actividad persecutoria de Hernando Ruiz de Alarcón fue apoyada oficialmente por el arzobispo Juan Pérez de la Serna, hombre reputado por su celo y su sabiduría, aunque también famoso por su ani-



madversión a la administración virreinal. El arzobispo era hombre de carácter fuerte. Esto le valió el traslado definitivo en 1624, tras un borrascoso pleito contra el virrey marqués de Gelves. Ruiz de Alarcón, sin embargo, no perdió el apoyo oficial, ya que siguió contando con la protección del arzobispo sucesor, Francisco Manso de Zúñiga. Pérez de la Serna lo había nombrado cura beneficiado de Atenango y le había encomendado investigar en su territorio las tradiciones indígenas contrarias a la fe cristiana, perseguir a los promotores y practicantes, juzgarlos y entregar a los culpables al brazo secular para su castigo. Manso de Zúñiga propició la conservación de la información obtenida.

La personalidad histórica de Ruiz de Alarcón no es grata. Cumplió su encargo con celo desmedido, al grado de maquinar trampas a los pobres indios sobre los que ponía su ojo inquisidor. Fue tanta su pasión que se vio envuelto en un proceso por excederse en la persecución de la herejía. Los indígenas sujetos a su jurisdicción debieron de haber sufrido la tenacidad y el fanatismo del cura como una pesada carga que se sumaba a las ya de por sí abrumadoras condiciones coloniales. Sin embargo, hay que reconocer que Ruiz de Alarcón dejó una información única sobre el pensamiento mágico indígena. Transcribió en lengua náhuatl los conjuros que dieron base a sus procesos y los tradujo al español. Ya bajo el gobierno de Manso de Zúñiga y por su mandato, Ruiz de Alarcón formó un cuaderno destinado a auxiliar a los ministros del culto en sus pretensiones de erradicar la fe que obstaculizaba la evangelización. El trabajo, terminado en 1629, tiene por título *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, y es la fuente documental a la que me refiero.<sup>1</sup>

## 2. El sistema mágico

El material recogido por Hernando Ruiz de Alarcón nos revela un conjunto de creencias y prácticas mágicas que pueden ser caracterizadas por dos notables peculiaridades:

<sup>1</sup> En la bibliografía aparecen distintas ediciones de este documento.

a. Existe en ellas un trasfondo prehistórico impresionante. Mencionados o no por sus nombres, muchos dioses de la antigua religión mesoamericana están presentes como rectores de los fenómenos naturales y sobrenaturales que se insertan en una cosmovisión aún muy próxima al viejo pensamiento. Se vinculan con la vida agrícola, en la que se reproducen las antiguas explicaciones de los procesos cósmicos. Sin embargo, es un pensamiento ya colonial, perteneciente a un mundo en el que no existen más los aparatos gubernamentales que antes fortalecían la cosmovisión. Y, por otra parte, es un pensamiento que recibe de grado o por fuerza elementos ajenos que debe incorporar congruentemente. En los conjuros aparecen algunos nombres de santos que suplantán a los dioses: el anciano san Simeón se invoca, por ejemplo, en lugar del dios del fuego, también anciano; los dioses menores de la lluvia se confunden con los ángeles, y hay nuevos recursos entre las pautas operativas, entre ellas la fórmula *in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*.

b. Existe una uniformidad en las creencias y prácticas que nos hace pensar en varios factores concurrentes: la fuerte tradición mesoamericana, de rasgos firmes muy extendidos desde antes de la conquista; la persistencia de la comunicación de los usuarios de la magia en la época colonial, y la conservación e innovación de las prácticas y creencias bajo las reglas estrictas de una congruencia de pensamiento.

En efecto, debemos atribuir al pensamiento mágico una considerable congruencia. Cuando la religión, la cosmovisión, la mitología y la magia se estudian como una globalidad de pensamiento, no se nos ofrecen como meros cúmulos de creencias y prácticas inconexas y arbitrarias. Son cuerpos coherentemente integrados por la tradición. Expresan una forma particular de concebir el mundo y son producto de historias específicas. Como toda creación humana, muestran contradicciones; pero aun las contradicciones tienen un respaldo causal y producen opciones que conservan altos grados de congruencia dentro del complejo general.

¿Qué ocurre con los conjuros? Estamos acostumbrados, desde niños, a considerar que entre las misteriosas actividades del mago existen los enunciados carentes de

sentido y de conexión, listas incomprendibles, palabras absurdas aunque dotadas —posiblemente— de virtudes sobrenaturales cuando se repiten con exactitud. Imaginamos los conjuros más como geometrías verbales que como discursos. El “abracadabra” es prototípico: nada significa, pero se le atribuye poder.

Los conjuros, sin embargo, tienen un sentido que se va descubriendo con el estudio histórico. En un primer enfrentamiento a las fórmulas mágicas de los nahuas, éstas nos producen el efecto de palabras impenetrables; pero a medida que Ruiz de Alarcón —el primer guía de la materia— nos proporciona las indicaciones iniciales para entenderlas, vamos vislumbrando en ellas el franco intento de comunicación de los usuarios. Después, como en todo tipo de estudio histórico, el análisis nos va conduciendo a una comprensión que nunca será completa, pero sí progresiva.

Obviamente, los conjuros no están compuestos por un lenguaje corriente, sino por una jerga técnica, especializada. Se le llamó *nahuallatolli*. El término puede traducirse como “el lenguaje de lo encubierto”. Lo encubierto naturalmente, es lo sobrenatural, si por sobrenatural se entiende el conjunto de seres imperceptibles a los que hay que dirigirse correctamente para ser atendido. El diálogo es el principal componente de una técnica compleja que, como todas las técnicas, posee la lógica derivada de la práctica constante. Por su lógica, la técnica es considerada por los creyentes un medio efectivo.

Paulatinamente, conforme se profundiza en el estudio histórico de las prácticas mágicas y se va entendiendo su mecanismo, la magia pierde buena parte de su faceta prodigiosa, maravillosa, misteriosa, y adquiere, en cambio, un sentido racional.

## 3. Lógica y verdad

La magia se puede considerar un sistema de pensamiento congruente en que las reglas de la lógica funcionan con la frecuencia y rigor que existe en otros tipos de técnicas cotidianas. Esta afirmación provoca dos preguntas: ¿La creencia mágica es verdadera? ¿La práctica mágica es eficaz? Y la respuesta es que no por necesidad.

Me explico. La lógica es una ciencia formal. La lógica atiende a la forma, no al contenido. Si se construye lógicamente a partir de premisas verdaderas, la conclusión será verdadera; pero si a partir de premisas falsas, nada garantiza que la conclusión resulte falsa o verdadera. Para ilustrar lo anterior pongamos como ejemplos silogismos muy simples:

a. *Todos los hombres son mortales. Juan es hombre. De donde Juan es mortal.*

En este caso la formulación lógica es correcta, las premisas son verdaderas y la conclusión es verdadera. Pero veamos otros casos.

b. *Todos los hombres son mortales. Mi gato "Micho" es hombre. De donde "Micho" es mortal.*

La formulación lógica es correcta, la premisa menor es falsa porque "Micho" no es un hombre sino un gato, pero la conclusión accidentalmente, es verdadera.

c. *Todos los hombres son racionales.*

*Mi gato "Micho" es hombre. De donde "Micho" es racional.*

En este caso la formulación lógica es correcta, la premisa menor es falsa y la conclusión resulta también falsa.

d. *Juan es mortal. Juan es hombre. De donde todos los hombres son mortales.*

A diferencia de los casos anteriores, aquí la formulación lógica es incorrecta, porque de lo particular no puede deducirse lo general, independientemente de que la conclusión resulta en este caso, también accidentalmente, verdadera.

Un principio mágico puede estar consuetudinario lógicamente; pero ello no garantiza que su postulado sea verdadero o falso. Quien cree en los principios fundamentales de la magia, quien estima que en sus prácticas confluyen las secuencias lógicas y la experiencia, puede confiar en su verdad y eficacia. Pero si no creemos en los principios fundamentales de la magia, no podremos ni creer en el sistema ni confiar

en sus prácticas, independientemente de que reconozcamos su racionalidad.

Asentado lo anterior conviene afirmar algunos puntos:

a. Aunque no creamos en tal o cual sistema mágico o religioso o mitológico, no podemos descalificar a priori a sus creyentes como personas ilógicas, prelógicas o simplemente ingenuas o crédulas.

b. Estos sistemas tienen mucho más contenido racional y empírico del que por lo común se les atribuye cuando se afirma que están simplemente basados en la fe.

c. La simple racionalidad es insuficiente para crear sistemas de pensamiento que correspondan a una realidad o técnicas que posean eficacia.

d. 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.

