

Poder y magia en los pueblos indios de México y Guatemala

M. Charlotte Arnauld
Danièle Dehouve

Hoy en día el proceso por el cual la corona española se empeñó, a partir de la mitad del siglo XVI, en crear “gobiernos de indios” para las “repúblicas de indios” está bien documentado. Al nombrar entre los miembros de la nobleza indígena a un gobernador y varios alcaldes, al señalar a éstos por “tasación” los tributos y los servicios que podían pedir a sus tributarios, los españoles emprendieron la transformación total de las bases prehispánicas del poder indígena. Con las “cajas de tres llaves”, el censo de la población, las reducciones y, más tarde, la atribución a cada pueblo de un territorio agrario, la Corona llegó a pensar que había logrado la reproducción en el Nuevo Mundo del pueblo español y de su gobierno.¹

Sin embargo, eso no tomó en cuenta una de las características esenciales del poder prehispánico: su carácter sagrado. La figura del rey dominaba la ciudad con todo su poder sobrenatural, simbolizaba y permitía la reproducción del orden cósmico, mantenía relaciones con el mundo de los dioses y de los ancestros, y se encargaba de proteger la salud de la colectividad.

Agradecemos los comentarios y correcciones de estilo aportados a nuestro texto por Juan Pedro Viqueira.

¹ Charles GIBSON, *Los Aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, Siglo XXI, México, 1967; Bernardo GARCIA MARTINEZ, *Los pueblos de la sierra, el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, México, 1987; Danièle DEHEUVE, *Quand les banquiers étaient des Saints, 450 ans de l'histoire économique et sociale d'une province indienne du Mexique*, CNRS, París, 1990; y “Les élites indiennes du Mexique central face à la conquête espagnole”, *Caravelle*, 1997 (en prensa).



Tiempos de América, nº1 (1997), pp. 25-41

¿Qué pasó con ese poder al imponerse el nuevo orden traído por los españoles? Buscaremos dar una respuesta a esta pregunta estudiando varios casos de brujería y magia que se produjeron en las “reducciones” o “congregaciones” indígenas, “pueblos” o “repúblicas de indios”, y que debido al origen de los documentos revisados y a nuestra experiencia previa de investigación, se localizan ante todo en el área nahua del centro de México y en el área maya de Chiapas y Guatemala. Los periodos considerados abarcan principalmente los siglos XVIII y XIX, aunque obviamente las raíces del proceso llegan a épocas anteriores y sus efectos se prolongan hasta el siglo XX.

Tres rasgos parecen identificar los casos documentados. Por un lado, salvo en casos que involucran a dos o tres individuos, este tipo de brujería está generalmente vinculado al ejercicio local del poder político en sus formas “normales”, es decir, desarrolladas en el marco de la administración colonial española y tras la independencia de la nación: vínculos tanto negativos como positivos, tanto de amenaza o de represión como de legitimación, entre otras relaciones ocultas siempre difíciles de discernir y caracterizar. Por otro lado, esta brujería manifiesta su poder sobre toda la sociedad indígena local, hasta tal punto que las autoridades civiles o religiosas oficiales no siempre tienen la capacidad política o ideológica de influir sobre ello. En fin, lo que está en juego en esta relación compleja entre “brujos” y autoridades llega a ser, en muchos casos, nada menos que la supervivencia misma de la comunidad.

El tema que pretendemos tocar muy brevemente en el presente trabajo es muy amplio y complejo.² Pero creemos que es fundamental para entender la evolución de “lo político” en las sociedades indias de Mesoamérica y sus relaciones con el Estado “central”, tanto colonial como luego nacional. La primera dificultad proviene de las fuentes etnohistóricas mismas: no entraremos aquí a hacer el inventario de ellas, tampoco la crítica general y particular, aunque obviamente ambos son requisitos necesarios. Cabría preguntarnos en particular qué tanto concentran las fuentes su atención sobre el fenómeno de la brujería en relación con la autoridad política en cada pueblo, y qué cantidad de hechos no relacionados a ella se toman en cuenta o se descartan en ellas. En efecto, como ya lo señaló Salomon a propósito de Ecuador,

Because of a difference between Old and New World concepts of magical power, the judges failed to perceive the political dimension... European witchcraft was associated with deviance secrecy, and outcast status and it was attributed to weak, poors, and disadvantaged persons. South American shamanic belief, by contrast, typically presents the shaman as one who commands an extraordinary share of what is most desirable.³

También en Mesoamérica se puede calificar el poder mágico de los gobernantes de “chamánico”. En consecuencia, puede uno interrogarse sobre el carácter doméstico o político de varios de los datos registrados por los españoles. Así por ejemplo, para

² Georges BAUDOT, “Société coloniale et déviances. marginalités et résistances culturelles dans le Mexique des Vice-rois”, en *Pouvoirs et déviances dans l'Amérique moyenne*, GRAL, Toulouse, 1997 (en prensa).

³ Frank SALOMON, “Shamanism and politics in late-colonial Ecuador”, *American Ethnologist*, vol.10/nº3 (Agosto 1983), pág.425.

Guatemala, Hill estudia dos casos denunciados a la justicia española, uno de brujería aparentemente “doméstica” que involucra a dos personas (en 1715), y otro, obviamente “político”, en el que los principales de un pueblo acusaban al maestro cantor, al sacristán y a otros personajes importantes de la parroquia de amenazar a la comunidad con una epidemia provocada por medio de hechicerías (en 1750).⁴

Es probable, sin embargo, que estas preguntas, precauciones metodológicas de clásica índole historiográfica, carezcan de sentido y de eficiencia si no se busca primero plantear el problema del verdadero lugar que ocupa la brujería en los pueblos indígenas, tomando en cuenta las representaciones y los conceptos propios de su cultura remontándose hasta sus raíces prehispánicas. Es lo que pretendemos intentar de manera preliminar en el presente trabajo, con el objetivo de llamar la atención sobre este tema fundamental que ha sido descuidado o malentendido hasta la fecha, aun cuando fue sin duda central en las preocupaciones de ciertos administradores laicos y religiosos del aparato colonial en su afán de desarrollar las estrategias más eficientes para la monarquía española.

PODER Y MAGIA ENTRE LOS MAYAS

El tema no ha sido muy debatido entre los investigadores de la cultura maya, ya sea prehispánica, ya sea colonial o moderna, ni aún seriamente analizado. Distinguidos etnólogos como Villa Rojas y Carmack⁵ han hecho énfasis en el poder mágico que pretendían tener los gobernantes mayas en el momento de la conquista, pero se han limitado a juntar datos etnohistóricos al tanto. El etnohistoriador Hill se interesa en casos archivados de brujería, pero no los analiza del punto de vista político.⁶ Sin duda por la riqueza de su fuente documental sobre asuntos de idolatría y hechicerías -las Constituciones Diocesanas del obispo Nuñez de la Vega (1702)- Calnek es quien llega a considerar el tema como fundamental para entender los conceptos políticos mayas.⁷ Cabe señalar también a la etnóloga June Nash, quien se interesó en la relación política entre “brujos” y autoridades municipales en el pueblo tzeltal de Amatenango (Chiapas), debido a la coyuntura de los años 1940-1950 marcada por “...*the challenge by the civil authority to the control of the curers who rely on power derived from possession of an animal spirit*”;⁸ coyuntura en la que más de diez curanderos fueron asesinados en el pueblo.

⁴ Robert M. HILL, “Instances of Maya witchcraft in the 18th century Totonacapan area”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 17 (1988), pp.269-294.

