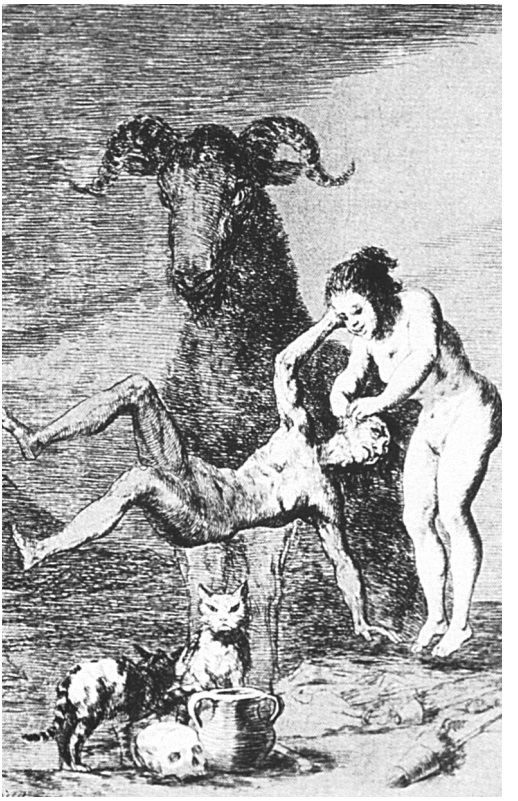
Relaciones. Estudios de historia y sociedad
ISSN: 0185-3929
relacion@colmich.edu.mx
El Colegio de Michoacán, A.C
México

Martínez González, Roberto
Los enredos del Diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos
Relaciones. Estudios de historia y sociedad, vol. XXVIII, núm. 111, 2007, pp. 189-216
El Colegio de Michoacán, A.C
Zamora, México

Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13711107

Cómo citar el artículo
Número completo
Más información del artículo
Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



SECCIÓN GENERAL

LOS ENREDOS DEL DIABLO: O DE CÓMO LOS NAHUALES SE HICIERON BRUJOS

Roberto Martínez González*
Universidad Nacional Autónoma de México

Nahualli es un término náhuatl que originalmente se usó para designar dos conceptos principales: En primer lugar, este se refiere a una suerte de doble o *alter ego* animal que se encuentra tan estrechamente unido al destino humano que su muerte tiende a implicar la destrucción de la persona. En segundo, nahualli alude a cierta clase de especialista ritual caracterizado por su capacidad de cambiar de forma a voluntad. En el otro extremo, bruja es un vocablo del Viejo Mundo usado para nombrar a una persona que, en virtud de su pacto con el diablo, tiene el poder de dañar a las otras personas y posee un comportamiento antisocial. Como sabemos, la bruja europea y el nahualli mesoamericano son nociones que originalmente formaban parte de universos conceptuales totalmente diferentes. Y, sin embargo, terminaron por converger bajo una misma imagen durante el proceso colonial mesoamericano. Así pues, la intención principal del presente trabajo será explicar la manera en que el uso del concepto bruja en la evangelización terminó por introducir la brujería europea entre los mesoamericanos.

(Nahualli, bruja, conquista religiosa, transformación cultural)

VERSIONES Y PERVERSIONES EN EL ENCUENTRO DE DOS MUNDOS

El proceso de aprendizaje en los seres humanos se basa, en gran parte, en el pensamiento analógico. Es decir que, cuando nos encontramos frente a elementos nuevos y desco-

* nahualogia@yahoo.com.mx Éste trabajo fue realizado con el apoyo del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM y el Programa de Becas Crédito de CONACYT. Agradezco igualmente a mis maestros Roberte Hamayon, Michel Graulich y Alfredo López Austin, cuyo apoyo y enseñanzas han sido fundamentales para la realización de la presente investigación.

nocidos, debemos compararlos con todo un conjunto de conceptos ya asimilados y recuerdos de experiencias pasadas a fin de poder aprenderlos en términos de lo ya conocido.[1] De tal suerte que, cuando los españoles llegaron a América, debieron interpretar todos los elementos culturales que acababan de descubrir a partir de su propia visión del mundo. Una visión, heredera del pensamiento medieval, que se fundaba en las explicaciones bíblicas y los aportes de la tradición grecolatina a la cultura occidental.[2]

Así, para la Iglesia del siglo XVI, el mundo estaba dividido entre aquellos que tenían la verdadera fe y quienes vivían engañados por el demonio. De este modo, Castañega (1994, 13) afirmaba en 1529 que "dos son las Iglesias de éste mundo: la una es la católica, la otra es la diabólica [...] La Iglesia diabólica es generalmente, toda la infidelidad que está fuera de la Iglesia católica". Y por esta razón quienes conocían la verdadera fe debían salvar las almas de aquellos que vivían en el error convirtiéndolos al cristianismo. Sin embargo, en éste sistema el no creyente –quien debía ser salvado del demonio– no era concebido como una simple víctima sino, ante todo, como un pecador. Pues tal como lo advertía Eymerich (2001, 73) a fines del siglo XIV "el hereje determinándose entre una doctrina verdadera y una falsa, rechaza la verdadera y elige como verdadera una doctrina falsa y perversa". Y es por tal causa que los herejes (e, indirectamente, los infieles) debían ser combatidos y perseguidos

[1] Obviamente, existen otros mecanismos, como la experiencia, que juegan un rol importante en los primeros años de la infancia.

[2] Tras el descubrimiento de América, la mentalidad europea sufrió una tremenda crisis al ver invalidadas de golpe muchas de las que se creían eran verdades universales. Se cuestiona el origen del hombre americano, su humanidad, su madurez e incluso su posesión de un alma; de este modo el indígena se convierte en un ser casi inclasificable y comprensible sólo a través de su comparación con el mundo conocido. Vemos, por ejemplo, a Durán (1967 vol. II, 24) afirmando que Huitzilopochtli es Marte y a Muñoz Camargo (1998, 85) calificando a Camaxtle, Quetzalcoatl y Tezcatlipoca de "hombres nacidos de incubos". Motolinia (1971, 13) ve al mítico héroe Acol "como otro Saúl" y Sahagún (1938 I, 19) deduce de la presencia del término "serpiente" en el nombre de la diosa Ciuhuacoatl y del hecho que fuera también llamada Tonantzin "Nuestra Madre" "que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue engañada de la culebra, y que ellos tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra".

hasta su reducción al cristianismo a fin de poder salvar sus ánimas de las garras del demonio. Dentro de tal sistema simbólico Cortés (1963, 337) afirmaba en una de sus cartas al rey de España "mi principal intento y motivo es hacer esta guerra y las otras que hiciere, por traer y reducir a los dichos naturales al dicho conocimiento de Nuestra Santa Fe y Creencia, y después por los sojuzgar, supeditar debajo del yugo y dominio imperial Real de vuestra Cesárea Majestad".

Y es bajo ésta misma óptica que los primeros evangelizadores comenzaron a conocer las religiones amerindias, reduciendo todo lo que no era –o no parecía– cristiano, al mismo nivel de superstición y engaño demoniaco. Los dioses prehispánicos fueron generalmente interpretados como demonios,[3] las imágenes religiosas como ídolos y los *nanahualtin* como brujos.[4] De modo que, para comprender la manera en que los españoles veían al *nahualli*, será necesario comenzar por definir lo que entendían por brujo. Pues, como lo señala De Pury (1997, 32), "elegir una denominación no es imparcial, pues denota la actitud que se adopta ante aquellos a quienes se designa". Así, comenzaremos por definir el imaginario de la bruja europea y el modo en que dicho concepto fue creado y empleado por la Iglesia para combatir a quienes se apartaban del dogma católico. Posteriormente, procuraremos mostrar cómo es que la imagen de la bruja occidental fue usada por los españoles para combatir el na-

[3] Así, por ejemplo, leemos en los *Coloquios y doctrina cristiana...* de Sahagún (1986, 175): "En verdad todos aquellos que habéis tenido por dioses, ninguno de ellos es Dios, ninguno de ellos es dador de la vida, porque todos son diablos". Años más tarde Mendieta (1945, 225) afirma que los indios "habían estado engañados en grandes errores y ceguedades, teniendo por dioses a demonios enemigos del linaje humano".