## El ámbito de lo invisible

La congruencia es, entonces, *relativa*, porque tiene que estimarse *en relación* a una cultura particular. Concomitantemente, su opuesto, la superstición, también será relativa al tener que estimarse en idéntica relación con la cultura. Pongamos un par de ejemplos. Si un caldeo del siglo VII aC confiaba en las revelaciones de la astrología, no era un supersticioso, dado que su concepción geocéntrica del universo y la inclinación que tenía entonces el eje terrestre le permitían relacionar armónicamente su percepción de las constelaciones y sus concepciones culturales. Si un chino educado bajo los lineamientos de una tradición cosmológica taoísta y ética confuciana buscaba orientación moral en el *I Ching* y encontraba la respuesta en la posición de las varitas del milenrama, no era un supersticioso, porque estaba inmerso, verdaderamente inmerso, en una cosmovisión en la que la naturaleza de todos los seres y fenómenos se explicaba a partir de la magna díada del *yin-yang* y sus combinaciones, y en la que la explicación de los

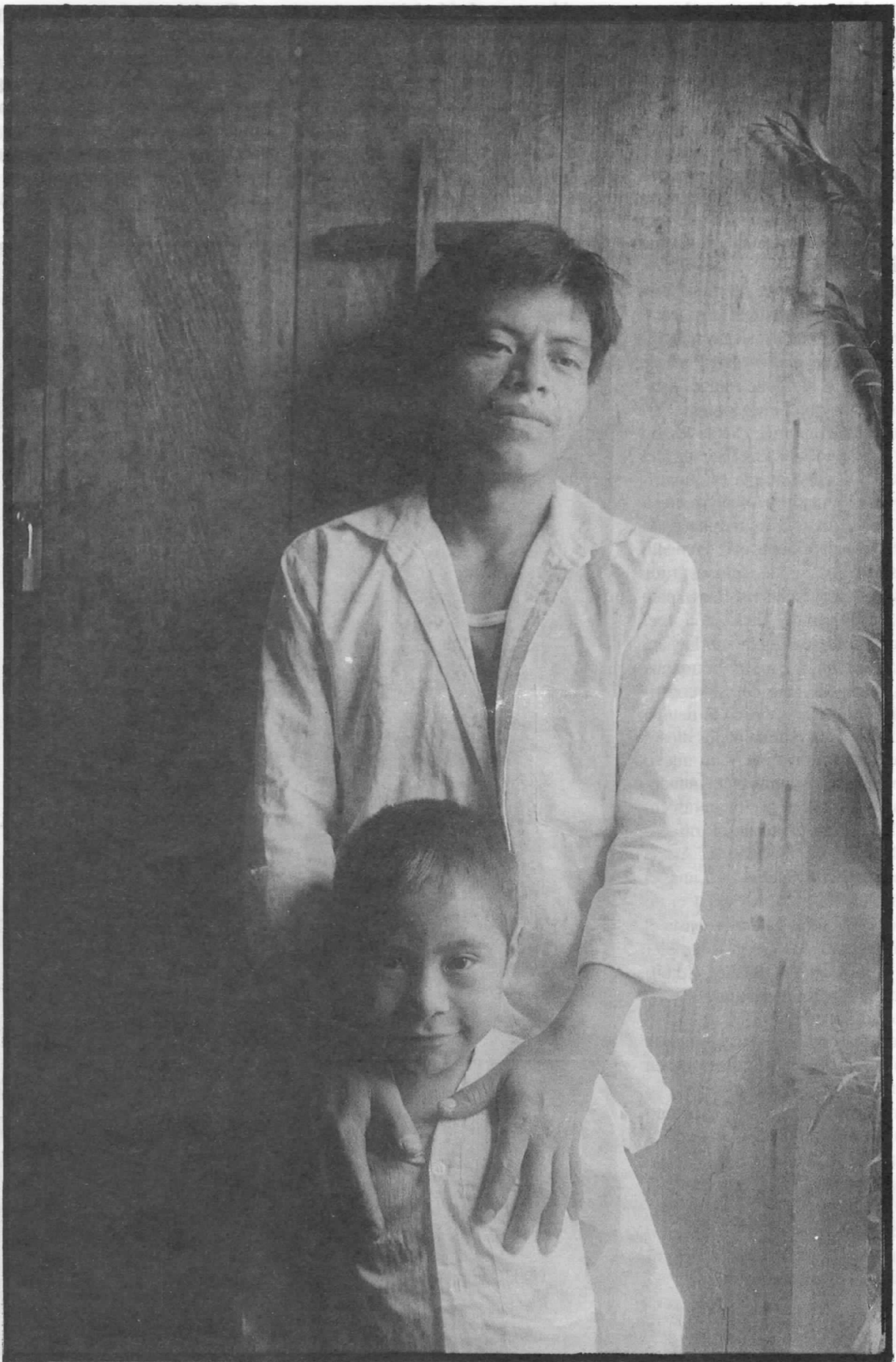
cambios procedía de la teoría de los cinco estados de la mutación. En cambio, si una persona occidental y urbana del siglo XX recurre al auxilio oracular del *I Ching* o a la sección astrológica de un diario o de una revista, con nociones medianas o nulas de las antiguas culturas china y babilónica, y —obviamente— fuera de esas tradiciones, estará realizando una acción supersticiosa porque no puede ubicarla congruentemente dentro del marco general de la cultura a la que pertenece y ni siquiera (en el caso de la astrología) de acuerdo con su percepción del cielo, ya que las fechas "oficiales" de las constelaciones no corresponden a la actual presentación de la bóveda celeste.

Juzguemos entonces la congruencia de las prácticas mágicas de los nahuas meridionales del siglo XVII de acuerdo con algunas de las concepciones centrales de la tradición religiosa mesoamericana. Eran magos quienes creían poseer y ejercitaban alguna técnica adecuada para influir en lo sobrenatural sin recurrir a la súplica. Existían formas simples y formas complejas de manipulación de lo invisible; casi inocuas unas, peligrosísimas otras; secretas unas,

comunes otras a un extenso número de usuarios. Todas, sin embargo, estaban incrustadas en la cosmovisión imperante.

En el siglo XVII se creía en una naturaleza dual de todo cuanto existe en la superficie de la tierra: una parte de cada ser era perceptible a través de los sentidos; la otra era invisible e intangible. También se creía en la capacidad del hombre de comunicarse con la parte imperceptible de los seres mundanos. Como enseguida veremos, esta creencia estaba en absoluta congruencia con los mitos de creación.

Los mitos de creación se habían producido en un tiempo especial. En efecto, el tiempo se dividía en dos grandes partes: la parte divina y la de los hombres. Las características esenciales de las criaturas derivaban del momento de la creación. Era éste el límite entre el tiempo de los dioses y el humano. Previamente los dioses habían actuado para crear a partir de su propia esencia todo cuanto existe sobre la superficie de la tierra. El tiempo del mito había sido de fuerte actividad, incluso de violencia. Los dioses actuaron debido a una inexplicable ansia de ser adorados o se inflamaron por pasiones





que los condujeron a hechos que desembocaron en la creación.

El mito se forma por circunstancias y aventuras demasiado humanas. Hay en él leyes y desobediencia a las leyes, castigos, agresiones, pecados sexuales, inversiones de las jerarquías, burlas, muertes... El mito es, además, un proceso creador. Cada aventura va a concluir en el nacimiento de un nuevo ser, el ser que será definitivo en el tiempo actual, el tiempo de los hombres.

Pongamos un ejemplo de mito. Una diosa, en este caso la Madre Tierra, barre tranquilamente sin que su acción repetitiva, mecánica, cree ningún ser. Pero de pronto se produce algo que rompe la intrascendencia: hay una invasión en el territorio de la diosa, porque cae de lo alto un plumón blanco que es el semen del Padre Cielo. La diosa acepta este matrimonio: toma el plumón y lo coloca en su seno. La consecuencia inmediata es la preñez de la Madre Tierra que, en medio del furioso ataque de sus celosos hijos anteriores (los seres de las tinieblas), pare al nuevo ser, al hijo del Cielo, al Sol, el guerrero que desde ese momento luchará y vencerá día con día a sus hermanos nocturnos. El nacimiento del Sol constituye el paso del tiempo mítico al tiempo de los hombres. La aventura de los dioses ha producido un nuevo ser y un nuevo mecanismo que se instauran en el mundo.