⁵ Alfonso VILLA ROJAS, “Kinship and nagualism in a Tzeltal community, Southeastern Mexico” y “El Nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses de Chiapas, México”, ambos en *Estudios Etnológicos. Los Mayas*, UNAM, México, 1985, pp.523-534 y 535-550 respectivamente; Robert M. CARMACK, *Historia Social de los Quichés*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala, 1979.

⁶ Robert M. HILL, “Instances of Maya...”; y *Colonial Cakchiquels. Highland Maya adaptation to Spanish rule 1600-1700*, Stanford University/Harcourt Brace Jovanovich, Fort Worth, 1992.

⁷ Edward E. CALNECK, *Highland Chiapas before the Spanish Conquest*, Papers of the New World Archaeological Foundation n° 55, Brigham Young University, Provo, 1988.

⁸ June NASH, *In the eyes of the Ancestors: belief and behavior in a Mayan community*, Yale University Press, New Haven, 1970, pág.230.

Nash pudo observar claramente la crisis de un sistema de control recíproco entre las dos partes. También en cuanto a los Mayas de Chiapas, el etnólogo Pitt-Rivers llega a vincular el poder “espiritual” de los brujos con el ejercicio del poder político, pero admite de manera simultánea que hacen falta datos históricos al respecto para entender el panorama etnográfico.⁹ Intentamos aquí aportar algunos de estos datos ausentes.

Vale la pena regresar brevemente sobre el carácter mágico del poder político-religioso y militar que los caciques mayas de Guatemala (y también los de Yucatán) pretendían haber heredado de sus ancestros de noble linaje. Los primeros textos mayas del siglo XVI no lo ocultaban:

Este es el principio de la estirpe del principal llamado Qabuvil Tenam, el Alay Tem, el Alay Chacat, que no en balde le pusieron estos nombres nuestras madres y abuelas, porque eran sabios y escribían y contaban los días. Así lo decían nuestros abuelos y padres, los hijos de Tulán y Zuyva, que vinieron de la otra parte del mar, de donde sale el sol, de Vukub Pec, Vukub Civan, donde vinieron, donde nacieron. De esta manera les pusieron sus nombres de encantadores, hechiceros, brujos y naguales. [...]

Hoy a los veintidós días del mes de noviembre de 1554, hago aquí mi testamento y título que contiene la verdad ante Dios. Y escribo esta relación que no debe borrarse. Yo, Alonso Pérez, para vosotros mis hijos y para mis nietos, para de aquí hasta que se acabe el mundo, que no se pierda esta relación.¹⁰

Entre sus capacidades mágicas, la que más comúnmente se cita consiste en poder transformarse en un animal nagual o más bien en varios.¹¹ Los nobles caciques se volvían poderosos animales, como el jaguar, la serpiente, el águila, o potentes fenómenos naturales como el rayo, tantos naguales que los hacían guerreros indomables;¹² también podían volar o desplazarse muy rápidamente. Comparando los datos acerca de tres famosos gobernantes quichés, K'ucumatz, Izquín Nijaib y Tecum, Carmack concluye que “el poder más alto en el reino quiché se asociaba con el *nagualismo*, o sea la transformación”¹³. Testimonios de lo mismo se encuentran en varios textos oficiales, títulos, probanzas de méritos y “Grandes Historias” (de las cuales la más conocida es el Popol Vuh, aunque este texto se mantuvo oculto), redactados por los jefes de linajes reales quichés

⁹ Julian PITT-RIVERS, “Thomas Gage parmi les naguales. Conceptions européenne et maya de la sorcellerie”, *L'Homme*, vol.11/nº1 (1971), pp.29-31.

¹⁰ Testamento de los Xpantzay, en Adrián RECINOS, *Crónicas indígenas de Guatemala*, Academia de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala, 1984 (1ª ed.1957), pág. 169.

¹¹ Acerca del nagualismo y del tonalismo entre los indígenas de México y Guatemala, véase Alfredo LOPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México, 1989, pp.416 *passim*; y también una breve discusión con bibliografía en Juan Pedro VIQUEIRA, “¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?”, en Gabriel RAMOS y Henrique URBANO (comps.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco, 1993, pág.435.

¹² Edward E. CALNECK, *Highland Chiapas...*, pág.56; Alfonso VILLA ROJAS, “El nagualismo como recurso...”, pp.547-548.

¹³ Robert M. CARMACK, *Historia social de los Quichés...*, pp.185-186.

en respuesta a solicitudes españolas de información en cuanto al modo de nominación de los antiguos caciques y al inventario de las genealogías nobles.¹⁴

Aunque simplificando, podemos afirmar que, según estas fuentes, los tres componentes fundamentales del poder de los jefes nobles o caciques son la relación directa con los antepasados, la potencia del *nagual* personal y la fuerza guerrera, siendo esta última el producto de los dos primeros. En ellos radica la autoridad más legítima y el poder más eficiente que puede esgrimir un gobernante para la defensa de su comunidad frente a cualquier peligro. Tal concepto mágico del poder político, religioso y militar se aparta obviamente de la idea occidental estrictamente negativa de brujería o hechicería asociada con segmentos marginales de la sociedad: los poseedores de tal poder, nobles de linaje, podían usarlo como “recurso de control social”,¹⁵ de manera tanto benéfica como maléfica, protegiendo a la colectividad de sus súbditos o castigando a algunos de ellos.¹⁶

Desde el siglo XVI los españoles de Guatemala tuvieron que percatarse de tales concepciones. Entre otros textos quichés oficiales, el relato de la batalla de Quetzaltenango por sus extraordinarios episodios del duelo entre Tecum y Alvarado y de la muerte del capitán quiché transformado en pájaro quetzal, última hazaña del heroico defensor de los quichés, era famoso desde temprana época.¹⁷ Sea como fuere, la nueva autoridad colonial reconoció y legitimó a los caciques nobles que sobrevivieron a las guerras de conquista, otorgándoles blasones y escudos de armas y apoyándoles en su afán por monopolizar el poder político en las municipalidades indígenas recientemente creadas.

Posteriormente, a principios del siglo XVIII, el dominico Ximénez no descuidó el tema y lo comentó en sus formas tanto antiguas como contemporáneas al describir la antigua dinastía de los reyes quichés:

El séptimo rey que tuvieron [los quichés] se llamó Quicab Cauzimah, que [...] fue también portentoso como el Cucumatz y, si fue como él, sería gran brujo del demonio, porque ésta era la grandeza que tenían, y por donde se daban a respetar, por la hechicería: mediante la cual se transformaban en lo que querían y en los animales que se les antojaban, con que hacían mil maldades, como lo usan hasta el día de hoy en muchas partes, transformándose en tigres y leones. Ya se ve que esto no es más que representación del demonio; y por virtud del pacto matando a este animal que ellos llaman nagual...¹⁸

¹⁴ M. Charlotte ARNAULD, “Légitimités mémoriales: rois et caciques maya du Guatemala entre 1540 et 1600”, en F. Xavier GUERRA (ed.), *Mémoires en devenir. Amérique latine XVIe-XXe siècle. Colloque International de Paris*, 1-3 décembre 1992, Collection de la Maison des Pays Ibériques, Bourdeaux, 1994, pp.63-83; y también, “Stratégies politiques mayas et espagnoles au Guatemala, XVe-XVIe siècles”, en *Pouvoirs et déviances...*. Véase por ejemplo, Título C'oyoi, en Robert M. CARMACK, *Quichean Civilization*, University of California Press, Berkeley, 1973, pág.293; Título Nijaib I y Guerras comunes de Quichés y Cakchiqueles, en Adrián RECINOS, *Crónicas indígenas...*, pp.87-89 y 133 y 149, respectivamente; Papeles del Origen de los Señores, Relación de Zapotitlán, en René ACUÑA, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, UNAM, México, 1982, pág.59; Popol Vuh, en Dennis TEDLOCK, *Popol Vuh. The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*, Simon and Schuster Inc., Nueva York, 1985, pp.212-213.