[4] Molina (2000) traduce el término *nahualli* por "bruja". Sahagún (1938 X, 33) lo define como "brujo que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños". Clavijero (1974, 107) le da el sentido de "hechicero". En tanto que Olmos, en su *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1990, 40-41), hace de *nahualli* un término femenino para decir "ella la *nahual* llamada bruja". La palabra bruja nos remite a un personaje europeo, preferentemente femenino, que, en virtud de su pacto con el diablo, se vale de poderes sobrenaturales para causar toda clase de males a quienes le rodean. Típicamente, se supone que las brujas se reúnen entre ellas y con el diablo, en los llamados aquelarres o sabbats, para cometer toda clase de actos transgresivos; tener relaciones sexuales ilícitas, comer cadáveres y matar o enfermar a sus enemigos (Véase *Proceso a la brujería* 1989, 58-60; Lison Tolosana 1992, 113-116, 132; Henningsen 1980, 73).

hualismo mesoamericano y cómo es que dichas ideas terminaron por incidir en la conformación de las creencias indígenas contemporáneas.

De la bruja al *nahualli*

Aun cuando el momento exacto en que dio inicio la Gran Cacería de Brujas es todavía difícil de definir (alrededor del siglo XV),[5] parece claro que sus orígenes más remotos se ubican en la persecución de los cátaros de los siglos XIII y XIV.[6] Un momento en el que, en la fragmentada Europa, la Iglesia, necesitando afianzar su poderío frente a invasores extranjeros, optó por la "purga" de todos los grupos que no se apegaban de manera estricta al dogma católico.[7] Pues, es sólo a través de la unidad religiosa que se podía hacer frente a la creciente expansión de los árabes.[8] La aparición de discordancias al interior de la propia Iglesia implicaba el riesgo de la pérdida de unidad identitaria frente a un enemigo que cada vez se mostraba más poderoso; y por consiguiente debía evitarse a toda costa la más mínima disgregación del pensamiento cristiano. Así, es al contacto con los no cristianos y no ortodoxos que el imaginario de la bruja fue originalmente construido como una herramienta conceptual que ex-

[5] "En el otoño de 1478 lograron los Reyes Católicos del Pontífice Sixto VI la bula que dejaba en sus manos la creación y organización de la Inquisición en Castilla. Los inquisidores iban a ser en adelante los guardianes del dogma y batalladores de la herejía" (Lison Tolosana 1979, 9). Sin embargo, no es sino hasta 1484 que, a través de la bula *Summus desiderantes*, el papa Inocencio VIII dio poderes a los familiares de la Inquisición para castigar por el fuego toda sospecha de brujería (Correa 1955, 81). En España, la primera aparición del término *bruxa* se produce en los Pirineos, a mediados del siglo XIV, tanto en catalán como en aragonés (Gari Lacruz 1993, 289). De hecho, en opinión de Lison Tolosana (1992, 111), la persecución de brujas es un fenómeno que inicia a mediados del siglo XV y concluye hasta las primeras décadas del XVII.

[6] 1208-1209, cruzada contra los cátaros; 1234-1325, la Inquisición se encarga de su persecución.

[7] Entre los cuales Eymerych (2001, 84-85) cita a "los cátaros, los maniqueos [y] los llamados árabes".

[8] De hecho, parece ser que la referencia a lo diferente por lo diabólico, tiene también su origen en el gran resentimiento cultural que crea la ocupación de los musulmanes por más de 700 años.

plicaba y justificaba la necesidad de la extirpación de tales grupos. En otras palabras, la brujería, tal como era pensada por la escolástica, es resultado de la percepción deformada que la Iglesia –y en particular la Inquisición– tenía de las prácticas y creencias no cristianas.

Esto se hace particularmente evidente en la descripción del aquelarre (reunión de brujas) que, en 1494, presentaba el *Repertorium Inquisitorum* (1981, 410-412):

> Sucede que mujeres pérfidas, [y] pervertidas por Satán, se digan y se crean seducidas por los engaños de los demonios, y declaren que se reúnen, numerosas, en plena noche, con Diana la diosa de los paganos y con Hérodiade, y que cabalgando ciertas bestias, atraviesan en el silencio de la noche o el rugido del rayo inmensos espacios, el cielo de varias naciones.

Es decir que, a diferencia de lo que se vería más tarde, en esta primera concepción, las brujas eran pensadas como pervertidas por Satán porque les hacía cometer herejías y no porque les diera poderes sobrenaturales, copulara con ellas o les impulsara a hacer múltiples fechorías. De hecho, según Gari Lacruz (1993, 291), "los aquelarres de la brujas representan una primera fase precristiana en la que las reuniones eran presididas por una deidad femenina, Diana en el mundo latino, Holda en el mundo germánico y Mary en el País Vasco". En este sentido, la persecución de mujeres-brujas estaría ligada tanto al fortalecimiento de un poder religioso estrictamente masculino –y el consiguiente sometimiento de la mujer (véase Castañega 1994, 24)–, como a la desvaloración y exclusión de las pitonisas y adivinas de la Edad Antigua en el nuevo culto unificado.

Sin embargo, esta primera visión no duraría mucho tiempo. Pues, cuanto más se estudiaba la práctica brujeril a través de las herramientas metodológicas de la época –la comparación con los textos bíblicos y los documentos latinos–, más se le deformaba y adaptaba a las creencias de la clase dominante. Ya que, como es sabido, las autoridades eclesiásticas de la época se perdían en largas disertaciones pseudológicas al interior de un sistema escolástico en el que la coherencia impuesta por las reglas de la argumentación condujo a la construcción de un edificio teórico cada vez más coherente consigo mismo y, al mismo tiempo, más ale-

jado de la realidad (Tauiset 1993, 261). En otras palabras, la imagen escolástica de la bruja es una formulación intelectual que

> pertenece propiamente a las clases dominantes y educadas y no a los sectores más modestos de la población [...] Aún cuando las creencias populares en espíritus demoníacos, los incubos y súcubos, las orgías y el canibalismo hayan aportado una parte del material sobre el que tales ideas fueron modeladas, su formulación completa es producto de los teólogos, los pensadores y los hombres de ley (Levack 1991, 38, 61).[9]

El lado demoniaco fue cobrando mayor peso en la concepción de la brujería conforme los poderes del diablo iban siendo "demostrados" como capaces de producir los portentos que las dichas brujas mencionaban (Tauiset 1993, 267). De modo que, para defender la realidad de prodigios, como el vuelo y la transformación, se desarrolló toda una teoría sobre los poderes del demonio (véase Kramer y Spregner 1971, 3, 62; Castañega 1994, 22).[10] Y es desde entonces, para retomar las palabras de Rodríguez Virgil (1996, 72), que las brujas:

---

[9] Ginzburg (1980, 54) muestra la oposición existente entre las creencias de los campesinos y las de los inquisidores en torno a los *benandanti* y los hombres lobo. Pues a diferencia de lo que sostenía la Iglesia, y se observa en los filmes de Hollywood, para los campesinos italianos, los hombres-lobo no eran seres demoniacos sino personajes que, en el infierno, combatían contra los poderes destructores del diablo. "El acusado Thiess, un viejo de más de ochenta años, confesó resueltamente a los jueces que lo interrogaban ser un hombre lobo [...][Los licántropos] se dirigían a pie, bajo su forma de lobos, a un lugar situado 'allá donde termina el mar': el infierno. Donde luchaban contra el diablo y las brujas". Incluso encontramos prácticas no ortodoxas en el seno mismo de la Iglesia postmedieval. "Algunos eclesiásticos que se ponen revestidos o con estolas para coger los granos del helecho, que dicen que en la noche de San Juan florece y viene a granar, y cercan con cruces el espacio donde hay helechos y hacen ceremonias y leen evangelios y otras oraciones para que el demonio no estorbe el coger de los granos; todo lo cual es público engaño del demonio" (Castañega 1994, 38-39).

[10] He aquí algunos ejemplos de las sesudas reflexiones que se produjeron en torno a la posibilidad de vuelo de las brujas: "Parece que puede haber dos maneras de tales ministros al demonio con pacto expreso consagrados; unos que realmente se van a tierras y mares y partes remotas por misterio diabólico; y otros que, arrebatados de sus sentidos, como en grave y pesado sueño, tienen revelaciones diabólicas de las cosas remotas y ocultas" (Castañega 1994, 22). "Dado que la facultad de fantasear o imaginar es corpórea, es decir, aliada a un órgano físico, está también naturalmente sujeta a los demonios, en-

> empezaron a ser considerados como pertenecientes a una congregación o religión alternativa, en la que los fieles ingresaban haciendo acatamiento del demonio con solemne remedo sacrílego del ritual de adoración a Dios y se generalizó la creencia de que el juramento de fidelidad al diablo habilitaba a quien lo prestaba para ejercitar los que se consideraban poderes brujeriles más característicos, como volar por los aires en escobas, adquirir fuerzas y poderes sobrenaturales mediante untos de niños asesinados, convertir a personas en animales, enfermar y matar a la gente y a los ganados, producir tempestades, granizos y otros males de similar gravedad.