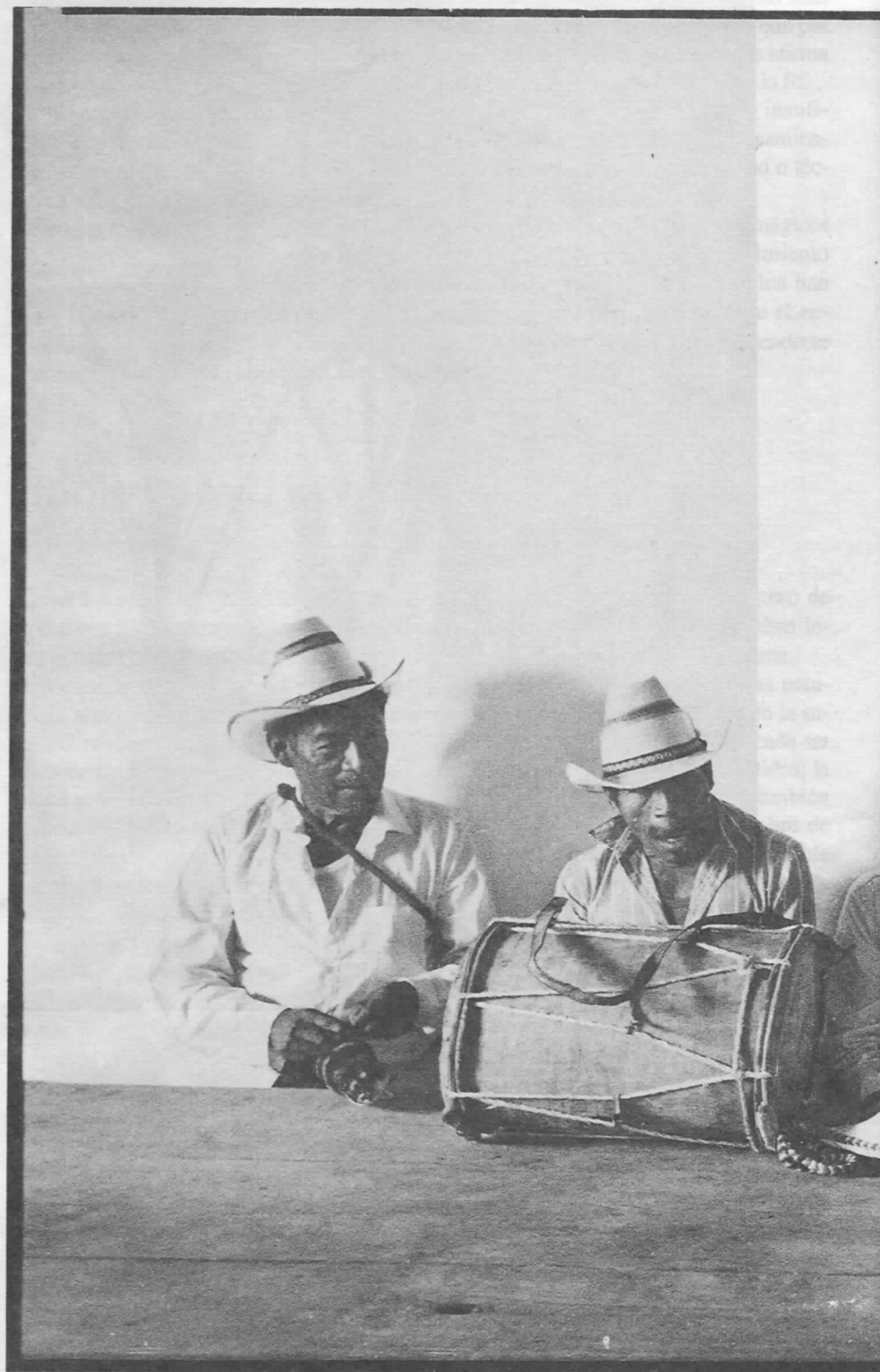
Esta es la fórmula: 1º acción intrascendente de los dioses, 2º aventura trascendente de los dioses y 3º creación. Así se narró el origen del Sol, el de la Luna, el del tiempo, el del hombre, y así el de muchísimos otros seres naturales, hasta el minúsculo alacrán, los árboles, las piedras, o el de los seres artificiales prototípicos, como los aperos de labranza.

El mito narra cómo se completa la esencia de cada criatura. Los personajes de los mitos son seres dúctiles que en muchas narraciones ya casi tienen la apariencia definitiva; pero es el último momento, el del amanecer, el que les dará el toque final, el que marcará el paso de la etapa de formación a la etapa de la definición primigenia.

Así adquiere sus cuernos el ciervo. En un principio, en el tiempo mítico, era el sapo el dueño de los cuernos; pero el venado, envidioso, se los robó y quedó para siempre con ellos. Así se hizo también la cintura de la hormiga. Era gorda; pero un

ser mítico comprimió violentamente su cuerpo y la hormiga adquirió su apariencia acinturada. Así se adornó de bellas manchas el dorso del tepalcuete. El animal había concluido el bordado de flores de su camisa, se la puso, y en ese momento apareció la primera luz del horizonte, dejándole para siempre el bello dibujo en la espalda.

¿De qué esencia son estos seres dúctiles que dan origen a los seres definitivos del mundo del hombre? Su esencia es divina. Son dioses que se entregan a la aventura mítica para formar a los seres mundanos. En cierto modo son dioses que se sacrifican en la transformación, pues adquieren una característica negativa. En su nueva condición, mundana, ya



no son inmortales, pues han recibido una cobertura pesada, gruesa, que impide su tránsito libre del mundo del hombre al mundo de los dioses. Para transitar deben despojarse de dicha cobertura. La separación es la muerte. O sea que los seres del mundo de los hombres son mortales porque están compuestos por 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 su interior provisto de sensibilidad, vigor, voluntad y entendimiento. Para la tradición religiosa mesoamericana toda criatura tiene una parte divina. Cada ser mundano es un dios —un fragmento de dios— envuelto en su capa pesada.

El mago indígena del siglo xvii solía actuar simultáneamente por dos vías para lograr sus propósitos. Si el mago era un pescador, por ejemplo, armaba su nasa o tendía la cuerda de su caña en el recodo adecuado de un arroyo y, al mismo tiempo, dirigía una oración a sus dedos, al tabaco, a la nasa, a los anzuelos, a la caña, al cebo y a los peces. A todos pedía que contribuye-



ran en la consecución de sus fines. Eran dos sus acciones paralelas: una sobre el aspecto visible y tangible de la realidad; otra, sobre un aspecto oculto de la misma realidad. Este aspecto oculto se concebía formado por “almas”. Eran éstas entidades pensantes, invisibles, insertas en todos los seres mundanos. Las almas tenían inteligencia: entendían las palabras del pescador. Dominaban la realidad perceptible. Eran pasibles de ser convencidas o impelidas por el mensaje.

Todo esto indica que el mago —en este caso el pescador que se auxiliaba en sus labores con el conocimiento de los conjuros— suponía que todos los seres del mundo tenían una doble naturaleza: una parte visible y otra invisible. En forma más precisa, el pescador se basaba en tres creencias: primera, que todos los seres del mundo, incluidos los naturales independientes (peces, tabaco, lombriz de carnada), los que formaban parte de su propio cuerpo (los dedos) y los artificiales (nasas, anzuelos y cañas) poseían una composición dual, con una parte perceptible y otra imperceptible; segunda, que la parte imperceptible tenía conciencia y voluntad, y tercera, que los fenómenos

perceptibles eran manifestaciones del componente imperceptible de los seres mundanos.

En resumen, un mago náhuatl del siglo xvii —profesional o no— sabía comunicarse con los distintos seres de su mundo. Obraba sobre su parte pesada, perceptible; pero hablaba a su parte oculta con la técnica adecuada que podía incluir la propia preparación corporal y anímica, un ritual y una expresión en la jerga apropiada.

No podemos compartir aquella distante visión del mundo; no podemos aceptar que el manejo de la sobrenaturalidad que creía hacer el pescador le produjese efectos reales; pero debemos reconocer que su acción era lógica, que obraba congruentemente a partir de su visión del mundo.

Este es el marco conceptual de los hombres que crearon las recetas mágicas que expongo. Elijo tres procedimientos que en cierto modo están relacionados con las tres divisiones horizontales del cosmos: el *Topan* o conjunto de los nueve cielos superiores, habitados por los dioses; el *Tlalticpac* o mundo de los hombres, que comprende la superficie de la

tierra y los cielos inmediatos, lugar habitado por los seres mundanos y por dioses en ocupación o en tránsito, astros y meteoros, y el *Mictlan* o conjunto de los nueve pisos del inframundo, habitados, como los cielos superiores, por dioses.

El primer procedimiento mágico pretende la devolución de la salud de un enfermo. Lo ligo al *Topan* porque el mal del paciente es el dolor de cabeza. Esta parte del cuerpo recibía en náhuatl, entre otros, el nombre de *ilhuícatl*, que significa precisamente “cielo”.

El segundo procedimiento está relacionado con el trabajo cotidiano. Lo ligo al *Tlalticpac* porque en él se repite un acto de creación similar a los que dieron origen a los seres mundanos en el principio del mundo.

El tercero es un maleficio. Lo ligo al *Mictlan* porque el hechicero pretende provocar el amor, y el sexo pertenece a la parte oscura del cosmos, a la región inferior de donde surge el vigor de las pasiones.

Pese a la referencia a los tres niveles del cosmos, mi clasificación no deja de ser arbitraria. Con ella sólo pretendo dar una visión amplia de los procedimientos mágicos utilizando escasos tres ejemplos.