¹⁵ Alfonso VILLA ROJAS, “El nagualismo como recurso...”.

¹⁶ Véase Juan Pedro VIQUEIRA, “¿Qué había detrás del petate...”, pág.434.

¹⁷ Título Nijaib I redactado entre 1550 y 1560, en Adrián RECINOS, *Crónicas indígenas...*, pp.87-89.

¹⁸ Fray Francisco XIMENEZ, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Libros I y II (1721), Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Bibliotheca Guathemala XXVIII, Guatemala, 1975, Libro I, Cap. XXVII, pág.82; el énfasis es nuestro.

Este comentario, hecho por el mejor “etnólogo” de la sociedad maya colonial,¹⁹ lleva a considerar que hubo alguna continuidad entre el “nagualismo” político-militar prehispánico y la “hechicería” de las sociedades campesinas de época colonial. Pocos años antes que Ximénez escribiera su *Historia de la Provincia*, los maestros nagualistas y algunos de los capitanes de la rebelión maya-tzeltal de 1712 en Chiapas fueron electos por tener, cada uno de ellos, naguales potentes capaces de destruir el ejército español.²⁰ En 1794 la capacidad de transformarse y de volar del cacique fundador del pueblo fue invocada por las autoridades del pueblo de San Andrés Sajcabajá (Guatemala) para legitimar un viejo título de propiedad comunal.²¹ Conviene subrayar el carácter comunitario de las acciones en las que estos poderes mágicos fueron invocados y, al menos en el primer caso, la circunstancia militar.

La hechicería condenada en tiempos coloniales como una actividad de ignorantes campesinos mayas fue, en realidad, la herencia de los poderes mágicos que tenían los antiguos caciques nobles. Ximénez no vacila en afirmarlo, Núñez de la Vega lo documenta y Calnek, en su análisis de las Constituciones,²² insiste en que los nobles no sólo guardaron su autoridad política sino que usaron y, al parecer abusaron, de sus poderes mágicos durante la colonia precisamente para afianzar dicha autoridad.

Es conocido que los caciques mayas, si bien perdieron su papel guerrero (salvo en rebeliones), guardaron al menos su prestigio, su papel político y gran parte de su riqueza económica, al menos durante todo el siglo XVII.²³ La base de su resistencia como élite dominante la encontramos en su posición, no de reyes o príncipes de los antiguos reinos vencidos, sino de jefes de *chinamit*, o “cabezas” de *calpul* o caciques de “parcialidades”. Estos términos salpican las relaciones coloniales que tratan de las élites indias: la entidad prehispánica del *chinamit* (o *calpul* o parcialidad) correspondía a un grupo de familias no emparentadas entre sí, gobernado por una familia noble, con derechos corporativos sobre un territorio dado.²⁴ Cada pueblo maya colonial estaba formado por la congregación de dos o varios *chinamit* prehispánicos, de tal suerte que sus autoridades nobles fueron las que guardaron el poder legítimo y efectivo, al lado de la jerarquía municipal creada por la administración colonial. El *chinamit* fue, sin lugar a dudas, la entidad socio-política más coherente durante la época colonial entre los pueblos mayas.

¹⁹ Robert M. CARMACK, *Quichean civilization...*

²⁰ Edward E. CALNECK, *Highland Chiapas...*, pág.57. Véase también Kevin GOSSNER, *Soldiers of the Virgin: An ethnohistorical analysis of the Tzeltal revolt of 1712*, Tesis de Doctorado, University of Pennsylvania, 1984; y Juan Pedro VIQUEIRA, “¿Qué había detrás del petate...”, pp.430-435.

²¹ Jean PIEL, *Sajcabajá. Muerte y resurrección de un pueblo de Guatemala*, Seminario de Integración Social de Guatemala/Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, Guatemala/México, 1989, pág.273.

²² Edward E. CALNECK, *Highland Chiapas...*, pp.52-57.

²³ Nicole PERCHERON, “Le pouvoir et les hommes: les caciques de Rabinal au 16e siècle”, *Cahiers de la R.C.P. 500*, n°3 (1981), París, Centre National de la Recherche Scientifique, Institut d'Ethnologie, pp.5-48; Robert M. CARMACK, *Historia social de los Quichés...*; Robert M. HILL, “Colonial Cakchiquels...”, entre otros estudios históricos para Guatemala.

²⁴ Véase Robert M. HILL y John MONAGHAN, *Continuities in Highland Maya Social Organization: ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1987.

Estos nobles conservaron también ciertos poderes religiosos. El papel que tuvieron en el desarrollo de los nuevos cultos, tanto cristiano oficial como “pagano” clandestino, es difícil de definir. Algunos trabajos recientes sugieren que la nobleza maya invirtió muchos recursos en estos cultos (y la construcción de los edificios asociados), particularmente en las fiestas cristianas suntuosas, que dejaban asombrados a los mismos españoles, con una munificencia particular durante el siglo XVII.²⁵ De esta manera, los nobles habrían buscado mantener su poder central en la comunidad al intervenir en su favor en el ámbito sobrenatural. Luego, ya durante el siglo XVII, con la formación de más y más cofradías, las familias nobles habrían perdido el monopolio del gasto suntuario a favor de estas nuevas entidades de carácter más comunitario y colectivo,²⁶ aunque éstas necesitaban siempre los donativos que sólo las familias más ricas, entre las cuales estaban las de la vieja nobleza, podían otorgarles.

En resumen, en la primera mitad del siglo XVIII la mayoría de los pueblos mayas coloniales de Chiapas y Guatemala tenían tres tipos de autoridades locales:²⁷ los nobles “cabezas” de *chinamit*, herederos de los poderes mágicos ancestrales; los oficiales civiles de la jerarquía municipal (gobernadores y/o alcaldes, regidores, alguaciles...); y la jerarquía religiosa de los mayordomos y otros responsables de cofradías. Aunque los tres tipos de autoridad formaban instituciones separadas, los nobles solían controlar la distribución de los cargos entre una y otra y guardar la autoridad local efectiva, aunque no siempre en forma abierta.²⁸ Pero obviamente, la coexistencia de las tres jerarquías no se daría sin tensiones o conflictos.²⁹ Sobre todo si consideramos que había una cuarta categoría, la de los curanderos y especialistas en calendarios y ritos, herederos de la vieja jerarquía sacerdotal prehispánica, que no había desaparecido totalmente, aunque poquísimas fuentes anteriores al siglo XVIII dan información al respecto.³⁰ Con estas cuatro jerarquías de poder, tenemos ya planteado el escenario en el cual podemos colocar las prácticas de “brujería” de los siglos XVIII y XIX.