Así, la fuente del poder oculto no era ya la fuerza de la palabra, ni la invocación del demonio, ni la ceremonia mágica, sino que aquella proviene de la adoración personal y voluntaria al diablo por parte de la bruja. "Hereje y apostata; su poder es vicario pero diabólico, adquirido a través de un pacto explícito, personal y directo con el mismísimo Satán" (Lison Tolosana 1992, 113).[11] Una visión que justificaba y explicaba mejor el odio, el miedo a las brujas, y, en consecuencia, su persecución y exterminio. A medida que pasaba el tiempo, dicha imagen se enriquecía con las declaraciones de aquellos que, bajo los efectos de la tortura, confesaban todos los delitos que los inquisidores les imputaban.[12]

Lo más característico de la brujería es, ante todo, su relación con el diablo. Pues, en muchos casos, la escolástica suponía que, en realidad, el brujo carecía de todo poder personal y que los prodigios por él realiza-

---

tonces ellos pueden transformarla, causando varias fantasías por el flujo de pensamientos y percepciones de la imagen original recibida por ellos... [Sin embargo] Hay magos y hechiceros que, por el poder del demonio pueden producir efectos reales y extraordinarios, y estos efectos no son imaginarios y Dios permite que esto sea" (Kramer y Spregner 1971, 3, 62).

[11] Ciruelo Sánchez (1541, fol. xv) declara que "todas las obras de las supersticiones vienen de los malos [ángeles]".

[12] El *Repertorum Inquisitorum* (1981, 431-432) declara "se tortura al acusado del que la culpabilidad está establecida a medias (por la deposición de un sólo testigo o el rumor público) y que interrogado niega una y otra vez. De hecho, se actúa con mayor dureza y crueldad *(durius et atrocius)* con aquel que convencido de herejía, se rehúsa a confesar, que con aquel que confiesa". Lo que seguramente reducía considerablemente el número de los que no confesaban.

dos no eran sino muestras de la intervención directa del diablo.[13] De modo que, estando en presencia de quienes detentaban un cierto poder sobrenatural no derivado de la devoción católica, el inquisidor siempre podía deducir la existencia del pacto diabólico. Y como, a fin de cuentas, se suponía que "todos los magos hacían pacto con el diablo" (Levack 1991, 47), todos los magos debían ser destruidos (Kramer y Spregner 1971, 3).[14]

En efecto, no sólo las acciones nocivas y estereotipadas –como invocar tormentas y granizadas, comer niños, producir la esterilidad de las tierras, enfermar al ganado y las personas, transformar a los hombres en animales, etcétera– eran susceptibles de ser consideradas como producto del pacto con el demonio, sino también todo aquello, maléfico o benéfico, que pudiera alejarse del más estricto dogma católico. Si el hombre hace algo en que "para haber algún bien, o para efectuar algún mal, si

[13] Henningsen (1980, 78) menciona sobre los brujos de Zugarramurdi que "aparte de la capacidad de transformarse a sí mismos en animales (gatos, perros, puercos, caballos y 'varios animales') los brujos dijeron no tener poderes mágicos personales. Todo lo que emprendían era hecho con la ayuda del demonio o los demonios". Y aun las transformaciones, según Levack (1991, 57), eran claramente, para la escolástica, una consecuencia de la intervención del diablo sobre las facultades imaginativas del brujo y no el resultado de una verdadera transformación corporal. "La posibilidad de un cambio real de forma nunca fue aceptada por los intelectuales de la época moderna". De modo que todos los comportamientos transgresivos o actos mágicos brujiles serían considerados en realidad como simples manifestaciones del pacto con Satán.

[14] El *Repertorium Inquisitorum* (1981, 287) afirma "se llama *magos* o *matemáticos* a aquellos que no sólo pretenden vaticinar el futuro, sino que se sirven de imágenes de cera o de otros medios". Ciruelo Sánchez (1541, XVIIIv) menciona que "cualquiera cristiano que ejercita la nigromancia de cualquiera de las maneras aquí contadas: tiene pacto claro y manifiesto concierto de amistad con el diablo". Mientras que Eymerich (2001, 181) señala que "todos los adivinos son, manifiestamente o en secreto, adoradores del diablo. Los astrólogos también, y los alquimistas igual, pues cuando no logran conseguir sus fines, piden consejo al diablo, le imploran e invocan. E implorándole, lo veneran evidentemente". Es decir que, aun si la adivinación no tenía en sí nada de objetable, todo adivino era considerado como demoníaco; pues se le veía como propenso al uso de medios que, no siendo aceptados por la Iglesia, eran considerados como producto del pacto con el diablo. Obviamente, ello no implica que todo acto sobrenatural fuera considerado como diabólico. Pues, como lo muestra el *Repertorium Inquisitorum* (1981, 174-175), existían ciertas formas de adivinación pensadas por la Inquisición como igualmente objetivas que la medicina.

las cosas que allí pone y las palabras que allí dice no tienen virtud natural ni sobrenatural para hacer aquel efecto, aquella oración es vana, supersticiosa y diabólica" (Ciruelo Sánchez 1541, fol. XIVr). Cabe notar que, entre las acusaciones más frecuentes referentes a la brujería, figuran actos como: buscar tesoros por medio de hechizos, curar con sortilegios, ser partera, leer las manos, deshacer brujerías, sacar demonios, señorear lluvias o tormentas, proteger los campos y cosechas, y otros tantos actos que, *a priori*, nada tienen que ver con la imagen típica del aquelarre y la bruja demoníaca (Lison Tolosana 1979, 13, 15; Castañega 1994, 40). De hecho, llama la atención que, entre los 476 procesos consultados por Gari Lacruz (1993, 292) para el periodo de 1496 a 1700, sólo 38 de ellos presentan informaciones sobre aquelarres. Ello "indica claramente que otras brujerías preocupaban más a los campesinos que aquellas ligadas a los aquelarres" (*idem*). Fue tan presente la idea de la alianza demoniaca que, incluso, se llegó a pensar que un hombre podía tener pacto con el diablo sin siquiera saberlo. "Unos tienen pacto oculto cuando, sin renegar ni apostatar ni perder la fe católica a su parecer, tienen y creen y hacen las mismas ceremonias e invocaciones diabólicas" (Castañega 1994, 19). Así, la asociación entre bruja y hereje se volvió tan estrecha que:

> [La imagen de la bruja], que en numerosos aspectos había adquirido una vida propia, podía ser aplicada sin discriminación a todos los herejes y a aquellos que se desviaban de la ortodoxia cristiana [...] En efecto, hacia fines de la Edad Media ella se aplicaba tanto a los herejes, los magos y los sabios, como a los simples *malefici* o brujos (Levack 1991, 51).

En resumen, lo que habría permitido a los españoles reconocer a los brujos no es una actividad particular, como la transformación o el vuelo mágico, sino la simple manifestación de un poder sobrenatural fuera de la esfera del catolicismo. Y es éste poder quien habría permitido la identificación del nahualli con el brujo; ya que tales poderes eran la prueba misma de la existencia de toda una serie de características propias a los adeptos del demonio. Es por esta razón que los diccionarios antiguos no definen el término nahualli de manera exhaustiva; pues, una vez dicho que eran nigrománticos, hechiceros, brujos, etcétera, la simple evocación de la palabra brujo bastaba para completar la imagen mental del personaje con las vastas descripciones del aquelarre.