## Receta para curar el dolor de cabeza

---

*Si duele la cabeza al enfermo, ponga el médico las manos sobre la zona dolorida y presione fuertemente, diciendo al mismo tiempo:*

*¡Ea! Dígnense venir, los de los cinco destinos, los dueños de un solo patio, tú Cuaton, tú Cáxxoch.*

*¿Qué persona, qué ser maravilloso daña ya a nuestro hombre?*

*Soy yo mismo, soy el sacerdote, soy el señor de los encantos.*

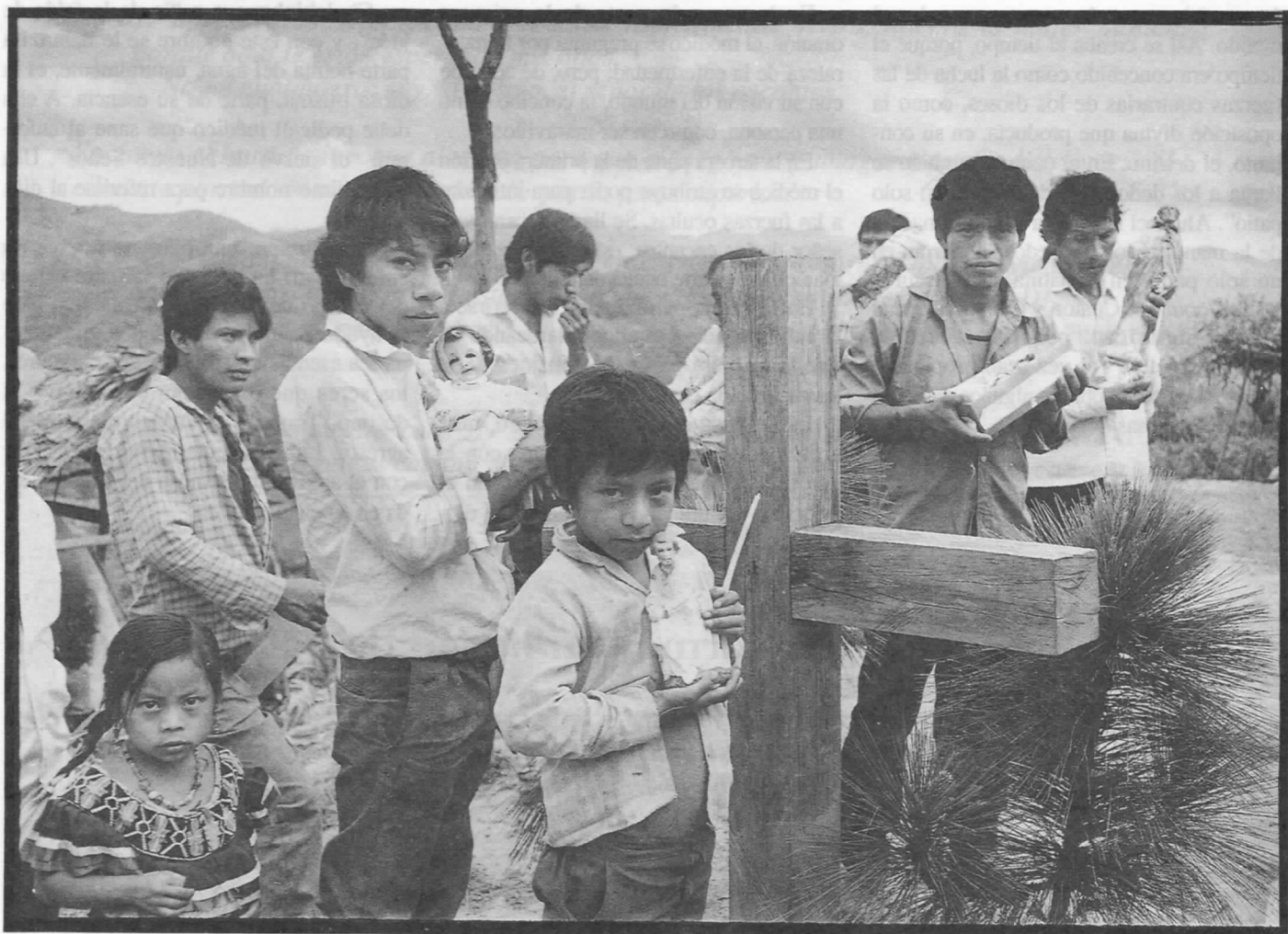
*Con él golpearemos la orilla del agua divina, con él batiremos la orilla del agua divina.*

*Cuando acabe la oración, lance su vaho sobre la cabeza del paciente, y con esto espere a que quede hecha la cura. Mas si el tratamiento no es suficiente y el mal persiste, pronuncie una nueva oración.*

*Dígnate venir, madre mía, la de la falda de jade. Revive aquí al siervo de Nuestro Señor.*

*Y asperje enseguida con agua el rostro del enfermo.*

---



**E**sta receta procede de Catalina Juana, natural de Tecuacuilco, del partido de Atenango, pueblo que se localiza a la orilla del río Amacuzac y precisamente del que Ruiz de Alarcón era cura beneficiado.

El ejemplo, elegido por su sencillez, no hace justicia a la medicina mesoamericana, que podía llegar a ser muy compleja. Incluía ésta una importante gama de medicamentos, ya simples, ya compuestos. Es amplia la lista de materia médica que hoy conocemos: productos vegetales, animales o minerales, administrados tanto en su forma natural como tras una minuciosa preparación. El médico no se limitaba a recomendar, preparar y administrar los medicamentos; por el contrario, inquiría sobre la vida del paciente: su historia, sus conflictos personales, sus relaciones familiares y externas, sus tratos correctos e incorrectos con las divinidades. No eran raros los peligrosos viajes de los magos terapeutas al otro mundo. Ingerían para ello

una poderosa droga y visitaban los cielos y los pisos del inframundo en busca de la curación del enfermo. Cuando era necesario aplicaban alguna prótesis al paciente. Las fuentes nos hablan, por ejemplo, del entablillado que propiciaba la correcta reducción de una fractura o la nariz postiza que sustituía la perdida accidentalmente. También son mencionadas las intervenciones para extirpar las cataratas, la extracción de las esquirlas de hueso de la cabeza fracturada o la cauterización del nervio de una muela dañada. Obviamente, la actividad del médico era compleja: directa sobre lo sensible; mágica, como eran los viajes al otro mundo, o religiosa, pues también aparecen en las fuentes las recomendaciones de los médicos a sus pacientes para que lleven específicas ofrendas a los dioses ofendidos, a fin de que retiren los males impuestos.

Aquí, en cambio, presento una receta de extraordinaria sencillez. Busco la claridad del procedimiento mágico. El remedio es simple: un apretón de la cabeza del pa-

ciente, una aspersión sobre su rostro y la invocación a los seres invisibles. Veamos la parte verbal del proceso curativo.

Son dos sus componentes. La primera oración se divide en cuatro partes. La primera parte es la invocación que el médico debe hacer a la naturaleza imperceptible de sus propios dedos. Para invocarlos los llama por nombres secretos: "los de los cinco destinos", "los dueños de un solo patio". Explico: "cinco destinos", "cinco *tonaltin*" o "cinco irradiaciones solares" pueden referirse a las cinco uñas de cada mano, que metafóricamente se comparan con el quince, símbolo compuesto por cinco círculos que se distribuyen en los ángulos y en el centro de un rectángulo. Es el símbolo de la irradiación solar, y la irradiación solar es el vehículo del tiempo, del destino. En efecto, en la antigüedad se creía que los dioses enviaban su sustancia al mundo de los hombres en forma de fuerzas que producían el devenir. Las fuerzas llegaban por el interior de cuatro árboles cósmicos que sostenían el cielo. El Sol tomaba estas

fuerzas y las esparcía, como rayos, sobre el mundo. Así se creaba el tiempo, porque el tiempo era concebido como la lucha de las fuerzas contrarias de los dioses, como la oposición divina que producía, en su conjunto, el destino. En el conjuro también se llama a los dedos “los dueños de un solo patio”. Alude el nombre a la conformación de la mano: todos los dedos se cierran en un solo patio, en la palma. Más oscuros son los nombres Cuaton y Cáxoch, que al parecer significan “pequeña cabeza” y “flor de cajete”. Tal vez sean propios de los dedos o, como opinan algunos autores,<sup>2</sup> propios de diosas del pecado.

<sup>2</sup> Andrews y Hassig en su edición de la obra de Ruiz de Alarcón, p. 220 y 227.

En la segunda parte de la primera oración, el médico se pregunta por la naturaleza de la enfermedad; pero, de acuerdo con su visión del mundo, la concibe como una persona, como un ser maravilloso.

En la tercera parte de la primera oración el médico se atribuye poder para intimidar a las fuerzas ocultas. Se llama sacerdote y señor de los encantos, esto es, se jacta de manipular la parte oculta del mundo.

En la cuarta parte vuelve a referirse a la enfermedad, pero ahora alardeando de que la arrojará hasta los confines de la tierra, hasta la costa marina.

La segunda oración del conjuro, muy breve, es una invocación al agua con la que se asperja la cara al enfermo. En el principio del mundo el agua era una dio-

sa, Chalchiuhcueye o “la de la falda de jade”, y con este nombre se le llama. La parte oculta del agua, naturalmente, es la diosa misma, parte de su esencia. A ella debe pedir el médico que sane al enfermo, “el siervo de Nuestro Señor”. Usa este último nombre para referirse al dios supremo.