²⁵ Kevin GOSSNER, *Soldiers of the Virgin...*, pp.187-191; Nicole PERCHERON, “Le pouvoir et les hommes...”; Robert M. HILL, *Colonial Cakchiquels...*, pp.93-95; Robert M. CARMACK, *Historia social de los Quichés...*, pág.195; Nancy FARRISS, “Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial”, *Historia Mexicana*, vol.30/nº2 (1980), pp. 153-208; y “Sacred power in colonial Mexico: the case of Sixteenth century Yucatan”, en Warwick BRAY (ed.), *The meeting of two worlds: Europe and the Americas, 1492-1650*, Oxford University Press, Londres, 1993, pp. 145-162.

²⁶ John K. CHANCE y William B. TAYLOR, “Cofradías and Cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy”, *American Ethnologist*, vol.12/nº1 (1985). pp.1-26.

²⁷ Véase el Cuadro 3 de Robert M. CARMACK, *Rebels of Highland Guatemala. The Quiché-Mayas of Momostenango*, University of Oklahoma Press, Norman, 1995.

²⁸ Robert M. HILL, *Colonial Cakchiquels...*, pp.46 y 124, quien cita a Ximénez y a Cortés y Larraz; en Momostenango la historia de los Vicos, descendientes de los Nijaib de Uatlán, es de sumo interés, Robert M. CARMACK, *Historia social de los Quichés...*, pp.194-213.

²⁹ Robert M. CARMACK, *The Quiché Maya of Uatlán. The evolution of a Highland Guatemala Kingdom*, University of Oklahoma Press, Norman, 1981, pp.323-324. Véase también Robert M. CARMACK, “State and community in Nineteenth-century Guatemala: the Momostenango case”, en Carol A. SMITH (ed.), *Guatemala Indians and the State: 1540 to 1988*, University of Texas Press, Austin, 1990, pp. 116-140.

³⁰ Calneck define seis funciones de acuerdo con la muy larga terminología de los diccionarios coloniales al respecto para Chiapas: astrología, adivinación, profecía, curación, nigromancia y hechicería Edward

A menos que se descubran nuevos, son pocos los testimonios documentales de estas prácticas. Aparte de las Constituciones de Núñez de la Vega analizadas por Calnek, existe un texto de Antonio Margil hallado y publicado por Dupiech-Cavaleri y Ruz, así como dos o tres casos investigados y archivados por las autoridades españolas durante el siglo XVIII, analizados por Hill.³¹ El testimonio de primera mano del franciscano Antonio Margil en Guatemala, fechado de 1704, es de gran interés por el hecho de describir no solamente muchas de las “artes” de brujería, sino también a dos jerarquías de autoridad: la de los “sacerdotes indígenas”, o “brujos”, “adivinos”, “papas del Demonio”...etc (pp. 241-251) y la de las cabezas de *chinamit* (pp. 260-261). Margil no menciona para nada a los oficiales civiles, ni tampoco a los cofrades, ya que ellos eran miembros de instituciones públicas, y él buscaba denunciar lo oculto del carácter “demónico”. Los pueblos en los que fray Antonio llevó su enérgica acción de “renovación misionera” (pág. 215) son cakchiqueles y quizás quichés, del suroeste del lago de Atitlán (en la vertiente del Pacífico). El texto manifiesta una exageración un tanto histérica por parte del franciscano, pero como lo muestran los editores, esto no le quita su interés documental etnográfico. Sin entrar en un análisis detallado, queremos subrayar algunos puntos que vienen a confirmar el comentario de Ximénez y las conclusiones de Calnek arriba mencionados.

Aunque explícito y preciso en cuanto a la jerarquía de los sacerdotes indígenas al interior de sus respectivos *chinamit* (“papas”, “obispos” y *ah cunes*) y a la descripción de sus diversas “artes” -temas en los que el fraile muestra obvia familiaridad y clara fascinación-, el texto de repente se vuelve lacónico y recurre a eufemismos cuando trata del “Modo (ya no “arte”) de pedir socorro que usaban estos indios en casi todo este Reino de Guatemala”, apartado en el cual describe la jerarquía de los jefes de *chinamit*, los ritos que dedican a sus antepasados y la breve información dada por los propios indígenas sobre el hecho que estos ritos procuran proteger el pueblo de su destrucción (pp. 260-261). Nos da la impresión que fray Antonio, o bien no entiende lo que describe, o bien no desea tratar a fondo un asunto que escapa en parte de su dominio eclesiástico y que es conocido en “todo este Reino de Guatemala”, y aun “desde México hasta la Talamanca”.³²

El asunto en cuestión viene a ser que, aparte de las “artes diabólicas” propias para resolver problemas de tipo doméstico (“para conseguir a cualquiera mujer...” pág. 251, “curar picaduras...” pág. 257, ...etc), cuando se trata de pedir socorro para el pueblo entero se requiere la intervención de los jefes de *chinamit*, que llevan a cabo los ritos necesarios con sus emblemas de poder heredados de la época prehispánica (hueso de tigre, carrizos y palitos), en los días del calendario maya que les indican los sacerdotes, sobre

E. CALNECK, *Highland Chiapas...*, pág.52, (véase Cuadro 25). También subraya el origen noble de muchos de los sacerdotes prehispánicos (pág.51); Mario Humberto RUZ, *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el Virreinato*, Universidad Autónoma de Chiapas/Centro de Estudios Indígenas, San Cristobal de las Casas, 1985, pp.225-237; Robert M. HILL, *Colonial Cakchiquels...*, pp.100-105.

³¹ Danièle DUPIECH-CAVALIERI y Mario Humberto RUZ, “La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704”, *Estudios de Cultura Maya*, vol.1 (1988), pp.213-267; Robert M. HILL, “Instances of Maya...”.

³² El cambio de estilo del texto lleva a los editores a pensar que hubo un corte después del título “Modo de pedir socorro...” (pág.260: nota 45). Sin embargo, hay indicios para pensar que el texto es completo.

las sepulturas de sus antepasados.³³ Dicho de otra manera, en este caso la “brujería” es de orden político (protección de la comunidad) y pertenece en prioridad a la categoría de los nobles jefes de *chinamit*, aun cuando ellos necesitan recurrir al conocimiento calendárico de los sacerdotes.

Lo que apoya la hipótesis según la cual estos nobles siguen teniendo y ejerciendo el poder mágico de sus ancestros prehispánicos es que el “Arte” descrito justo antes del “Modo de pedir socorro...” refiere precisamente a la capacidad de transformarse: “arte de volverse animales”, reglón en que los ejemplos escogidos son, no por casualidad, tigres y leones (pp.259-260); también una nota al margen acerca del “modo de pedir socorro” alude a la notoria capacidad de desplazarse volando (pág. 261).

Concluimos que, alrededor de 1700, en estos pueblos de Guatemala y Chiapas, persistía no sólo una magia doméstica necesaria a nivel individual, sino que también una magia política protectora o maléfica para la comunidad, *chinamit* o pueblo. También se mantenía una jerarquía de sacerdotes (curanderos, adivinos, especialistas en calendarios...)³⁴ y una jerarquía doble de jefes *chinamit*, aparte de las jerarquías correspondientes a las municipalidades y a las cofradías. No sería aventurado suponer que el ejercicio equilibrado de la autoridad política dependía en cada comunidad del control efectivo de una jerarquía sobre otra. Esto nos lleva a los casos publicados por Hill.