Brujos y nahuales en Nueva España

Aun cuando en las crónicas tempranas observemos que los españoles empleaban los términos brujo, hechicero y nigromántico para designar a una amplia variedad de personajes –como dioses, adivinos, usuarios de alucinógenos y productores de enfermedades[15]–, parece ser que, a diferencia de lo que sucedió en Europa, en los primeros años de la época colonial, los supuestos brujos indígenas no fueron sistemáticamente perseguidos por la Inquisición. Y aun en los casos en que fueron juzgados por ella, fueron raras veces ejecutados: Según los *Procesos de Indios* (1912, 9), Tlacatecatl y Tlacochcalcatl, acusados de ser brujos, hechiceros y sacerdotes sacrificadores fueron condenados a la flagelación pública, un año de reclusión y la prohibición de volver a su pueblo. La Inquisición determinó que Martín Ocelotl, acusado de brujo, "debía ser desterrado de toda esta Nueva España y enviado a los reinos de Castilla a los señores inquisidores de la ciudad de Sevilla, para que allí esté en cárcel perpetua [...] Condenamos más al dicho Martín Ucelo en perdimiento de todos sus bienes para el fisco de éste Santo Oficio" (*idem*, 33, 35).[16] Y que a Andrés Mixcoatl y Cristóbal Papalotl, que además de ser considerados como brujos habían conspirado contra los españoles, "les sean dados cien azotes [...] y que delante de mucha gente abjuren las herejías que han predicado", se les obligue a vivir en un monasterio durante un año y sean vendidos sin término para asegurar que se mantengan lejos de la ciudad (*idem*, 77). De hecho, entre 1536 y 1543, el único indio ejecutado por la inquisición fue el cacique de Texcoco, Don Carlos Chichimecatecolotl (Buelna Serrano 2000, 198). Y fue dicho proceso, junto con los excesos cometidos por la Inquisición en Oaxaca, quien sirvió de pretexto

[15] Véase Sahagún (1956, I 31, X 55), Durán (1967 vol. II, 15, 18, 23, 99, 233), Muñoz Camargo (1998, 85) y Núñez de la Vega (1988, 753) sobre el uso del término brujo en la Nueva España.

[16] Conocemos el desenlace de esta historia gracias a Torquemada (1975. vol. II, 83-84), quien, décadas más tarde comenta "El primer y Santo Obispo de México, de buena memoria, Fray Juan de Zumárraga, tuvo preso a uno de estos brujos [que se transforman] que se decía Ocelotl, y lo desterró para España, por ser muy perjudicial; y perdiose la nao cerca del puerto y no se supo más de él".

para la destitución de Zumárraga y la posterior promulgación de un edicto papal que prohibía a la Inquisición juzgar a los indígenas.[17]

Es posible que esta aparente tolerancia a la brujería indígena se debiera, en gran medida, al hecho de que, en aquella época, las autoridades inquisitoriales se encontraban mucho más preocupadas por la Reforma Protestante que acababa de tener lugar en el Viejo Mundo (y amenazaba con expandirse por el mundo entero) que por los errores en que incurrían los recién iniciados.

Sin embargo, cincuenta años después de la conquista, la evaluación de los primeros fracasos de la evangelización provocó el endurecimiento de la justicia eclesiástica. Así, en 1585, el Concilio Tercero Provincial Mexicano (1870, 370), quejándose de la suavidad con que se había tratado hasta entonces a los indios, explica que el esfuerzo evangelizador "no solamente ha sido inútil a los indios, sino que antes bien les ha dado ocasión para volver a sus errores y supersticiones con descaro y atrevimiento, como lo acredita la experiencia en muchas partes de esta provincia". A principios del siglo XVII, el sacerdote Hernando Ruiz de Alarcón –quien más tarde fuera nombrado extirpador de idolatrías– fue acusado de atribuirse poderes inquisitoriales que no le correspondían para juzgar a los indios (AGN Inquisición, 1614 vol. 304.39, 26r).[18] A fines del mismo siglo, el obispo de Chiapas, Núñez de la Vega (1988, 333) ordenó:

> Que en todas las cabezas de cada pueblo se haga cárcel eclesiástica, con grillos y cepos, a costa de las fábricas de la Iglesia, y damos comisión y facultad a todos y cada uno de los párrocos y curas, cuanto podemos y debemos conforme a derecho, para que en dichas cárceles aprisionen en la forma que se acostumbra en los casos y delitos tocantes a nuestra santa fe a los reos supersticiosos, y con rigor mayor a los dogmatizantes *nagualistas*.

[17] Cruz Soto (2000, 219) explica que, a principios del periodo virreynal, "en su carácter de neófitos en la fe católica, los indios no entraban en la categoría de herejes, ni cuando cometían herejías eran considerados como tales". Motolinia (1971, 326) declara "no les obliga la Ley del Evangelio, porque nunca la aceptaron".

[18] El texto dice, por ejemplo, que "sacó en las procesiones y en la iglesia indios e indias con sogas al pescuezo y velas en las manos en forma de penitentes, haciendo públicas sus causas".

A tono con dicha exhortación, observamos en los testimonios de Grijalva (1924, cap. XX, 112-113), Sánchez de Aguilar (1900, 78, 93) y Thomas Gage (1946, 247, 252) que numerosos brujos y naguales fueron castigados y ejecutados durante el siglo XVII. Acorde a tales ideas, Ruiz de Alarcón (1984, 46) consideraba que era a través de un pacto con el demonio que los padres ligaban al recién nacido con su doble-nahualli. Ciudad Real (1991, 746) cree reconocer en la figura del *uaay* (equivalente maya del nahualli) a los animales familiares de las brujas europeas: uaay "familiar que tienen los nigrománticos, brujos o hechiceros, que es algún animal, que por pacto que hacen con el demonio se convierten fantásticamente en él; y el mal que le sucede a tal animal, le sucede también al brujo del cual es familiar".[19] Por su parte, Núñez de la Vega (1988, 753-754, 757) declara:

> Hay algunos malos cristianos de ambos sexos que, ofuscados con las tinieblas del error, dejan la luz de la verdad, y olvidados de la promesa solemne que hicieron a Dios cuando por el sacrosanto baño del bautismo los llamó al rebaño suyo y gremio de su santa Iglesia, no se avergüenzan de seguir la escuela del Demonio a quien renunciaron, y ocuparse en artes malas, divinaciones, hechicerías, maleficios, encantos y sortilegios y otras supersticiones para saber cosas venideras y futuras. Estos son los que en todas las provincias de la Nueva España se llaman nagualistas […] [Los nagualistas son] supersticiosos maestros de la mentira, hijos del demonio, subversores de los fieles y apostatas de nuestra santa fe católica […] Y por medio de tales embusteros, que regularmente son grandes brujos y hechiceros, consultan todos los indios al demonio cuando con maleficios encantos y hechizos quieren vengarse de los que los agravian […] Hay algunos que le dan palabra [al demonio] y le prometen ser siempre suyos, que uniéndosele *per nequitiam* con beneplácito explícito estrechamente los transforma en la figura de sus

[19] Una vez hecho el pacto con el demonio, el novicio recibía de la bruja maestra un demonio familiar que, bajo la forma de un sapo vestido, actuaría como su guarda y le incitaría para hacer el mal. Al mismo tiempo, este sapo vestido le proveería de aquella agua verdinegra de la que se untaría el brujo para volar o realizar distintos maleficios (véase Proceso a los brujos de Zugarramurdi en *Proceso a la brujería*, 1989, 48-49; Lison-Tolosana 1992, 116).

> *naguales* […] Y algunos de uno y otro sexos se amistan tan familiarmente que duermen con ellos [los *naguales*] en su cama, y por declaración y confesión suya nos consta y ha constado que han tenido acto carnal con demonios íncubos y súcubos transfigurados en la forma aparente de su *nagual*.

Es interesante notar que, hacia el fin del siglo XVI, Polo de Ondegardo (en Gareis 1993, 587) veía igualmente características brujiles en la religiosidad incaica.

> Otro género de hechiceros había […] permitidos por los Yngas en cierta manera, que son como brujos. Que toman la figura que quieren y van por el aire en breve tiempo, mucho camino; y ven lo que pasa, hablan con el demonio, el cual les responde en ciertas piedras, o en otras cosas […] Estos sirven de adivinos, y de decir lo que pasa en lugares muy remotos, antes que venga o pueda venir la nueva […] Algunos dicen que estos usan de ciertas unturas.

Al mismo tiempo, la persecución de los brujos indígenas conllevó a un conocimiento más profundo del nahualismo mesoamericano. Pues, no sólo es en dicho periodo que se registró por primera vez la creencia en el doble-nahualli, sino que también se reconoció la especificidad de la brujería mesoamericana; "de todos los casos que he tenido noticia de este género de brujos nahualles que son diferentes de lo que son las brujas de España" (Ruiz de Alarcón, 1984, 55). En dicho periodo se registró la creencia en el doble nahualli en Chiapas, (Núñez de la Vega 1988), Yucatán (Exquemelin 1971, 97), Honduras (Herrera 1945, t. VI, dec. 4, liv. 8, cap. 4, 18), Guatemala (Ximénes 1985, 409; Cortéz y Larraz 1958 vol. I, 103) y Zacatecas (Arlegui 1851, 145).[20] De hecho, el término nagual parece haberse vuelto tan popular durante los últimos dos siglos del periodo colonial que, en 1627, una mujer española llamada Luisa Méndez declaró frente a la Inquisición (AGN Inquisición 1627 206.9, fol. 15r) que una

[20] Esto no significa que la creencia en el doble-nahualli no haya existido en época prehispánica pues, aunque de manera vaga, algunos textos de la colonia temprana –como el *Códice Florentino* (1950-63, I 1-2, II 161, IX 83-84, X 57, 32, XII 50) y la *Leyenda de los Soles* (1945, 121)– aluden a este tipo de creencias. Véase Martínez González (2004) para mayores datos al respecto.

mulata llamada Leonor "tenía una culebra debajo de su cama y que no sabe si es *nagual* o familiar de la dicha Leonor".