En resumen, una persona nociva (la enfermedad) ha ocupado la parte celeste del cuerpo del enfermo. El médico pide la ayuda a sus propios dedos, que comparten esencia con los grandes obradores, los seres que dispensan el tiempo y el destino. Trata de expulsar y desterrar al agresor. Luego intenta revivir al paciente con el auxilio de la diosa del agua ubicada en su elemento.

## Receta para armar un horno de cal

*Si desea hacer cal, pronuncie el maestro calero la siguiente oración ante el hacha antes de cortar la leña necesaria para formar el horno:*

*¡Ea! Dígnate venir, chichimeca rojo, porque está aquí el sacerdote que tiene por signo Uno Agua. Vosotros lo quemaréis, vosotros lo destruiréis. ¿En qué te ocupas, chichimeca rojo? Porque yo le daré aquí vida a mi hermana mayor, la mujer blanca. No codiciarás a los sacerdotes que traigo aquí. No tienen sangre, no tienen color.*

*Soy yo mismo, el señor de los encantos.*

*Una vez cortada la madera, haga con ella el lecho de leña y diríjale estas palabras:*

*¡Ea! Dígnate venir, sacerdote que tiene por destino Uno Agua. Dígnate venir a echarte en mi horno encantado. Allí te harás humo, allí te harás niebla. Allí tendrá vida, allí nacerá mi hermana mayor la mujer blanca.*

*Diga después a las piedras que habrá de calcinar:*

*¡Ea! Ven, mi hermana mayor Uno Muerte, que aquí tendrás vida, que aquí nacerás. Mis hijos que están aquí no dispondrán inconsideradamente de las cosas. Te beberán, te comerán.*

*Soy yo mismo, el señor de los encantos.*

*Al concluir esta invocación, arme el horno con las capas de piedra calera y con la leña. Antes de encender el cúmulo conjure al fuego para que cumpla correctamente su oficio:*

*¡Ea! Dígnate venir, mi padre Cuatro Caña, el que está centelleando, el rubio, madre de los dioses, padre de los dioses.*

*Dignaos venir.*

*Ya vine a colocar mi estera florida sobre la que irás a sentarte. Pero no te detendrás.*

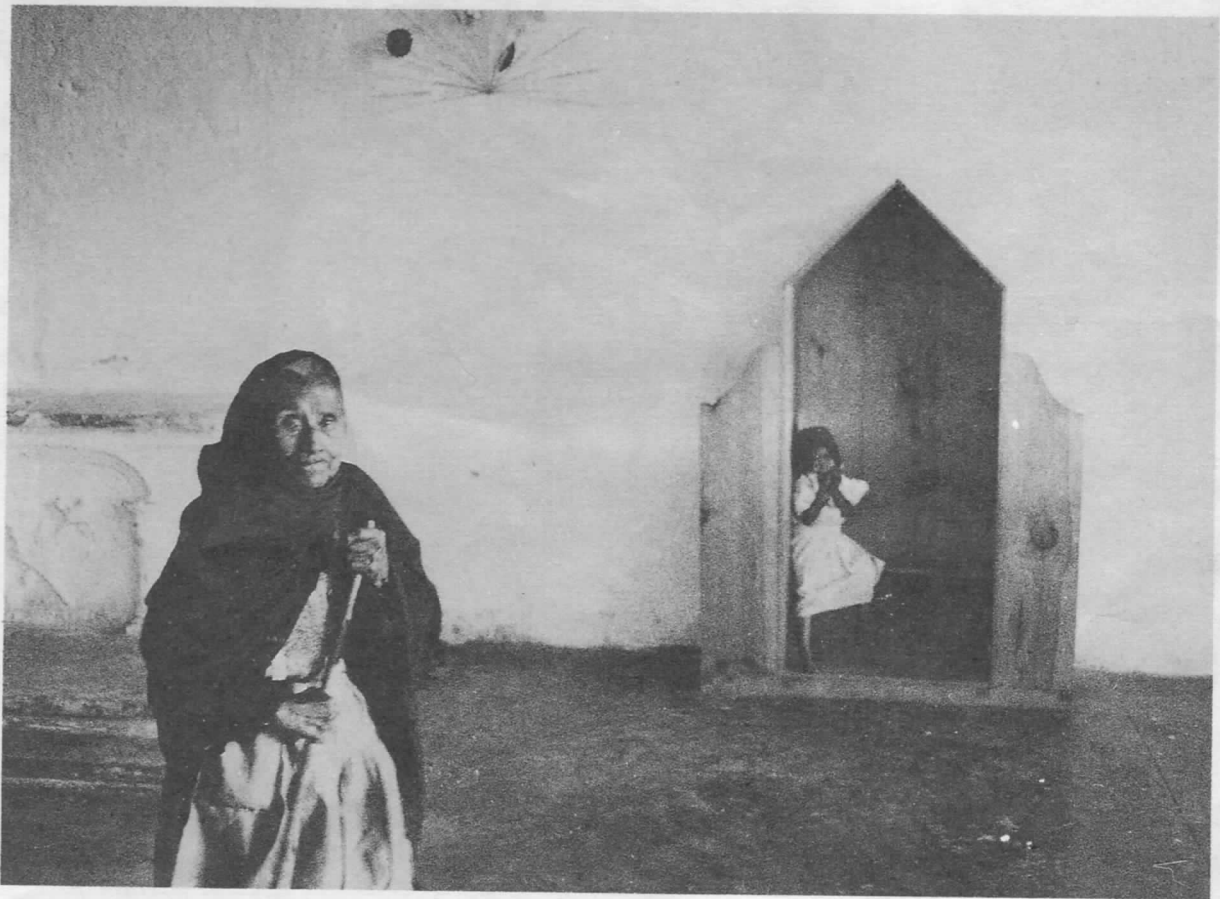
*Te apresurarás. Irás a comer. Ventrás rápidamente. Vivirá, nacerá la mujer blanca, porque aquí te están esperando mis hijos.*

*No un cualquiera: soy yo mismo, el señor de los encantos.*

*Encienda el horno e invoque al viento para que el fuego no se ahogue y pueda distribuirse fácilmente por todo el cúmulo hasta salir por la parte superior:*

*¡Ea! Ven, mi hermana mayor, la mujer verde. Dígnate apresurarte, porque viene ligero mi padre, Cuatro Caña, el que está centelleando. Dígnate venir, viento verde. Dígnate venir a apresurar a mi padre, Cuatro Caña. ¿Qué es lo que hace? ¡Que se apresure! Tendrá vida, nacerá la mujer blanca. Frente a ella, sobre ella miraremos.*

*Bailen después el maestro calero y sus ayudantes alrededor del horno. Ya de regreso a sus casas, beban pulque por el camino hasta quedar dormidos por la embriaguez y el cansancio.*



**L**a quema de cal es un procedimiento complejo. Cada una de las etapas incluye una oración dirigida a los seres sobrenaturales que intervienen en la calcinación, y tras prender el horno el maestro y sus ayudantes rematan el ritual con un baile y una borrachera. Veamos las etapas.

La primera se inicia cuando el maestro calero se dispone a leñar, y termina cuando ha cortado la madera. La oración tiene dos partes: la invocación a los seres que coadyuvan y la fanfarronada que el mago les lanza para lograr su colaboración. El propósito del conjuro es la preservación de los dedos de los operarios ante el peligro de un ataque del hacha de cobre, objeto traicionero.

Como para el médico, para el maestro calero es de suma importancia dirigirse a los invisibles usando los nombres apropiados. Llama al hacha de cobre "el chichimeca rojo". Con el nombre caracteriza al instrumento por el color del cobre y por el filo de su hoja, semejante al genio agresivo de los nómadas. Habla de la cal que ha de producir diciendo que dará vida a su hermana mayor la mujer blanca. La remi-







sión al parentesco es indicación de la familiaridad del mago con lo invisible. Se refiere a la madera como a lo que tiene por signo Uno Agua, esto es, con la denominación calendárica denota que los árboles nacieron en la fecha Uno Agua de los días de la creación. Todos los árboles y los objetos hechos de madera pueden ser llamados, por tanto, Uno Agua.

En esta etapa puede descubrirse una concepción interesante. El hacha de cobre es un instrumento peligroso. Cuando los seres son dotados de una naturaleza oculta con voluntad y potencia de acción, de un alma, hay escaso margen para el azar, para el accidente, porque la desgracia se explica como la intervención maligna de algún ser imperceptible. El riesgo de la agresión se debe a la apetencia. El hacha, "el chichimeca rojo", desea beber la sangre de los dedos. El maestro calero trata de disuadir al hacha, engañándola al afirmar que los dedos no son de naturaleza humana. Le dice: "No codiciarás a los sacerdotes que traigo aquí. No tienen sangre, no tienen color".

En la segunda etapa el maestro fabrica el lecho de leña pidiendo a los troncos cortados que se tiendan para transformarse en humo, en niebla.

En la tercera etapa coloca las piedras caleras sobre el lecho de leña y les da ya

desde ahora el nombre calendárico de la cal en la que se han de transformar. La cal, como todos los cuerpos de naturaleza térrea, nació el día Uno Muerte del ciclo de la creación. El maestro quita a las piedras el temor a los leños y al fuego, diciéndoles que sus ayudantes las beberán y las comerán cumpliendo adecuadamente sus funciones.