³³ “En cada pueblo hay sus calpules o chinimitales (*sic*); [...] en cada chinimital hay tres cabezas [...]. Estos tres tienen cada uno en su casa en un cajón muy labrado aunque muy desaseado por el humo, un hueso de tigre o león, y algunos ha habido labrados. [...] En llegando el día de Belehec E, que saben los papas, obispos y coadjutores por su *choloquih*, cada cabeza de calpul juntaba los que le tocaban en su casa. Estos llevaban sus candelitas y copal y a la media noche bajaban el cajón del hueso con toda reverencia [...]. La fiesta y bureo duraba hasta esas horas, y después de las cuatro se iban a la iglesia [...con la complicidad del sacristán]. Entraban y ponían cada cual su candelita en la sepultura de su padre, madre, etc., y de esta manera llenaban la iglesia de candelitas [...]. Tienen otros cañutos de carrizos y otros de palo para hacer lo mismo en distintos días. Y en cierto pueblo hallamos algunos de éstos con las cruces amarraditas [...] nos empeñamos en saber e inquirir lo que significaba el juntar la santa cruz con el canutillo de sus antiguos y averiguamos que juntaban lo uno con lo otro porque decían: Quizá bueno aquel cruz que dice los padres, pero este antiguo también bueno. Si soltamos quizás se muere y acaba los pueblos; pues contentemos a los padres y aquellos de antiguo amarrando juntos”. Danièle DUPIECH-CAVALIERI y Mario Humberto RUZ, “La deidad fingida...”, pp.260-261.

Acerca de la jerarquía de las tres cabezas de *chinamit*, vease Robert M. CARMACK, *Historia social de los Quichés...*, pág.190; acerca del hueso de tigre o león, vease el Título Nijaib II, en Robert M. CARMACK *Quichean civilization...*, pág.348; el *choloquih* es el calendario sagrado de 260 días; los “cañutos de carrizo” amarrados en la cruz evocan los famosos envoltorios o bultos sagrados (“bundles of sticks”, o “bundles of canes”) de la iconografía olmeca, maya y azteca prehispánica, un motivo discutido entre otros por Grove, Joyce, Coggins y más recientemente por Linda SCHELE, “Sprouts and the early symbolism of rulers in Mesoamerica”, en Nikolai GRUBE (ed.), *The Emergence of Lowland Maya Civilization*, Acta Mesoamericana 8, Anton Saurwein, Möckmühl, 1995, pp. 117-136.

³⁴ Son muchos los nombres mayas de las varias categorías en los diversos idiomas; cf. por ejemplo Helios FIGUEROLA, “L'enfant, les hommes et les dieux: histoire d'une lutte pour la vie. Une prière d'accouchement à Cancuc (Chiapas, Mexique)”, *Journal de la Société des Américanistes*, n°82 (1996), pp.129-158, ver pág.133; Robert M. HILL, *Colonial Cakchiquels...*, pp.101-102; Mario Humberto RUZ, *Copanaguastla en un espejo...*, pp. 225-237; Dennis TEDLOCK: *Time and the Highland Maya*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1982.

De los dos casos de hechicería estudiados por Hill,³⁵ el segundo es claramente de tipo político. Es posterior a los textos de Núñez y de Margil (1750) y tuvo lugar en Totonicapán, El Quiché (Guatemala). Involucra a los principales, es decir las autoridades más elevadas de la municipalidad, y al personal letrado de la iglesia (sacristán, maestro cantor...): hubo entre ellos un grave conflicto de poder que los principales trataron de solucionar al hacer uso en contra de sus opositores de creencias arraigadas en la comunidad sobre una magia maléfica que puede atraer epidemias. Este caso nos acerca de situaciones conocidas en los siglos XIX y XX.

Muchos de los estudios etnográficos que describen las comunidades mayas durante el siglo XX³⁶ muestran que los mismos “curanderos” asumen a la vez lo que hemos llamado “magia doméstica” y “magia política”: además de curar a la gente y practicar brujería a nivel individual, al menos algunos de ellos también tienen un nagual fuerte, se transforman en poderosos animales y vuelan, tienen una relación directa con los antepasados y pretenden proteger la comunidad en contra de enfermedades y enemigos, o más a menudo la amenazan.³⁷ En Momostenango a principios del siglo XX, algunos de estos curanderos llegaron incluso a pretender gozar de poderes militares.³⁸ En algunos casos, como Amatenango o Mosmostenango,³⁹ la jerarquía ligada al *chinamit* que se conserva es precisamente la de los curanderos, mientras que la jerarquía nobiliar de los caciques ha desaparecido desde hace mucho. Aun en la famosa “jerarquía de cargos político-religiosos” -es decir que combina los cargos de la municipalidad con los de las cofradías- no es raro que un curandero ocupe un cargo importante.⁴⁰

En resumen, es probable que ciertas actividades, prácticas y ambiciones de los modernos “curanderos” mayas (o chamanes) sean una herencia de los poderes mágicos que tenían los antiguos gobernantes nobles. Obviamente, esta probable continuidad se dio a través de múltiples y distintos procesos que quedan por documentar. La evolución no ha terminado y en la actualidad los sistemas de control de poderes parecen variar mucho de pueblo en pueblo.⁴¹

³⁵ Robert M. HILL, “Instances of Maya...”.

³⁶ Véase en particular Helios FIGUEROLA, “L'enfant, les hommes et les dieux...”; Calixta GUITERAS, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965; June NASH, *In the eyes of the Ancestors...*; Dennis TEDLOCK, *Time and the Highland Maya...*; Alfonso VILLA ROJAS, “Kinship and nagualism...” y “El nagualismo...”, pp.523-550.

³⁷ Véase Alfonso VILLA ROJAS, “El nagualismo...”, pp.540-541; Helios FIGUEROLA, “L'enfant, les hommes et les dieux...”, pp.131-134.

³⁸ Robert M. CARMACK, *Historia social de los Quichés...*, pp. 289-290.

³⁹ June NASH, *In the eyes of the Ancestors...*; Dennis TEDLOCK, *Time and the Highland Maya...*

⁴⁰ e.g. Calixta GUITERAS, *Los peligros del alma...*, pp.72-73; Hermitte citada por Edward E. CALNECK *Highland Chiapas...*, pág.57.

⁴¹ Véase June NASH, *In the eyes of the Ancestors...*, pág.265; o Calixta GUITERAS, *Los peligros del alma...*, pp.70-71.

Los testimonios de la época de la conquista española registran numerosos casos de magia entre los cuales se destaca, al igual que entre los mayas, el nagualismo o facultad de transformarse en animales o elementos naturales poderosos como los cometas. Estos poderes estaban muy difundidos en la población: “ovo ansimismo entre esas gentes muchos embaydores, hechiceros, brujos y encantadores que se transformaban en leones, tigres, y otras animales fieras con embaymientos que hacían”, escribió a propósito de la ciudad de Tlaxcala un autor del siglo XVII.⁴²