A la llegada de la Ilustración en Nueva España, las creencias indígenas en general, y el nahualismo en particular, comenzaron a ser pensadas por los grupos dominantes –mestizos y españoles– no como frutos de la inspiración demoníaca, sino como producto de la ignorancia y el atraso en que vivían los indígenas. Al respecto, podemos señalar que, a fines del siglo XVIII, el cura de Magdalena, Chiapas, indicó sobre el nahualismo "tales delitos más que por malicia proceden en los indios de ignorancia" (AHDCH: 1798, fol. 3-4). Incluso, hoy, entre las clases privilegiadas de la Ciudad de México, nagual se ha convertido en sinónimo de "naco", "ñero", "inculto", "vulgar", etcétera. Siguiendo el mismo orden de ideas, el *Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México* (1964, 1084) dice "se llama nagual a una persona ignorante o en extremo ruda". Así, la utilización citadina del termino nagual parece ser heredera de aquella visión española y mestiza que veía en la cultura indígena un obstáculo para la modernización de la nación.[21]

Paralelamente, las ideas cientificistas de la época hicieron que los términos brujo y brujería se vieran reducidos a simples designaciones de prácticas supersticiosas o de superchería. Por consiguiente, tales vocablos terminaron por ser aplicados de manera extensiva a todo tipo de prácticas y especialistas rituales indígenas. Correa (1955, 79), Williams García (1963, 173), Huber (1990, 173) y Ruz (1983, 418) son sólo algunos de los autores que han señalado el modo ambiguo en que los mesti-

[21] En el lenguaje popular, nagualear significa "engañar"; se dice de una persona con marcados rasgos fenotípicos indígenas que "tiene cara de nagual y nariz de chile relleno" y de quien porta demasiados adornos "vas como el nagual, llevas cargando hasta la mano del metate". De hecho, los citadinos emplean con frecuencia frases del estilo de "Si serás indiorante", "Pareces indio bajado del cerro a tamborazos" o "te pasas de azteca". Mientras que, en las zonas rurales, los mestizos se distinguen de los indígenas haciéndose llamar "gente de razón". Aunque este es un tema que no trataremos aquí, cabe aclarar que esta visión negativa del nahualismo coexiste en la actualidad con otros dos puntos de vista radicalmente diferentes: Por un lado se encontrarían quienes ven en el nahualismo un símbolo de identidad nacional. Por el otro, quienes pretenden apropiarse del nahualismo como una vía para el autoconocimiento y la superación personal. Consúltese Martínez González (2006a) para mayores datos al respecto.

zos usan la palabra brujo tanto para nombrar a las artes maléficas como a la religiosidad indígena en general. Cabe mencionar que a tales usos del vocablo brujo no han escapado muchos de los antropólogos que se han ocupado de la terapéutica mesoamericana; entre ellos, podemos citar a León (1905, 13), García Alcaraz (1973, 231) y Tremer (1957, 120, 143, 160).[22]

Sin embargo, el hecho de que brujería adquiriera el sentido de "superstición", no implica que la persecución de los brujos indígenas haya cesado, pues, como se ve en el expediente Quechula, 1801, f4r del AHDCH, el Estado continuó persiguiendo la brujería indígena, cuando menos, hasta el final de la época colonial. La idea de la adoración indígena del demonio, y la necesidad de su combate, parece haberse conservado incluso entre los evangelizadores de mediados del siglo XX. Así, por ejemplo, Beekman (1956, 262-263), del Instituto Lingüístico de Verano, dice sobre los choles que "El diablo es adorado en muchas de sus ceremonias [...] Para los iluminados [por el protestantismo] éstas ceremonias ya no tienen ningún lugar en sus actividades. Seguido, es necesario proporcionarles substitutos culturales para las ceremonias indeseables".[23] Y aun en la actualidad, cuando la brujería no es ya considerada como un delito por el Código Penal Mexicano, "las autoridades por lo general encarcelan a los acusados [de brujería], los multan, o bien […] los comprometen a abandonar sus actividades mediante declaraciones escritas y firmadas" (Montoya Briones 1983, 82).

[22] Obviamente, la substitución de los vocablos indígenas por términos genéricos –antes brujo, ahora chamán– no han producido más que una gran pérdida de información; pues no sabiéndose a qué personaje se hace referencia, la información tiende a difundirse en una amplia generalidad.

[23] A tono con este tipo de ideas, encontramos el testimonio de un testigo de Jehová chuj-k'anjobal que consideraba que su nueva orientación religiosa le profería mayor protección contra los *nanahualtin* enemigos. "Cuando yo fui comisariado, era muy estricto y muchos se enojaban conmigo porque los hacía trabajar en las tareas de la comunidad, entonces unos brujos me amenazaron con que sufriría algún mal. Una noche los brujos vinieron a mi casa en forma de perros, pero no entraron, al otro día contaron que unos hombres estaban cuidando mi champa y por eso no 'bían podido brujearme, pero no 'bía nadie, eran los ángeles de Jehová, vigiladores de su pueblo los que me defendieron" (Hernández Castillo, 1989-90, 123).

La evangelización brujil

Otro resultado de persecución de los brujos indígenas, tan indeseable como inesperado para los evangelizadores, es que, al tratar de combatir al demonio, la visión escolástica de la brujería terminó por filtrase en el pensamiento indígena. En el *Tratado de hechicerías y sortilegios* de Olmos (1990)[24] y el *Promptuario manual mexicano* de Paredes (1759) vemos con claridad que, procurando mostrar a los indígenas la verdadera naturaleza de sus creencias e indicarles lo que no debían hacer, se terminó por equiparar las antiguas nociones de *nahualli* y *tlacatecolotl* (un categoría empleada para designar un aspecto nocivo y aterrador de los seres y las cosas) a las concepciones europeas de la bruja y el diablo. Y es, probablemente, a partir de esta clase particularmente confusa de discursos que tanto el diablo como la bruja terminaron por integrarse a la cosmovisión mesoamericana. De hecho, encontramos procesos inquisitoriales en los que los indígenas acabaron por confesar –tal vez bajo tortura– su participación en prácticas demoníacas. Leemos en un documento del siglo XVIII (AGN Inquisición, 1751 vol. 939.8, 279rv) sobre una indígena tlaxcalteca, llamada María o Gregoria Borrego, que

> preguntada si sabe o a oído que alguna persona sea bruja o hechicera, responde que la misma que declara hace como seis años que es hechicera […] [Que para iniciarse en la brujería] la dicha María Diega la llevó a la orilla del río bajo el pueblo, junto a un carrizal grande, y que allí llamó al demonio […] El cual salía en figura de negro, otras en traje de hombre español.

En el Soconusco, un indígena de apellido Pamplona dijo tener al demonio por nagual (AHDCH, 1801, f4r; Aramoni Calderón, 1992, 239). Mientras que, en esta misma región, una mujer indígena de lengua náhuatl, llamada María Sánchez, cuenta que, para iniciarla en la "brujería", su padre, Juan Sánchez, la llevo a un cerro y le pidió que se olvidara de la religión católica. Después de esto,

[24] Que no es más que una traducción al náhuatl del texto que Castañega había escrito algunos años antes sobre la brujería española.

> vio un bulto como puerco espino; el cual le dijo su padre que era su *nagual*, a quien había de llamar para las cosas que quisiera y se le ofreciesen, y abrazándose con él, sintió que la levantaba dicho su *nagual* por el aire [...] [su *nagual* la transportó a la entrada del cerro, donde vio a una persona] a la manera de la que pintan a los pies de San Miguel [es decir, el demonio derrotado], sentado en una silla y con una cola que le llegaba como a los pies (AHDCH, 1685, 41v).