La cuarta etapa es la formación del horno. El maestro apila los trozos de leña y las piedras. Antes de encender el cúmulo, el maestro se dirige al fuego, que tiene como esencia invisible la sustancia misma del anciano dios del fuego, madre y padre de todos los dioses. Así lo llama y le da, además, su nombre calendárico, Cuatro Caña, y los de "el rubio" y "el que está centelleando". Al invocarlo lo invita a sentarse a comer en la estera florida, esto es, el lecho de leña que se cubrirá con las flores encendidas del fuego.

En la quinta etapa de su trabajo el maestro inicia la combustión de la leña. Ahora llama en su auxilio al aire, elemento de participación indispensable. Las corrientes de aire deben distribuir el fuego en todo el interior del horno y arrastrar el vapor de agua y el anhídrido carbónico que se desprende de la piedra calera. Un horno mal ventilado se ahoga. El maestro da al aire el nombre de

"mi hermana mayor, la mujer verde". Insta a su hermana a que apesure al fuego, recordándole que el proceso dará por resultado el nacimiento de la cal, la mujer blanca a la que, finalmente, podrán presenciar.

Relacioné este procedimiento mágico con el *Tlalticpac*, la superficie de la tierra, y con el momento de la creación del mundo. La razón estriba en que hay un cambio en la sustancia. La piedra, que pertenece a un orden de cosas, se convierte en cal, una materia térrea. El intermediario es el dios más poderoso, el que provoca las transformaciones, madre y padre de todos los dioses, el fuego. Es el ser que puede cambiar el agua en vapor, la madera en leña, el agua salina en sal. Es el elemento en el que los seres míticos se arrojan para lograr su apoteosis como Sol y Luna en Teotihuacan.

El horno de cal, el temazcal, la casa, el campo de cultivo, son lugares cuya inauguración debe repetir el momento de origen. Están cargados de potencia divina porque en ellos se producen las grandes transformaciones. Se equiparan al lugar y tiempo en el que los dioses pierden su pureza de sustancia imperceptible para tomar la cobertura pesada. La creación es el gran cambio, el arquetipo del paso al estado definitivo.

## Receta para provocar el amor

*Si pretende atraer a afición la voluntad ajena, el enamorado fallido tratará de rendir a la mujer desdeñosa pronunciando el siguiente conjuro:*

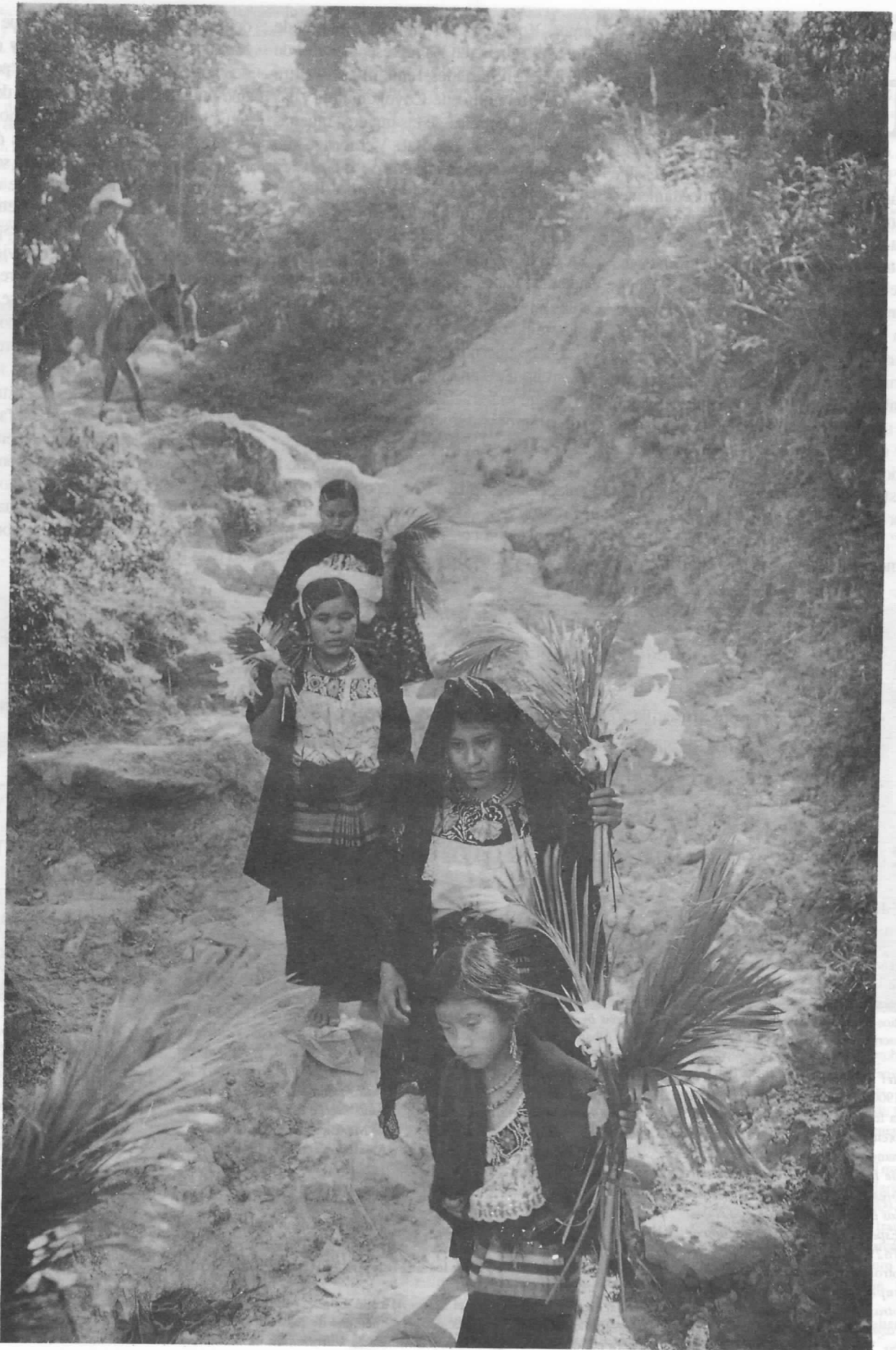
*En el cerro del espejo, en el lugar del encuentro yo llamo mujer, yo canto por mujer. Aquí me aflijo, vengo a afligirme. Ya llevo a mi hermana mayor la florida pluma de quetzal que se viene cubriendo con una serpiente, que se viene ciñendo con una serpiente, viene atándose los cabellos. Ya ayer, ya pasado mañana con ella lloro, con ella me aflijo. Tal vez sea una verdadera diosa. Tal vez sea un ser maravilloso. ¿Acaso [la veré] hasta mañana? ¿Acaso hasta pasado mañana? En seguida, ahora.*

*Soy yo mismo, yo soy el joven, yo soy el enemigo. También irradié. También hice amanecer. ¿Acaso vine a cualquier parte? ¿Acaso en cualquier parte salí? Allí fui, allí salí [...]*<sup>3</sup>

*Tal vez sea una verdadera diosa. Tal vez sea un ser maravilloso. ¿Acaso hasta mañana la veré? ¿Acaso hasta pasado mañana? En seguida, ahora.*

*Soy yo mismo, yo soy el joven, yo soy el enemigo. ¿Acaso soy en verdad el enemigo? En verdad no soy el enemigo: sólo soy el dado a las mujeres.*

<sup>3</sup> En esta parte Ruiz de Alarcón mutiló el conjuro por considerar impúdicas las frases que segulan.



**H**abía entre los antiguos magos los llamados *tlatlacatecolo* o hechiceros, especializados en los medios de daño. Eran literalmente los “hombres búhos”, pues la gente los equiparaba al ave terrible que anuncia la muerte. Sus procedimientos eran muy variados, tales como sangrarse sobre la gente, mirar fijamente las cosas, agredir a través de la efigie de la víctima o lanzar los peligrosos conjuros del hechizo. Algunas mujeres, para lograr sus fines, se desarticulaban las piernas, ponían en su lugar patas de guajolote y salían volando. Otros tomaban cuerpos de animales para actuar ocultos. No faltaba quien usaba los granos de maíz para trocar los sentimientos ajenos, ya de amor a odio, ya de odio a amor. Próximo al anterior está el mago que ahora nos ocupa.

Este hechizo de amor ubica al fascinador en un lugar mítico, “el cerro del espejo”, “el lugar del encuentro”, en el que la amada luce la esencia de la diosa del

amor, Xochiquétzal, “la florida pluma de quetzal”. Como en las representaciones de muchas divinidades femeninas —entre ellas el monolito de Coyolxauhqui y las piezas de cerámica de las mujeres muertas de parto de El Zapotal, Veracruz— la amada aparece ceñida con serpientes. El hechicero, en desmedido alarde, llega a darse los nombres del terrible dios tezcatlípoca. Se dice Telpochtli, “el joven”. Se dice Yáotl, “el enemigo”. Afirma, además, haber actuado como dios celeste que ilumina el mundo. Pero después, rendido tal vez por el amor, da marcha atrás y reconoce que no es el Enemigo, que sólo es un hombre apasionado por las mujeres. ¿Por qué se retracta? Tal vez porque la entrega amorosa sea incompatible con la grandiosidad previamente enunciada.