Algunos de estos hechiceros podían ser gente del común y, sin embargo, contar con poderes temibles y maléficos. Así, los que nacían en el signo del calendario divinadorio *Ce quiahuitl* (Uno Lluvia) tenían fama de “transfigur(arse) en animales y sab(er) palabras para hechizar a las mujeres y para inclinar los corazones, y para otros maleficios, y para esto se alquileran a los que querían hacer mal a sus enemigos y les deseaban la muerte”.⁴³ Esta cita demuestra que las personas poseedoras de poderes mágicos los podían usar fácilmente en contra de los otros ciudadanos. Seguramente ésta es la razón por la cual, en Texcoco, una junta de personas poseedoras de un poder mágico excepcional estaba encargada de controlar a los demás “magos”: el “Consejo de Música, Artes y Ciencias”, uno de los cuatro consejos de la ciudad. Los demás consejos eran el Consejo Supremo, tribunal compuesto de jueces que juzgaban la mayoría de los delitos como el robo, la homosexualidad, la embriaguez o los problemas de tierras; el Consejo de la Guerra, compuesto por guerreros, y el Consejo de Hacienda, constituido por mercaderes. Por su parte el Consejo de Música, Artes y Ciencias reunía a poetas, músicos, astrólogos, historiadores, entre los cuales se destacaban los especialistas de magia. Los delitos que castigaba este consejo eran en particular los de hechicería y ciertos tipos de robos. En primer lugar, condenaba a que se arrancara el corazón a los que habían ejercido su magia o hechicería en contra de una ciudad. En segundo lugar, los que habían “encantado” los habitantes de una casa para robarles tenían que ser ahorcados. Nótese que ese tipo de robo documentado en varios documentos se realizaba por medio de “encantos”.⁴⁴ Luego seguían los envenenadores (ahorcados), puesto que el uso de veneno entre los antiguos mexicanos formaba parte de la hechicería. En fin, se documentaban dos tipos de delitos cometidos en los caminos: los asaltadores eran ahorcados, así como los que cometían sus delitos pretendiendo ser mensajeros del rey.⁴⁵ Estos datos demuestran que, para controlar el uso de la magia en su reino, el dirigente de Texcoco había tenido que reunir un grupo de “magos” que gozaban de poderes excepcionales.

⁴² Diego MUÑOZ CAMARGO, *Historia de Tlaxcala* (1892), (publicada por Alfredo Chavero), Edmundo Aviña Levy, Guadalajara, 1966, pág.146.

⁴³ Fray Bernardino SAHAGUN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 1985, pág.234, L. IV, cap. XI.

⁴⁴ Fray Bernardino SAHAGUN, *Historia general...*; Hernando RUIZ DE ALARCON, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy vien entre los indios naturales desta Nueva España*, 1629, 1ª ed., Imprenta del Museo Nacional, México, 1892.

⁴⁵ Jerome A. OFFNER, *Law and politics in Aztec Texcoco*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp.148-149.

El rey o *tlatoani* debía ser más potente que cualquiera. La historia indígena recuerda a varios personajes con poderes excepcionales. Así, un dirigente de Coyoacán, Tzutzumatzin, tuvo un famoso pleito con Moctezuma el Viejo, rey de México-Tenochtitlan. En efecto, éste le mandó avisar que se proponía llevar el agua que brotaba de la fuente de Coyoacán a la ciudad de México. Tzutzumatzin le avisó que el agua de esa fuente era peligrosa y podía sumergir la ciudad. Moctezuma se enojó y le mandó ahorcar. Pero sus enviados encontraron en el aposento de Tzutzumatzin un águila feroz y espantosa, y luego un tigre igualmente feroz y espantoso. Nuevos enviados se enfrentaron a su vez con una víbora grande y gruesa. En el momento en que se disponían a salir, se levantó un fuego que los hizo huir. Sin duda, el águila, el tigre (jaguar), la serpiente y el fuego eran algunos de los naguales del rey de Coyoacán. La historia se acabó cuando Tzutzumatzin se entregó a Moctezuma para evitar que aquel aniquilara su ciudad. Pero cuando los mexicanos llevaron el agua de la fuente hacia su ciudad hubo una inundación que lo destruyó todo.⁴⁶

También es conocida la batalla sobrenatural que opuso Nezahualpilli, rey de Texcoco a Moctezuma (el Joven).⁴⁷ Finalmente se cuenta que el mismo Moctezuma dijo a Hernán Cortés: “No ignoro que habéis oído decir que cuando se me antoja me convierto en sierpe, en león, en tigre: todo es mentira, que mortal soy como los otros”.⁴⁸ Esta cita ya es característica de la situación postcortesiana. En efecto, a diferencia de los mayas, los señores mexicanos, y en primer lugar Moctezuma, no reivindicaron sus poderes mágicos.

Por su parte, los españoles diferenciaban dos delitos: el de hechicería, relacionado con los actos mágicos, y el de idolatría, que se refiere al cumplimiento de ritos y al culto de los dioses precortesianos (llamados ídolos). Los dirigentes indios que tomaron después de la Conquista los nombres de “señores naturales”, “caciques” o “principales”, fueron generalmente acusados en el siglo XVI de ser idólatras porque por costumbre encabezaban los ritos dedicados a sus dioses. Junto con la acusación de idólatra iba la de borracho, porque las bebidas embriagantes estaban incluidas en los rituales, y la de amancebado, porque los nobles indígenas acostumbraban tener a varias mujeres.⁴⁹

La acusación de hechicería relacionada con el poder de la nobleza indígena fue mucho más escasa. Los procesos de indios realizados por la Inquisición después de 1535 hablan de este delito en dos casos. El primero es el de Martín Ucelo (Ocelotl), que “ha fecho muchas hechicerías y adivinanzas, y que se ha hecho tigre, león y perro”.⁵⁰ Noble de

⁴⁶ Fray Diego DURAN *Historia de las Indias de Nueva España, y islas de tierra firme*, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, México, 1867, pp.383-387; *Códice Ramírez, Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*, Ed. Leyenda, México, 1944, pp.92-93.

⁴⁷ Jerome A. OFFNER, *Law and politics...*, pág. 237, citando a Ixtlilxochitl, 1952, II: 321-325

⁴⁸ Hernán CORTES, *Cartas de relación de la conquista de Méjico*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1945, pág.70.

⁴⁹ Danièle DEHOUE, “Les élites indiennes...”.

⁵⁰ Luis GONZALEZ OBREGON, *Proceso de indios idólatras, y hechiceros*, Tipografía Guerrero Hnos, Publicaciones del Archivo General de la Nación, México, 1912, pág.17.

Texcoco, rico como lo demuestra la lista de sus bienes secuestrados, Martín Ucelo trató de organizar una resistencia de tipo religioso de los caciques del oriente de México. Esa es la razón por la cual fue calificado de hechicero. Pasó algo semejante con un hermano suyo, llamado Andrés Mixcoatl, que usó de “ciertos encantamientos para llover y para granizar, y para apedrear y para lo contrario, para no llover y para echar a otra parte las nubes”.⁵¹ Sin embargo, tales casos parecen excepcionales en los procesos de Inquisición. El hecho no deja de sorprender. A poco más de quince años después de la Conquista, resulta difícil creer que no quedara nada de la relación precortesiana entre poder y magia. Se ofrecen dos explicaciones. En primer lugar, se puede pensar que los españoles no buscaron hechiceros entre los caciques, dado que, en su mentalidad y refiriéndose a la situación del Viejo Mundo, la hechicería estaba relacionada con personas marginales. En segundo lugar, al parecer los nobles trataron generalmente de ocultar sus facultades mágicas, con la notable excepción de los casos en que ellos las reivindicaron para organizar una resistencia en contra de los españoles.

Con el tiempo, esta situación no cambió. Muy al contrario. Un tratado sobre “supersticiones y costumbres gentílicas” redactado por un cura del arzobispado de México a principios del siglo XVII reporta varios casos de *nagualismo*, y un gran número de “encantamientos” destinados a curar enfermedades, enamorar a las mujeres, adivinar, sembrar, pescar o cazar, sin relacionarlos jamás con la nobleza indígena.⁵² La “hechicería” ahí documentada parece pertenecer al mundo campesino en sus actos cotidianos de subsistencia, o a la esfera doméstica.