En la actualidad, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla llaman al hombre-nahualli "brujo, maldoso" (Vélez Cervantes 1996, 34); sus similares de Guerrero usan la palabra brujo tanto para decir que alguien se metamorfosea para hacer daño a los demás como para indicar que tal persona posee un doble-nahualli (Goloubinoff 2004, 579). En la Huasteca hidalguense, se dice que el brujo es el nahualli (Román Martínez 2003, com. pers.[25]), mientras que el centro de Veracruz el término nahual parece haber tomado el sentido de "diablo" (Robe 1971, 101). Sin embargo, es preciso destacar que el impacto de la visión escolástica de la brujería no se limita al uso y apropiación del término brujo o brujería sino que muchos de sus conceptos básicos terminaron por filtrarse en el nahualismo mesoamericano. Los nahuas de los alrededores de la ciudad de Puebla consideran que un individuo puede hacerse hombre-nahualli gracias a un pacto con el diablo (Fagetti 1996, 212). Los nahuas de Morelos y los mestizos de Catemaco también consideran a este medio como principal fuente de poder sobrenatural para un brujo (Álvarez Heydenreich 1987, 135; Münch 1994, 210, 213). Los tzotziles creen que es el diablo quien atribuye el doble-nahualli a los seres humanos "una vez que el diablo ha colocado los wayijel a las personas comunes, pone tres cruces atrás de la cabeza porque ahí son recibidos" (Page Pliego 2002, 199). De igual modo, los lencas de Honduras dicen que los dobles-nahualli "no son animales. Son espíritus de Satanás" (Chapman 1985, 212).

Entre todos los brujos-nahualli, ninguno refleja con mayor exactitud el pensamiento de la escolástica europea como el denominado *nahualli-*

[25] Carpintero nahuatlato a quien agradecemos la interesante entrevista que nos concedió.

tlahuilpuchtli. Pues al igual que las strigas y las brujas se trata de personajes, preferentemente femeninos, que se dedican a chupar la sangre de los recién nacidos. En algunos casos, se supone que hacen pactos con el diablo, en otros, que hacen reuniones brujiles semejantes a los aquelarres y, en otros más, que la punición más adecuada para tales seres es la de quemarlos vivos. Un detalle de interés es que, al igual que en el aquelarre descrito por los brujos de Zugarramurdi, la simple mención de las divinidades católicas es suficiente para hacerles huir o desaparecer (véase Martínez González 2006b; Kramer y Spregner 1971, 66).

Los otros brujos españoles y su presencia en Nueva España

Siendo que los indígenas eran para los frailes une especie de niños descarriados (que debían ser corregidos y reprendidos mas no destruidos), se pensaba que la infidelidad de los indígenas era menos perniciosa para la Iglesia que la herejía de los españoles.[26] Esto se ve reflejado en el hecho de que, en el primer siglo de la época colonial, se procuró evitar al máximo la "contaminación" de los indígenas con ideas no cristianas procedentes del Viejo Mundo. Así, por ejemplo, encontramos que en 1511 se emitió una pragmática "para que los hijos y nietos de quemados [por la Inquisición] no puedan ir a las Indias, ni tuviesen oficio alguno público ni concejil, ni sean admitidos en religión" (*Miscelánea histórica*, 1928, 11). En el mismo sentido, Cortés (1963, 338) prohibió a sus hombres los juegos de azar

> porque de los juegos muchas veces y las más de las veces resultan reniegos y blasfemias, en nacen otros inconvenientes adjuntos, que del todo se prohíban y defiendan [...] Permítase que en el aposento donde yo estuviere, se jueguen naipes y otros juegos, moderadamente, con tanto no sea a los dados, porque allí excusarse decir mal (Cortés 1963, 338).

[26] "Niños con barbas" les llama en una ocasión Ximénes (en Termer, 1957, 148), "párvulos" los nombra Mendieta (1971, 529), "niñitos" les dice Sánchez de Aguilar (1900, 27), etcétera.

No obstante, parece ser que, además de los frailes que les acompañaban, la presencia de personajes con poderes sobrenaturales podía ser de utilidad para los conquistadores. Esto pudiera verse reflejado en el hecho de que, en el registro de quienes cayeron en la conquista, aparece un tal "Botello Blas, el nigromántico; murió en la Noche Triste" (Sahagún 1938, XII 369). Y, como Botello no fue el último de los nigrománticos hispanos en Nueva España, poco a poco las prácticas y creencias mágico-religiosas europeas terminaron por filtrarse en la religiosidad indígena. Una de las más patentes evidencias de tal influencia es la muy difundida creencia en el mal de ojo en grupos indígenas tan diversos como los tojolabales, los zapotecos, los mixes, los triques, los mixtecos, los tzeltales y los huaves (Ruz 1981, 169; Kearney 1971, 82; Lipp 1991, 164; García Alcaraz 1973, 225; Mak 1959, 133; Villa Rojas 1990, 223; Signorini y Tranfo 1979, 257).

Consideraciones finales

En síntesis, podemos ver que, aun cuando buena parte de las ideas que se generaron en torno al Nuevo Mundo derivan del simple uso de la propia cosmovisión en el proceso de aprendizaje, el uso del concepto bruja –lejos de proceder de la observación empírica de una cierta identidad– parece más bien responder a esa antigua estrategia de conversión que satanizaba al ritualista hereje para justificar su extirpación. Sin embargo, ello no implica que el misionero y el inquisidor no creyeran en la brujería pues, como hemos dicho, la interacción entre la información de los procesos –obtenida bajo tortura– y la tradición libresca llevó a la construcción de un edificio teórico cada vez más complejo y alejado de la realidad; mismo que, a través de la difusión de manuales y tratados de demonología se convirtió en marco de referencia para el estudio y combate de la brujería. Tanto creyeron en la brujería los evangelizadores que, a pesar de su indulgencia, no pudieron evitar tachar de brujos a una amplia gama de personajes de tradición indígena. Claro está que, tal como sucedió en el Viejo Mundo, el hecho de que un especialista ritual sea tildado de bruja no deriva de la similitud, sino de la simple manifestación de un poder sobrenatural ajeno al más puro dogma católico. El

resto sólo consistía en calibrar la herramienta brujil para reducir la más benévola de las actividades al pacto demoníaco. Fue tan fundamental el pacto demoníaco en la concepción de la bruja que incluso se llegó a pensar que alguien tenía amistad con el diablo sin siquiera saberlo.

Sin embargo, también hemos dicho que la verdadera persecución de los brujos indígenas no dio inicio sino hasta bien entrada la época colonial, momento en que la imagen demoníaca de la brujería se entremezclara con el verdadero peligro que representaban los especialistas rituales indígenas –la sublevación–. En diversos textos de la época, se observa que un profundo conocimiento de la tradición indígena llevó a la homologación de las más diversas creencias mesoamericanas a manifestaciones demoníacas y brujeriles. Al mismo tiempo, la traducción y reducción del pensamiento indígena en términos cosmovisionales europeos llevó a una amplia difusión de los conceptos mesoamericanos –en particular, el de *nahualli*– en poblaciones no indígenas. De hecho, los especialistas rituales indígenas fueron tan estigmatizados por la brujería europea que, incluso en la actualidad, se les sigue pensando como peligrosos.

En otras palabras, vemos que son el encuentro con el otro y el miedo a que la propia cultura termine por diluirse en la ajena quienes, a modo de barrera cosmovisional, producen la imagen de la bruja. Y es la aparición de un nuevo otro, igualmente amenazante, quien provoca la reactivación de la bruja como mecanismo de defensa.

Hacia el final del periodo virreinal, el estereotipo de la bruja, junto a "equivalentes" indígenas, comenzó a decaer, convirtiéndose una vez más la bruja y el nahualli en sinónimos; esta vez con el sentido de superstición, superchería o falsa creencia.

En fin, la difusión de la visión escolástica de la brujería terminó por hacer que muchos de sus conceptos se integraran al nahualismo, adoptando en ocasiones nahualli tanto el sentido de brujo como el de diablo y demonio familiar. La degradación de la brujería también afectó el contenido de le concepto nahual; pues, en boca de algunos citadinos, este terminó por significar "inculto", "carente de estilo", "vulgar", etcétera. En otras palabras, la aplicación del concepto bruja al nahualli y la incorporación del segundo a la cosmovisión mestiza-occidental, han provocado que nahualli acabe por ser lo que en él se haya querido ver. Queriendo combatir la brujería en mesoamericana lo españoles, y después los

mestizos, terminaron por introducirla a la cosmovisión indígena. Ello sin abordar el tema del impacto que, en el pensamiento indígena, pudieron tener los verdaderos ritualistas heréticos que se infiltraron en el Nuevo Mundo durante el proceso colonial.