El conjuro es la pieza más oscura de la colección de Ruiz de Alarcón. El cura fue el responsable. Su criterio no era tan abierto como para conservar íntegro el texto y lo mutiló. Ruiz de Alarcón reconoce: “Las

demás palabras son tales, aunque algo disfrazadas, que por la modestia y castos oídos no se ponen”. Su pudor nos privó de lo que pudo ser el único registro de una antigua imprección náhuatl de amor.

Sin la totalidad del texto es difícil entender las partes conservadas, sobre todo cuando tratan un aspecto que es de los más recónditos del antiguo pensamiento indígena. Ni el indígena ni el español, cada uno por sus motivos, estuvieron bien dispuestos a la información y registro detallado de los asuntos sobre el sexo. La información es escasa, y en no pocos casos está deformada por la incompreensión o el pudor. De cualquier manera, no se han agotado las posibilidades del estudio ni de esta materia ni del conjuro. Es factible que una comparación con otras fuentes arroje luz sobre sus oscuros giros. Como toda la obra de Ruiz de Alarcón, como todas las fuentes que describen las antiguas concepciones mágicas, este texto se abre generoso para futuros historiadores.

---

Si hubiera un aprendiz de mago —no el creyente de concepciones que quedaron atrás, a más de tres siglos y medio de distancia, sino el historiador que pretendiera develar razones y significados— ésta sería tal vez para él la lección de más provecho: mucho permanece oculto del viejo pensamiento mesoamericano; la clave para revelar sus secretos puede estar en el postulado de que sus creadores manejaron una lógica cotidiana tan próxima a la nuestra como para que la semejanza nos permita tender a la distancia un largo puente de comprensión.

---

## Recomendaciones bibliográficas para un aprendiz de mago

### 1. Ediciones de la obra de Hernando Ruiz de Alarcón

Hernando Ruiz de Alarcón: “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España, escrito en México por el Br. —, año de 1629”, 1a ed. *Anales del Museo Nacional de México*, 1900, t. vi, p. 125-224. [A pesar de la fecha del tomo vi, el pie de imprenta del Tratado es de 1892.]

Hernando Ruiz de Alarcón: *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629*, en Jacinto de la Serna y otros: *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de

Francisco del Paso y Troncoso, 2v. México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, v. ii, p. 17-130.

Michael D. Coe y Gordon Whittaker: *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico. The Treatise on Superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón*. Albany, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, 1982.

Hernando Ruiz de Alarcón: *Treatise on the heathen superstitions that today live among the Indians native to this New Spain*, 1629, trad. y ed. de J. Richard Andrews y Ross Hassig. Norman, University of Oklahoma Press, 1984.

Hernando Ruiz de Alarcón: “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España, escrito en México por el Br. —, año de 1629”, [ed. facs. de la 1a ed. de los *Anales del Museo*

*Nacional de México*], en Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar y otros: *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez. México, Instituto Nacional Indigenista y Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 123-224.

Hernando Ruiz de Alarcón: *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España, escrito en 1629*, introducción de Ma. Elena de la Garza Sánchez. México, Secretaría de Educación Pública, 1988 (Cien de México).

### 2. Traducciones modernas al español de los conjuros de Hernando Ruiz de Alarcón

Alfredo López Austin: “Conjuros médicos de los nahuas”. *Revista de la Universidad de México*, v.

24, n. 11, julio de 1970, [p. i-xvi].

Alfredo López Austin: “Conjuros nahuas del siglo xvii”. *Revista de la Universidad de México*, v. 27, n. 4, diciembre de 1972, [p. i-xvi].

### 3. Otras fuentes para el estudio de la magia de los antiguos nahuas

*Augurios y abusiones*, [textos de los informantes de fray Bernardino de Sahagún], introd., versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969.

“Códice Carolino”, presentación de Ángel Ma. Garibay K. *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. vii, 1967, p. 11-58.

Cruz, Martín de la: *Libellus de medicinalibus Indorum herbis. Manuscrito azteca de 1552*, según traducción latina de Juan Badiano,

ed. facs., versión española con estudios y comentarios de diversos autores. México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1964.

Garibay K., Ángel Ma.: "Paralipómenos de Sahagún". *Tlalocan*, [primer estudio], v. I, n. 4, 1944, p. 307-313, [segundo estudio], v. II, n. 2, 1946, p. 167-174, [tercer estudio], v. II, n. 3, 1947, p. 235-254.

Juan Bautista, Fray: "Algunas abusiones antiguas", en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, preparación de

Relaciones Exteriores, 1912.

Sahagún, Fray Bernardino de: *Historia General de las cosas de Nueva España*, 2 v., introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Alianza Editorial Mexicana, 1989 (Cien de México).

Serna, Jacinto de la: *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en Jacinto de la Serna y otros:

*turación en la estructura colonial*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.

Aguirre Beltrán, Gonzalo: "Nagualismo y complejos afines en el México colonial". *Miscelánea de estudios dedicados al Dr. Fernando Ortiz por sus discípulos, colegas y amigos*. La Habana, 1955, p. 11-28.

Alberto, Solange: "Políticas de la Iglesia frente a las manifestaciones idolátricas durante la Colonia", en *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, eds. Jaime

lore and History". *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. XXXIII, n. 144, January 1894, p. 11-73.

Díaz, José Luis: "Plantas mágicas y sagradas de la medicina indígena de México", en *Historia general de la medicina en México*, coord. gral. Fernando Martínez Cortés, v. I, México antiguo, coords. Alfredo López Austin y Carlos Viesca Treviño. México, UNAM-Facultad de Medicina y Academia Nacional de Medicina, 1984, p. 231-250.



Ángel Ma. K. Garibay. México, Editorial Porrúa, 1965, p. 141-152.

Ponce, Pedro: *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*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 v. México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, v. I, p. 369-380.

*Procesos indios idólatras y hechiceros*, preliminar de Luis González Obregón. México, Secretaría de

*Tratado de idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas y comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 v. México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, v. I, p. 47-368.

#### 4. Algunos estudios referentes a la magia de los antiguos nahuas

Aguirre Beltrán, Gonzalo: *Medicina y magia. El proceso de acul-*

Litvak King y Noemí Castillo Tejero. México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, p. 485-494.

Anzures y Bolaños, María del Carmen: *La medicina tradicional en México. Proceso histórico, sincretismo y conflictos*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1983.

Baudot, Georges: "Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de fray Andrés de Olmos". *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. X, 1972, p. 349-357.

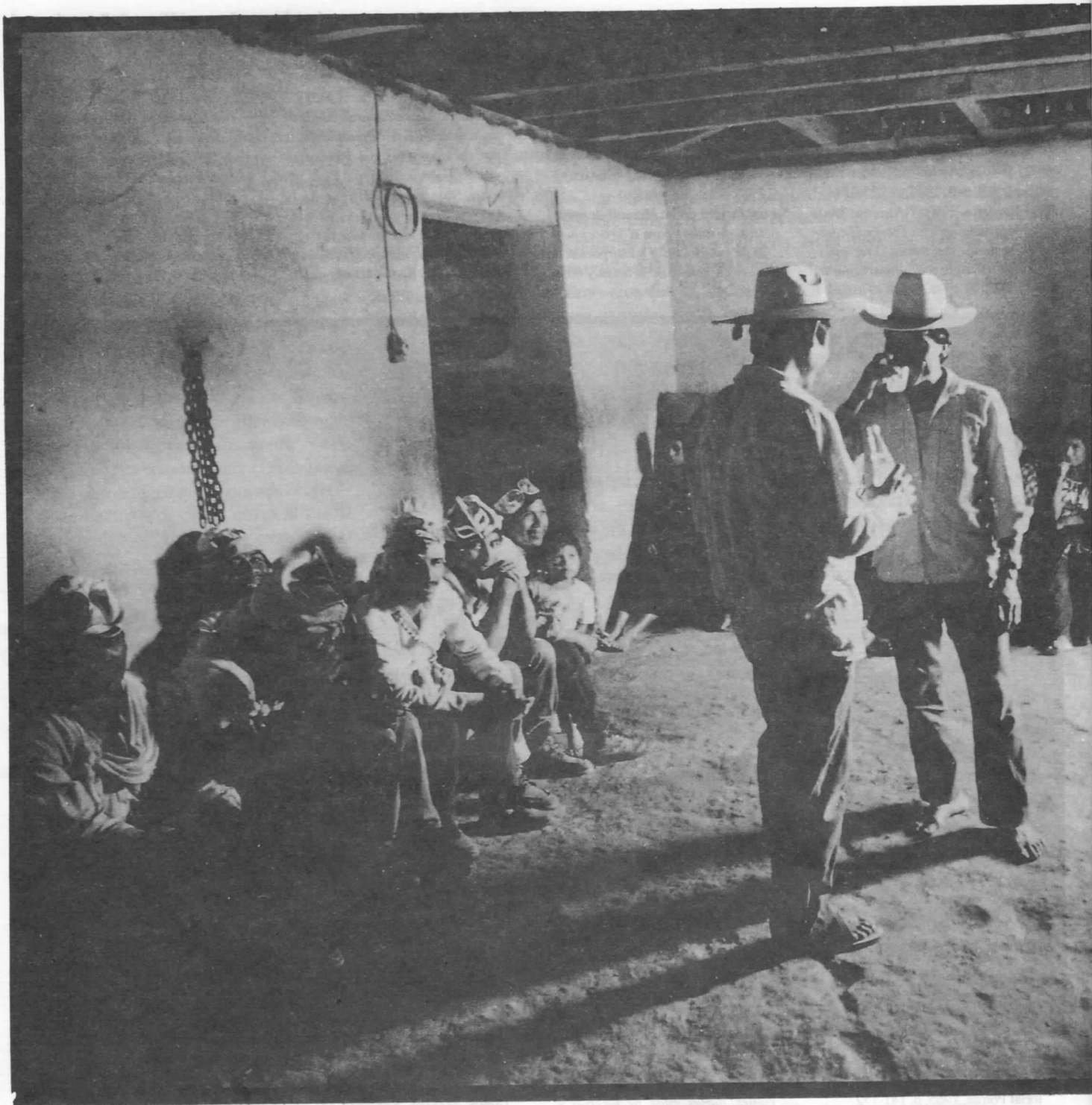
Brinton, Daniel G.: "Nagualism. A Study in Native American Folk-