Los investigadores que trataron la cuestión del poder indígena y de su evolución a lo largo del periodo colonial no evocan por lo general su relación con la magia. Aguirre Beltrán,⁵³ uno de los primeros en hablar de la historia del “gobierno indígena”, plantea el carácter sagrado de la función precortesiana de señor, *tecuhltli*, pero menciona sólo rápidamente “la secularización” de dicha función a raíz de la conquista española. Los historiadores siguientes se centraron sobre todo en la cuestión de la jerarquía interna a los gobiernos indígenas y la formación de la famoso “escala de cargos civiles y religiosos” muchas veces reportada por los antropólogos. Unas obras se destacan en una literatura muy amplia.⁵⁴

A falta de estudios apropiados a nuestro tema, realizamos una pesquisa en los archivos. El Fondo Criminal del Archivo General de la Nación (México) y el Archivo Judicial de Puebla contienen numerosos procesos contra “hechiceros”. Al leerlos, se da uno cuenta que muchos de ellos no se refieren a casos domésticos, sino políticos. Sin pretender presentar más que los resultados de una pesquisa superficial, podemos reconocer en los casos elegidos dos situaciones distintas:

⁵¹ Luis GONZALEZ OBREGON, *Proceso de indios...*, pág.57.

⁵² Hernando RUIZ DE ALARCON, *Tratado de las supersticiones...*

⁵³ Gonzalo AGUIRRE BELTRAN, *Formas de gobierno indígena*, Imprenta Universitaria, México, 1953; y *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1963.

⁵⁴ Pedro CARRASCO, “The civil-religious hierarchy in meso-American communities: pre-Spanish background and colonial development”, *American Anthropologist*, n°63 (1961), pp.483-497; John K. CHANCE y William B. TAYLOR, “Cofradías and Cargos...”.

a) Una reacción de los dirigentes de los pueblos en contra de unos hechiceros acusados de haber ejercido sus poderes contra los vecinos. Los casos que vamos a exponer demuestran que las comunidades indígenas atribuían a sus “gobiernos” un papel de control de los poderes mágicos.

Primer caso: 1774, Jurisdicción de Tlalmanalco, pueblo de María Asunción Meca (AGN Criminal 225-1).

Joseph de Santiago, indio viudo del pueblo de Meca, vecino de Santiago Cuautenco, fue acusado por haber hechizado a cuatro personas: Domingo Ramos, de Meca, que quedó ciego a causa de una hechicería; el hijo de Domingo Ramos, que murió después de una enfermedad de un año y medio provocado por el hechicero; Asencio de la Cruz, de Meca, compadre del hechicero que padeció mucho tiempo del pecho por culpa de aquel; la mujer de Gaspar de Santiago, alcalde anterior del pueblo de Santiago Cuautenco.

La queja fue presentada por Domingo Ramos ante el alcalde de su pueblo. Los otros dos hechizados (Asencio de la Cruz y Gaspar de Santiago) se presentaron en calidad de testigos.

La relación de ese caso de hechicería con el poder político aparece en dos momentos: en primer lugar, en el modo en que Gaspar de Santiago logró que el acusado, Joseph de Santiago, curara a su mujer que había hechizado. En efecto, Gaspar desempeñaba en aquel entonces (tres años antes, es decir, en 1771) la función de alcalde de Santiago Cuautenco. “A pura amenaza, hizo que (el hechicero) la sanó tan presto como fue el haver echo echar por la boca un animal bolador que le llaman jicote (o xicote) y quedó luego buena”. Sin duda, el alcalde aprovechó el poder político que tenía entonces para “amenazar” al hechicero y obtener que éste curara a su mujer.

Precisamente es una curación del mismo tipo la que Domingo Ramos, desesperado por su enfermedad y la muerte de su hijo, trató de obtener al presentar una queja ante el alcalde de su pueblo. Pensó que dicho alcalde iba a obligar al hechicero a que lo curara, como lo había hecho felizmente el alcalde con su mujer. La historia no dice si logró su deseo. Reporta sólo las palabras de un hijo del hechicero, al cual Domingo Ramos había “puesto las manos, pidiéndole por el Señor del Cerro (le) curara su padre; y (le) respondió (el hijo) que eso lo había de aber dicho antes que lo supiera la Justicia, pues haora no hai remedio”.

En esos dos momentos se suponía que un alcalde podía obligar al hechicero a que curara. Es decir, que aparece claramente que para los indígenas ese tipo de intervención formaba parte de sus prerrogativas. Para controlar la magia en su pueblo tenía la posibilidad de utilizar la fuerza que le otorgaba su posición en el mundo colonial.

Segundo caso: 1815, Jurisdicción de Cuautla Amilpas, pueblo de Guatzulco, (AGN Criminal 175 (5) 199-226).

El gobernador del pueblo de Guatzulco, Mariano Santiago, acompañado de “muchos viejos” se presentó ante el poder judicial de Cuautla Amilpas, pidiendo el castigo de nueve hechiceros “atados por los brazos”.

Por ser nueve los “hechiceros”, la historia es muy complicada e involucra a muchas personas. Al principio está el pleito de dos jóvenes por una mujer. Félix Alejo logró

casarse con ella, mientras Manuel Antonio fue rechazado. Varios años después enfermó la mujer, y Manuel Antonio fue culpado del hecho. Se había quejado, según se dijo, a su tío, Rafael Silberio, el cual contrató a un hechicero llamado Felipe Aguilar, y le pagó dos reales de plata y un jarro de pulque. Como esa historia corría en el pueblo, el gobernador indio junto con los viejos mandó traer a los tres “hechiceros” nombrados (el joven Manuel Antonio, su tío Rafael Silberio y Felipe Aguilar). Las autoridades del pueblo obligaron a los tres a que curaran a la mujer hechizada. Luego Felipe Aguilar mandó traer a varias personas para que curaran a la mujer: Asencio Antonio, Martín Santiago, Rafael Silberio. Luego citaron a otros dos hombres acusados de haber hechizado a un llamado José Camilo, en un fandango y a otra muchacha. Y por fin, el gobernador Mariano Santiago culpó a José Ignacio de haberle hechizado. Así, a partir de una queja sencilla, se armó un pleito importante, añadiéndose muchas quejas y muchos supuestos hechiceros.

A las autoridades indígenas les correspondía obligar a los hechiceros a que curaran los enfermos. Los medios eran los que les otorgaba la ley: azotes, cuerda y cepo. “Habiéndoles traído para que confesaran, los colgaron ... que en esta operación gastaron todo el día domingo hasta las nueve de la noche, que se retiraron a sus casas trallendo al sepo a cinco de los curanderos, y cuatro le dejaron a la enferma”. En varios lugares del expediente afirman que estos actos son legítimos: “Preguntado (el gobernador) qué facultad tenía para imponer semejantes castigos y más por un delito qual es el que se les atribuye a los individuos, dixo que lo hizo porque un número considerable de sus repúblicas se lo pidieron, adoloridos de que estos hombres estaban matando y enfermando al que les parecía”. Félix Alejo explicó que por su parte “trató de que el gobernador compeliere a Manuel Antonio a que la curara (a su mujer)”. Los viejos y el común mandaron decir que “hay cuatro enfermos fuera de los que han muerto ... despues de dejar tan gastados a los ynfelices deudos viudos”, sin contar la enferma “hasta que Dios quiso que lo supiera los que la tenían en la presente espera que se halla”.