Siguiendo con lo propuesto en un trabajo anterior (Silva y Martínez 2005), consideramos pertinente no conformamos con hablar del sincretismo entre estos dos personajes. Sino identificar los diferentes procesos simbólicos que intervinieron en el encuentro de las figuras de la bruja y el nahualli. Hemos podido identificar los siguientes:

Incorporación por analogía. Es a través de la comparación con elementos culturales propios que un elemento exógeno, como los dioses, imágenes y ritualistas mesoamericanos, puede ser aprendido e incorporado a la cosmovisión de un grupo, en este caso el hispano postmedieval.

Reducción. Una amplia variedad de especialistas rituales europeos y americanos son unidos y homogeneizados bajo la muy estereotipada imagen de la bruja.

Adición. El mesoamericano termina por incorporar una serie de conceptos pertenecientes al mundo de la bruja en su propia imagen del nahualli. Esto sucede igualmente en el caso de aquellas creencias pertenecientes a los ritualistas heréticos europeos que terminaron por infiltrarse en las poblaciones del Nuevo Mundo.

Erosión. Con la llegada de la Ilustración a Nueva España, se produce una pérdida de significado en el concepto bruja que conduce al reemplazo del significado original por un simple remanente; en este caso, el sentido de superchería o superstición. Pues, aunque esta idea sí estaba presente en su formulación original, se ha perdido en gran medida su vinculación con lo demoníaco. Siendo que ya se había establecido con anterioridad, la identidad entre ambas figuras este proceso termina por afectar igualmente al nahualli y transferirle igualmente esa connotación de engaño, charlatanería e ignorancia.

Retroalimentación. La creencia exógena es empleada para ratificar o ampliar las propias ideas del mundo. En este caso, las figuras del nahualli y el *way* son empleadas para reactualizar el discurso sobre los animales familiares y el pacto demoníaco.

Cambio de sentido. Esta es la operación que efectuaron los evangelizadores sobre los conceptos de *nahualli* y *tlacatecolotl* a fin de prevenir a los indígenas contra el demonio y sus malas artes.

Para concluir, quisiéramos advertir que quienes deseen estudiar el nahualismo prehispánico se enfrentarán a una cuádruple complicación. En primer lugar, porque los procesos inquisitoriales concernientes a indígenas son raros y las crónicas del siglo XVI casi no suelen hablar del nahualli. En segundo, porque, aplicando el término brujo de manera genérica a una gran diversidad de personajes, la identificación del nahualli se torna extremadamente difícil. Tercero, porque la asimilación del nahualli a la bruja española hizo que tanto los cronistas como los inquisidores deformaran –tal vez accidentalmente– la información, atribuyendo a los nanahualtin toda una serie de características propias a la brujería europea. Cuarto, porque, al propagarse la visión escolástica de la brujería, los indígenas modernos terminaron por apropiarse de muchos de sus conceptos; de suerte que, entretejidos con nociones mesoamericanas, resultan muchas veces irreconocibles.

BIBLIOGRAFÍA

AGN (Archivo General de la Nación), Inquisición, 304.39. 1614, *Proceso contra el licenciado Hernando Ruiz de Alarcón*, México.

AGN, Inquisición, 376.4. 1627, *Deposición de Luisa Méndez contra Leonor*, Villa Hermosa.

AGN. Inquisición. 939.8. 1751, *Declaración de María Borrego*, Santiago de Monclova.

AHDCH (Archivo Histórico Diocesano de Chiapas) 1685, *Autos contra Antonio de Ovando, indio del pueblo de Jiquipilas, Nicolás de Santiago, mulato libre, vecino de él y Roque Martín, indio de Tuxtla, por hechiceros, brujos, nagualistas y supersticiosos.* Las dos cuevas de Jiquipilas.

1798, *Proceso sobre hechicería formado a los indios de Magdalena por denuncia del cura del citado pueblo,* Magdalena Coalpitan.

1801, *Expediente contra Tiburcio Pamplona, indio del pueblo de Quechula, por brujo,* Quechula.

ÁLVAREZ HEYDENREICH, Laurencia, "Diagnóstico y curación en Heyapan, Morelos", en *Revista mexicana de estudios antropológicos,* t. XXIX, núm. 1, México, SMA, 1983, 97-113.

ARAMONI CALDERÓN, Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, CONACULTA, 1992.

ARLEGUI, José, *Crónica de la provincia de NSPS San Francisco Zacatecas,* Reimpreso en México, 1851.

BEEKMAN, John, "The effect of education in an Indian village", en *Estudios antropológicos publicados en honor a Manuel Gamio*, México, 1956.

BUELNA SERRANO, Ma. Elvira, "Indígenas en la inquisición episcopal de Juan de Zumárraga (1536-1543)", en Quezada, Rodríguez y Suárez, 2000, 197-217.

CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado muy sotil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio de ellas*, Juan Robert Maro Abad (ed.), Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1994.

CHAPMAN, Anne, *Los hijos del copal y la candela, ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*, 3 vols., México, IIA, UNAM, 1985.

CIRUELO SÁNCHEZ, Pedro, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Salamanca, Ed. Pedro Castro, 1541.

CIUDAD REAL, Antonio, *Calepino de Motul: Diccionario maya-español,* Ramón Arzápalo Marín (éd.), 3 vol., México, IIA, UNAM, 1995.

CLAVIJERO, Francisco Javier, *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*, Arthur J.O. Anderson (ed.), México, IIA, UNAM, 1974.

Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles. 1945, Primo Feliciano Velázquez (éd.), México, IIA, UNAM.

Códice Florentino, véase Sahagún 1950-63. *Concilio Tercero Provincial Mexicano, confirmado en Roma por el Papa Sixto Quinto*, Basilio Arriaga (introducción y notas), Barcelona, Ed. Manuel Miró, 1870.

CORREA, Gustavo, *El espíritu del mal en Guatemala,* Nueva Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1955.

CORTÉS, Hernán, *Cartas y documentos,* Mario Hernández Sánchez-Barba (ed.), México, Ed. Porrúa, 1963.

CORTÉZ Y LARRAZ, Pedro, *Descripción geográfica moral de la diócesis de Goathemala,* 2 vol, Guatemala, Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958.

CRUZ SOTO, Irma Guadalupe, "Inquisidores virtuales, Los indios bajo la justicia ordinaria", en Quezada, Rodríguez y Suárez (2000), 2000, 219-227.

Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México, México, Ed. Porrúa, 1964.

DURÁN, Diego de, *Historia de las indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, Ángel Ma. Garibay K (ed.), t. I et II., México, Ed. Porrúa, 1967.

EXQUEMELIN, A. O., *Piratas de América*, Barcelona, Ed. Barral, 1971.

EYMERICH, Nicolau, *Le manuel des inquisiteurs*, Francisco Peña y Louis Sala Molins (eds.), París, Ed. Albin Michel, 2001.

FAGETTI, Antonella, *Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino*, Tesis de Maestría en Antropología Social, México, ENAH, INAH, SEP, 1996.

GAERIS, Iris, "Brujos y brujas en el antiguo Perú: Apariencia y realidad en las fuentes históricas", en *Revista de Indias* vol. LII, núm. 198, Madrid, Centro de Estudios Históricos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1993, 583-613.

GAGE, Thomas, *Nueva relación que contiene los viajes de Tomás Gage en la Nueva España,* Sinforoso Aguilar (ed.), Guatemala, Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1946.

GARCÍA ALCARAZ, Agustín, *Tinujei. Los triques de Copala,* Comisión del Río Balsas-Secretaría de Recursos Hidráulicos, México, 1973.

GARI LACRUZ, Ángel, "Les sabbats en Aragon d'après les documents et la tradition orale", en *Le sabbat des sorcières XVème-XVIIIème siècles*, Colloque international ENS Fontanay-Saint-Cloud, 4-7 noviembre 1992, Nicola-Jaques Chaquin et Maxime Préaud (dirs.), Grenoble, 1993, 281-298.

GINZBURG, Carlo, *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frieul XVI-XVIIème siècle*, Giordana Charuty (trad.), Verdier, Lagrasse, 1980.

GOLOUBINOFF, Marina, *Relations sociales et commerce chez les Indiens nahuas du Balsas,* Tésis de doctorado de la Université de Paris X, 2 vols. Laboratoire d'ethnologie et sociologie comparative, Nanterre, 1994.

GRIJALVA, Juan de, *Crónica de la orden de NPS Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Imprenta Victoria, 1924.

HEINNINGSEN, Gustav, *The witch's advocate. Basque witchcraft and Spanish Inquisition (1609-1614),* Reno, University of Nevada Press, 1980.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída, "Cambio y revaloración religiosa: Los testigos de Jehová en una comunidad chuj-k'anjobal de Chiapas", en *Anuario del Centro de Estudios Indígenas*, vol. 3, Tuxtla Gutiérrez, Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, 1989-90, 113-126.