Fábregas Puig, Andrés: "El problema del nahualismo en la literatura etnológica mexicana". *ICACH*, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, 2a época, n. 1 (19), enero-junio de 1970, p. 41-58.

Fellowes, William H.: "The Treatises of Hernando Ruiz de Alarcón". *Tlalocan*, v. VII, 1977, p. 309-355.

Fellowes, William H.: "Los tratados de Hernando Ruiz de Alarcón. A commentary upon El conjuro para cazar venados". *Tlalocan*, v. X, 1985, p. 465-487.

Foster, George M.: "Nagualism in Mexico and Guatemala". *Acta*



*Americana*, v. 2, p. 85-103.

Foster, George M.: "On the origin of humoral medicine in Latin America". *Medical Anthropology Quarterly*, v. 1, n.4, December 1987, p. 355-393.

Furst, Peter T.: *Los alucinógenos y la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980 (Colección Popular: 190).

Garza, Mercedes de la: *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1990.

Greenleaf, Richard E.: "The Inquisition and the Indians of New Spain: A study on jurisdictional confusion". *The Americas*, v. 22, 1965, p. 138-166.

Greenleaf, Richard E.: "The Mexican Inquisition and the Indians: Sources for the Ethnohistorian". *The Americas*, v. 34, n. 3, p. 315-344.

Greenleaf, Richard E.: *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1969.

Gruzinski, Serge: *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto Francés de América Latina, 1988 (Colección Biblioteca del INAH).

Hinz, Eike: *Anthropologische Analyse altaztekischer Texte*, Teil 1: die magischen Texte im Tratado Ruiz de Alarcons (1969). Hamburg, Hamburgischen Museum für Vorkunde und vorgeschichte, Kommissionsverl. Klaus Renner, 1970.

Klor de Alva, Jorge: "Martín Ocelotl: Clandestine cult leader", en *Struggle and survival in Colonial America*, eds. David G. Sweet y Gary B. Nash. Berkeley, University of California Press, 1981.

López Austin, Alfredo: "Algunas ideas acerca del tiempo mítico entre los antiguos nahuas", en *Historia, religión, escuelas. XII Mesa Redonda*. México, Sociedad de Antropología, 1975, p. 189-208.

López Austin, Alfredo: "Cuarenta clases de magos en el mundo



azteca". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1967, v. VII, p. 87-118.

López Austin, Alfredo: *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.

López Austin, Alfredo: "El mal aire en el México prehispánico". *Religión Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología. México, 1972, p. 399-408.

López Austin, Alfredo: "Ideas etnológicas de la medicina náhuatl".

*Anuario Indigenista*, diciembre de 1970, v. XXX, p. 255-275.

López Austin, Alfredo: "Los temacpalitotique. Profanadores, brujos, ladrones y violadores". *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. VI, 1966, p. 97-117.

López Austin, Alfredo: "Términos del nahuallatolli". *Historia Mexicana*, revista trimestral publicada por El Colegio de México, v. XVII, n. 1, julio-septiembre 1967, (65), p. 1-36.

Lozoya, Xavier: "Sobre la identificación de las plantas psicotrópicas en las antiguas culturas indígenas

- de México". *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 16, 1983, p. 193-206.
- Madsen, William y Claudia: *A guide to Mexican witchcraft*. México, Minutiae Mexicana, 1969.
- Martínez Cortés, Fernando: *Las ideas en la medicina náhuatl*. México, Prensa Médica Mexicana, 1965.
- Máynez, Pilar: *Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*. México, UNAM, Escuela Nacional de Estudios Profesionales de Acatlán, 1989.
- Moreno de los Arcos, Roberto: "La inquisición para Indios en la Nueva España (Siglos XVI a XIX), en *Evangelización y teología en América (Siglo XVI)*. x *Simposio Internacional de Teología*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1989.
- Musgrave-Portilla, Marie: "The nahualli or transforming wizard in Pre- and Postconquest Mesoamerica". *Journal of Latin American Lore*, v. 8, n. 1, 1982, p. 3-62.
- Nutini, Hugo G.: "Sincretismo y aculturación en la mentalidad mágico-religiosa popular mexicana". *L'Uomo*. Società Tradizione Sviluppo, Università di Roma "La Sapienza", v. II n.s., n. 1, 1989, p. 85-124.
- Nutini, Hugo G. y John M. Roberts: *Blood-sucking witchcraft: An epistemological study of anthropomorphic supernaturalism in rural Tlaxcala*. Tucson, University of Arizona Press, en prensa.
- Ortiz de Montellano, Bernard R.: *Aztec Medicine, Health and Nutrition*. New Brunswick and London, Rutgers University Press, 1990.
- Ortiz de Montellano, Bernard R.: "Caída de la mollera: Aztec sources for a Mesoamerican disease of alleged Spanish origin". *Ethnohistory*, v. 34, 1987, p. 381-399.
- Ortiz de Montellano, Bernardo: "Las hierbas de Tláloc". *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 14, 1980, p. 287-314.
- Ortiz de Montellano, Bernard R.: "Mesoamerican religious tradition and medicine", en *Caring and curing in the World's Traditions*, ed. L. E. Sullivan. New York, Macmillan, 1989, p. 57-88.
- Pozo, Efrén C. del: "Empiricism and magic in Aztec pharmacology". *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, Public Health Service Publications, n. 1645, 1967, p. 59-76.
- Quezada, Noemí: *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencias en el México colonial*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1975.
- Quezada, Noemí: *Enfermedad y maleficio*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989.
- Quezada Noemí: "Hernando Ruiz de Alarcón y su persecución de idolatrías". *Tlalocan*, v. VIII, 1980, p. 323-354.
- Sáenz de Santa María, Carmelo: "Un formulario mágico mexicano: el Manual de ministros de indios del doctor Jacinto de la Serna". *Revista de Indias*, año XXIX, n. 115, p. 531-579.
- Scheffler, Lilian: *Magia y brujería en México*. México, Panorama Editorial, 1983.
- Trens, Manuel B.: *Arte Curativo de las enfermedades, farmacia y hechicería, la brujería y el nahualismo en la Nueva España*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Editorial México-Austral, 1954.
- Viesca Treviño, Carlos: *Medicina prehispánica de México. El conocimiento médico de los nahuas*. México, Panorama Editorial, 1986.
- Viesca Treviño, Carlos: "Hechizos y hierbas mágicas en la obra de Juan de Cárdenas". *Estudios de Historia Novohispana*, v. IX, 1987, p. 37-50.
- Viesca Treviño, Carlos e Ignacio de la Peña Páez: "La magia en el Códice Badiano". *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. XI, 1974, p. 267-301.
- Wasson, Gordon R.: *El hongo maravilloso teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Alfredo López Austin (n. 1936) : *Doctor en historia, investigador titular del Instituto de investigaciones Antropológicas de la UNAM, profesor de asignatura de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Especialista en cosmovisión, religión, mitología y magia mesoamericanas. Autor, entre otros libros, de La constitución real de México-Tenochtitlan (UNAM), Augurios y abusiones (UNAM), Hombre-dios (UNAM), Textos de medicina náhuatl (SEP y UNAM), Cuerpo humano e ideología (UNAM), Los mitos del tlacuache (Alianza Editorial Mexicana), El conejo en la cara de la Luna (INI-CONACULTA, en prensa) y Tamoanchan Tlalocan (concluido). Los títulos de algunas de sus publicaciones sobre la historia de la magia náhuatl aparecen en el texto.*