Finalmente, aparte de esa relación entre poder político y control de la hechicería que queda ya bien documentada, encontramos un dato que sugiere la existencia de otro tipo de relación. Un testigo aseguró que uno de los hechiceros había hechizado al gobernador del pueblo, Mariano Santiago. “Podía haver dañado José Ignacio al gobernador Mariano Santiago porque savía le tenía muy agraviado desde que lo tubo preso por no querer hir a trabajar a Tenango”. Así se puede uno preguntar si el puesto de gobernador no era bastante peligroso, porque requería que su encargado aplicara la ley (aquí mandar a un hombre a trabajar a Tenango) y el castigo (la cárcel), lo que podía atraerle enemistades y hechicerías.

La relación entre poder y magia se desprende de otros casos que, sin embargo, corresponden a una situación distinta.

b) Una reacción colectiva encabezada por los dirigentes de los pueblos en contra de unos hechiceros que se supone perjudican a la comunidad.

El ejemplo presentado será el de una serie de asesinatos ejecutados en 1833 y 1834, en el Partido de Tlapa, con motivo de una epidemia de cólera (Archivo Judicial de Puebla, rollo 10, microfilm del Museo Nacional de Antropología). Cada uno de los pueblos indígenas de la jurisdicción fue el teatro de la escena siguiente: el alcalde y el

común (es decir todos los hombres del pueblo) se reunieron en la casa comunal y decidieron matar a las personas acusadas de “introducir” el cólera en su pueblo. La lista de los procesos fue inaugurada el 1 de octubre de 1833 con una acusación “contra el alcalde del pueblo de Coapala y pasados” (es decir los viejos), por haber “reunido a los del pueblo y mandado fusilar” un mes antes, a fines de septiembre, a Agustín Juan, “a quién suponían que metía en el pueblo la epidemia de cólera”. Sigue una lista de trece pueblos donde se habían producido los mismos acontecimientos el mismo año: Petlacala (“por haber matado en tumulto a Diego Juan por brujo”); Zapotitlan (“por haber tumultuariamente quitado la vida a Agustina María por suponerle el crimen de ser ella la que metió la enfermedad de cólera”); Ostocingo; Xalpatlahuac; Aquilpa; Petlacala; Tepetlapa; Xalatzala; Quauchimalco; Pochula. Otros pueblos habían matado a varias personas: Totolapa (ocho hombres); Tlaquetzalapa (tres hombres); Chiepetepec (una mujer y dos hombres).

Los asesinados fueron unos “hechiceros, nagueles” acusados, como queda dicho, de haber introducido la enfermedad en su pueblo. Los asesinos fueron el “común” encabezado por sus autoridades legales (los alcaldes) y consuetudinarias (los viejos que desempeñaron antes el mismo cargo de alcalde, también llamados “pasados” o “principales”). Ellos convocaron una junta de todos los hombres del pueblo, la cual tomó la decisión de fusilar a los “brujos”, lo que se llevó a cabo inmediatamente.

Este caso demuestra la persistencia, en el siglo XIX, de una función sagrada de defensa de la comunidad totalmente ligada al ejercicio del poder político. De hecho, para los indígenas no cabía la menor duda de que una de las tareas de sus dirigentes fuera el proteger a la colectividad contra las agresiones mágicas. En cambio, las autoridades del partido hablaron de “tumulto” para hacer resaltar el carácter ilegal de los actos de los alcaldes indígenas. Coexistían pues dos concepciones del poder: la del gobierno central, según la cual los alcaldes debían aplicar el Código civil, y la de los indígenas. Esta última recordaba las concepciones propias del reino precortesiano de Texcoco, el cual, como queda dicho arriba, encargaba un consejo especial el condenar y ejecutar a los “que habían ejercido su magia o hechicería en contra de una ciudad”.⁵⁵ Se puede pensar, por lo tanto, que el control del uso de la magia fue siempre una prerrogativa esencial del poder indígena.

CONCLUSION

Al terminar este breve análisis preliminar, nos damos cuenta de que existen ciertas diferencias entre mayas y nahuas, que probablemente son el resultado de dos factores: la mayor complejidad de la organización política de los nahuas del centro de México y la notoria importancia de la magia en los asuntos guerreros entre los mayas. Sea como fuere, los datos indican que, tanto para las sociedades nahuas como para las mayas, hubo cierta continuidad entre las concepciones políticas prehispánicas (en particular el “nagualismo”) y lo que los españoles calificaban de prácticas de hechicería en los pue-

⁵⁵ Jerome A. OFFNER, *Law and politics...*, pp.148-149.

blos de indios durante la colonia. Esta hipótesis, aunque requiere todavía trabajo de documentación y análisis, tanto etnohistórico como etnológico, debería ayudar a entender mejor las dinámicas políticas pasadas y aun actuales de los pueblos mayas y nahuas, y quizás, en general, mesoamericanos.

Sin embargo, quedaría por resolver (entre otras) la pregunta de índole historiográfica que planteamos al inicio: ¿qué número de casos de hechicería “política” se registraron en comparación con los casos de hechicería “doméstica”? Es asombrosa la poca cantidad de casos políticos que se encuentran en el archivo. Sorprende también el hecho que la documentación en general (procesos, crónicas, cartas eclesíásticas, reportes etnográficos...) nos presenta en general casos de magia política maléfica. Millones y Salomon⁵⁶ han observado el mismo fenómeno en las sociedades indígenas de los Andes y de sus cercanías selváticas. Salomon⁵⁷ piensa que, por lo general, las autoridades de los pueblos indígenas procuraban evitar la intervención española en sus asuntos internos, y sólo lo harían en caso de crisis grave, cuando ellas, o la comunidad o parte de ella, habían agotado todos los medios de control y defensa frente a los detentadores abusivos de poderes mágicos. Esta hipótesis merecería ser investigada en Mesoamérica: ella podría explicar la poca cantidad de casos registrados y lo recurrente de la magia maléfica en los reportes. En cambio, la gran mayoría de situaciones en que prevalecía un control equilibrado entre poderes “normales” y mágicos habría quedado oculta.

Este sesgo de las fuentes no ha ayudado a que se entienda correctamente el verdadero significado político del *nagualismo* y de otros componentes relacionados con el *chamanismo* mesoamericano. Ha reforzado sin duda los prejuicios occidentales sobre el carácter socialmente marginal y nefasto de la hechicería o brujería (con excepción de las prácticas de los curanderos). Además, la formidable complejidad de las evoluciones históricas propias de los pueblos mayas y nahuas desde el siglo XVI no ha facilitado la pesquisa.

Hemos intentado abrir un camino para la investigación al afirmar que, en las concepciones políticas de los mayas y nahuas, nunca desapareció lo sagrado. Esto determinó (y quizás sigue determinando en ciertas condiciones) una práctica mágica basada en el ejercicio de poderes sobrenaturales normalmente benéficos para la comunidad, es decir una magia más política que doméstica, más colectiva que individual, central y no marginal, expresión no de debilidad sino de fuerza. 

⁵⁶ Luis MILLONES SANTA GADEA, “Los ganados del señor: mecanismos de poder en las comunidades andinas, siglos XVIII y XIX”, *América Indígena*, vol.39/nº1 (Enero-Marzo 1979), pp.107-145; y Frank SALOMON, “Shamanism and politics...”.

⁵⁷ Frank SALOMON, “Shamanism and politics...”, pág.426.