HERRERA, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme de el Mar Océano*, Natalicio González (ed.), Buenos Aires, Ed. Guarania, 1945.

HUBER, R. Brad, "Curers, illness and healing in San Andrés Hueyapan, a nahuatl speaking community of the Sierra Norte de Puebla", en *Notas Mesoamericanas*, núm. 12, Universidad de las Américas, Puebla, 1990a, 51-65.

KEARNEY, Michael, *Los vientos de Ixtepeji. Concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco*, III, México, 1971.

KRAMER Heinrich y James SPREGNER, *The malleus maleficarum*, Montague Summers (trad.), Nueva York, Dover Publications Inc., 1971.

LEÓN, Nicolás, *Los popolocas*, México, Conferencias del Museo Nacional, Sección de etnología, Imprenta del Museo Nacional, 1905.

LEVACK, P. Brian, *La grande chasse aux sorcières. En Europe aux débuts des temps modernes*, Segssel, Jaques Chiffoleau (trad.), Champ Vallon, 1991.

Leyenda de los soles, véase *Códice Chimalpopoca*.

LIPP, Frank J., *The Mixe of Oaxaca. Religion, ritual and healing*, Austin, University of Texas Press, 1991.

LISON-TOLOSANA, Carmelo, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal Universitaria, 1979.

——, *Las brujas en la historia de España*, Madrid, Ed. Temas de hoy, 1992.

LUGO SIVA, Francisco y Roberto MARTÍNEZ GONZÁLEZ, "Juan oso y la paradoja del sincretismo en Mesoamérica", en *Anales de antropología*, vol. II, núm. 39, México, IIA, UNAM, 2005, 231-253.

MAK, Cornelia, "Mixtec medical beliefs and practices", en *America Indigena*, vol. XIX, núm. 2, III, México, 1959, 125-150.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, "Le *nahualli*: homme-dieu et double animal au Mexique", en *Anthropozoologica*, vol. XXXIX, núm. 1, París, Publications Scientifiques du Museum National d'Histoire Naturelle, 2004, 371-381.

——, "El neonahualismo y otras evoluciones contemporáneas". Que será publicado en *Alteridades*, México, UAM Iztapalapa, 2006a.

——, "Le nahualli-tlahuipuchtli dans le monde nahuatl". Que será publicado en *Journal de la Société d'Américanistes*, París, 2006b.

MENDIETA, Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, Tomado de cartas y anotaciones del autor, México, Ed. Salvador Chávez Hagh, 1945.

"Miscelánea histórica", en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, t. II, núm. 1, México, 1928, 5-36.

MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla (ed.). México, 2000.

MONTOYA BRIONES, José de Jesús, "Un proceso actual sobre brujería en la sierra de Hidalgo", en *Revista mexicana de estudios antropológicos,* t. XXIX, núm. 1, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1983, 82-86.

MOTOLINIA, (Benavente) Toribio, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, IIH, UNAM, 1971.

MÜNCH GALINDO, Guido, *Etnología del Istmo veracruzano*, México, IIA, UNAM, 1994.

MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de Paris)*, Luis Reyes García (paleografía y notas), Tlaxcala- México, Gobierno del Estado de Tlaxcala, CIESAS, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998.

NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco, *Constituciones diosecianas del obispado de Chiapa*, María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz (eds.), México, IIF, CEM, UNAM, 1988.

OLMOS, Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Henrico Martínez (edición y paleografía), México, IIH, UNAM, 1990.

PAGE PLIEGO, Jaime Tomás, *Cuarandería tzotzil y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes*, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, México, UNAM, 2002.

PAREDES, Ignacio de, *Promptuario manual mexicano,* México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1759.

——, *Proceso a la brujería, En torno al auto de fé de los brujos de Zugarramundi, Logroño 1610*, Manuel Fernández Nieto (ed.), Madrid, Ed. Tecnos, 1989.

——, *Procesos de indios idólatras y hechiceros,* México, Publicaciones del AGN, Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1912.

PURY, Sybille de, *De palabras maravillosas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, Colección Regiones, Ángela Ochoa (trad.), México, CEMCA-CONACULTA, 1997.

QUEZADA, Noemí, Martha Eugenia RODRÍGUEZ y Marcela SUÁREZ (eds.), *Inquisición Novohispana*, 2 vols., México, UNAM-UAM, 2000.

Repertorium Inquisitorum. Le dictionnaire des inquisiteurs, Louis Sala-Molins (éd.), París, Colección Débats, Editions Galité, 1981.

ROBE, Stanley L., *Mexican tales and leyends from Veracruz,* Stanley L Robe (introducción, traducción y notas), Los Ángeles-Berkeley-Londres, University of California, 1971.

RODRÍGUEZ-VIRGIL, Rubio Juan L., *Bruxas, lobos e inquisición. El proceso de Ana María de Lobera,* Oviedo, Ed. Nobel, 1996.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Treatise on the heathen superstitions and customs that today live among the Indians native to this New Spain*, Richard Andrews y Ross Hassing (trads.), The civilization of American Indian Series, vol. CLXIV, Norman-Londres, University of Oklahoma Press, 1984.

RUZ, Mario Humberto, "La cosmovisión indígena", en *Los hombres legítimos. Aproximación antropológica al grupo Tojolabal*, vol. II, Mario Humberto Ruz (ed.), México, CEM, UNAM, 1981, 49-66.

——, "Aproximación a la cosmología tojolabal", en *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas (Homenaje a Frans Blom),* Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee Jr. (eds.), México, UNAM, Brigham Young University, 1983.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Ed. Pedro Robledo, 1938.

——, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 4 vols., México, Ángel María Garibay (ed.), Ed. Porrúa, 1956.

——, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain,* Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble (trads.), Monographs of the School of American Research, Santa Fe, New Mexico, 1950-1963.

——, *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el Papa Adriano VI y por el Emperados Carlos V convirtieron a los indios de Nueva España. En lengua mexicana y española. Los diálogos dispuestos por Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores Antonio Valeriano de Azcapotzalco Alonso Vejarano de Cuauhtitlan, Martin Jacobita y Andrés Leonardo de Tlatelolco*, Miguel León Portilla (trad.), México, UNAM-Fundación de Investigaciones Sociales AC, 1986.

SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro, "Informe contra Idolorum cultores del Obispado de Yucatán", en *Anales del Museo Nacional de México,* vol. VI. México, Imprenta del Museo Nacional de México, 1900.

SIGNORINI, Italo y Alessandro LUPO, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla,* Universidad Veracruzana, Xalapa. 1989.

TAUISIET, Carles María, "Le sabbat dans les traités espagnols sur la superstition et la sorcellerie aux XVIème et XVIIème siècles", en *Le sabbat des sorcières XVème-XVIIIème siècles*, Nicolas-Jaques Chaquin et Maxime Préaud (dirs.), Grenoble, Colloque international ENS Fontanay-Saint-Cloud. 4-7 novembre 1992, 1993, 259-280.

TORQUEMADA, Juan, *De los Veinte y un Libros Rituales y Monarquía Indiana. Con el Origen y Guerras de sus Poblaciones Descubrimiento, Conquista, Conversión y Otras Cosas Maravillosas de la Misma Tierra*, Seminario para el Trabajo de Fuentes de la Tradición Indígena, Miguel León-Portilla (coord.), México, IIH, UNAM, 1975.

TREMER, Franz, *Etnología y etnografía de Guatemala*, Ernesto Schaffer y Alicia Mendoza H. (trads.), Guatemala, Publicaciones del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1957.

VÉLEZ CERVANTES, Jorge César, "El nahualismo y los tapahtiani/nahualmej de Cuetzalan, Sierra de Puebla", en *Alteridades,* año 6, núm. 12, México, UAM Iztapalapa, Departamento de antropología, 1996, 33-38.

VILLA ROJAS, Alfonso, *Etnografía tzeltal de Chiapas: Modalidades de una cosmovisión prehispánica,* México, Gobierno del Estado de Chiapas-Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y la Difusión de la Cultura, 1990.

WILLIAMS GARCÍA, Roberto, *Los tepehuas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1963.

XIMÉNES Francisco, *Primera parte del tesoro de las tres lenguas cakchiquel, quiché y zutuhil en que dichas lenguas se traducen a la nuestra, española*, Carmelo Sáenz de Santa María (ed.), Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1985.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 31 de octubre de 2006

FECHA DE ACEPTACIÓN Y RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 21 de mayo de 2007