

CUARENTA CLASES DE MAGOS DEL MUNDO NÁHUATL

Por ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

Fue la magia en el mundo náhuatl, como en muchas culturas de la antigüedad, una institución de primer orden en la vida del pueblo. Su complejidad provocó el surgimiento de personajes especializados en muy diversos procedimientos sobrenaturales, de los que intento hacer una clasificación en ésta que es un poco más que una enumeración de magos.

Han sido, pues, mis propósitos, enunciar los nombres con que eran conocidos, dar una versión al castellano del significado de esos nombres y mencionar, a muy grandes rasgos, los procedimientos mágicos. Algunos han merecido una atención especial por su importancia; otros quedan reducidos a la simple mención por falta de fuentes. Todos pertenecen a la época prehispánica, a pesar de que los autores consultados hacen muchas veces referencias a los magos indígenas posteriores a la conquista, pero cuyas actividades son todavía una prolongación cultural del mundo que se extinguía —y aún se encuentra en una agonía que ya pasa de cuatro siglos— en el complejo y dramático nacimiento de la cultura mestiza.

No son las cuarenta clases enunciadas de magos la totalidad de las que ofrecen las fuentes; pero sí las más importantes. La lista de los *titici* o curanderos, por ejemplo, pudiera prolongarse en modo notable. Por otra parte, no existía en la vida cotidiana una separación tajante entre unos y otros. Los nombres corresponden al tipo de actividad, no a las funciones que en forma limitada ejercía una persona. Un *nahualli* podía ser *tlacatecōtl* si utilizaba sus poderes en perjuicio de sus semejantes, o un lector de libros sagrados, o un dominador de las nubes de granizo, o un curandero, o todo esto al mismo tiempo. Más aún, era normal que ciertos hombres de personalidad sobrenatural tuvieran varias funciones sociales.

Dedico una sección final a los pseudomagos. Muy lejos están de ser personajes que realizaran actividades mágicas; pero he preferido darles un lugar porque los informantes nahuas los incluyeron en sus listas. No obstante, no entran en la enumeración progresiva de los magos verdaderos.

I. LOS TLATLACATECOLO

En las leyes dictadas por Nezahualcóyotl de Tezcoco¹ y en las descripciones que se hacen de la suerte que tocaba a los hombres por el día de su nacimiento² se puede encontrar una división entre quienes hacían uso de la magia en beneficio de la comunidad y quienes, con una pasión verdaderamente destructiva, se dedicaban a las artes sobrenaturales en perjuicio de la sociedad. Sus procedimientos y poderes, en principio, podían ser comunes, ya que entre los magos maléficos existían nahuales, lectores de los libros de los destinos, hombres que tenían facultades de dominio sobre los meteoros y otros tipos de acción mágica. Pero, como es natural, la orientación hacia fines antisociales creó medios utilizados exclusivamente por los *tlatlacatecolo*, esto es, por los que practicaban la magia en perjuicio de los hombres.

El nombre genérico con que más frecuentemente se designa a estos hombres es éste precisamente de *tlacatecólōtl*, que a la letra se ha traducido como “hombre-búho”. Independientemente de que el búho era para los nahuas un animal ligado a la idea de lo funesto y que se le consideraba emisario del Mictlan o Región de los Muertos, existe en la etimología de su nombre el verbo *coloa*, “perjudicar, dañar”, que unido al prefijo de persona indefinida —*te*— da una significación bastante precisa de la naturaleza del búho y del *tlacatecólōtl*: ambos se caracterizan por su labor de dañar a la gente, con lo que no queda tan lejana la versión de fray Bartolomé de las Casas: “hombre nocturno, que anda de noche gimiendo y espantando; hombre nocturno espantoso, hombre enemigo”.³ Otros nombres genéricos insisten en esta naturaleza; el *tlacatecólōtl* recibe también los apelativos de *teipitzani*, “el que sopla [maleficios] sobre la gente”; *texoxani*, “el que hechiza a la gente”, aunque también puede traducirse como “el que envía granos a la gente”; *tetlachibiuiani*, “el que embruja

¹ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas de* _____, publicadas y anotadas por Alfredo Chavero, prólogo de J. Ignacio Dávila Garibí, 2 vols., México, Editora Nacional, S. A., 1952, vol. I, pp. 238-239, y vol. II, p. 189.

² Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, preparación, numeración, anotaciones y apéndices de Ángel Ma. Garibay K., 4 vols., México, Editorial Porrúa, S. A., 1956, ils. [Biblioteca Porrúa, 8-11], vol. I, p. 335, y Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de los indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en Jacinto de la Serna *et al.*, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 vols., v. II, p. 39-368, México, Editorial Fuente Cultural, 1953, pp. 167-168.

³ Fray Bartolomé de las Casas, *Los indios de México y Nueva España, Antología [de la Apologética Historia Sumaria]*, edición, prólogo, apéndices y notas de Edmundo O’Gorman, colaboración de Jorge Alberto Manrique, México, Editorial Porrúa, S. A., 1966, xxxiv-228 pp. [“Sepan cuantos. . .”, 57], p. 79.

a la gente"; *tepoloani*, "el que pierde a la gente"; *tecbuilotlatiani*, "el que causa cierto maleficio a la gente", sin que pueda precisarse cuál, por más que la etimología indique acción de quemar o de enterrar; *texixicoani*, "el que hace agravio a la gente"; *tlachibuale*, "el poseedor de maleficios"; *xochibua*, "el dueño de embrujos"; *tetlapololti*, "el turbador de la gente"; *tecocoliani*, "el que daña a la gente" o "el que enferma a la gente"; *te-pabmictiani*, "el que mata a la gente con veneno"; *te-pabitiani*, "el envenenador de la gente", y otros varios, mientras que sus acciones son "invocar maleficios sobrenaturales a la gente" (*tetlateonochili*); "atontar a la gente (*te-pupxacuahua*)"; "hacer girar el corazón de la gente" (*teyolmalacachoa*); "trastocar el rostro de la gente" (*teixcuepani*)⁴ y muchos más con igual significado dañino.

Dos formas son las indicadas como origen de los poderes de los *tlatlacatecolo*: la primera es el nacimiento bajo el signo propicio, *Ce Ehécatl* o *Ce Quiáhuilitl*;⁵ la segunda, un aprendizaje de las malas artes, ya que se habla de pueblos enteros de brujos y de que en algunos de ellos existe un fundador famoso por sus conocimientos mágicos.⁶

Una tercera forma puede suponerse, aunque no es del todo clara. No en el caso de los *tlatlacatecolo*, sino en el de los curanderos, un defecto físico, adquirido después del nacimiento o antes de él, da a ciertas personas un poder sobrenatural,⁷ indudablemente por quedar bajo la protección de Xólotl, divinidad de las transformaciones, de los brujos y de los monstruos.

El concepto de una predestinación, de la acción de una fuerza sobrenatural que determine la suerte de los hombres antes de su nacimiento, puede parecer a primera vista ajena al pensamiento de los pueblos nahuas, ya que es constante la idea de que el hombre se encuentra sujeto a la influencia adquirida del signo en el que le toca nacer, y que aun es posible evadir esta influencia difiriendo por unos días la ceremonia del ofrecimiento de la criatura al agua. Este ardid, que cambia oficialmente los efectos mágicos de la fecha del nacimiento, puede hacer suponer que las fuerzas determinantes del destino inician su actividad desde que el niño es recibido por los dioses en la ceremonia, verdadera conexión del ser humano con el transcurso temporal. Pero el hecho de que los curanderos

⁴ La paleografía ha sido tomada del *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, 11 vols., Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and The University of Utah, 1950-1963, ils., vol. iv-v, p. 101, y vol. x, p. 31-32.

⁵ *Ibid.*, vol. iv-v, p. 41 y 101.

⁶ Véase el caso de Malinalxóchitl, fundadora de Malinalco, en *Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*, examen de la obra y anexo de cronología mexicana por Manuel Orozco y Berra, México, Editorial Leyenda, S. A., 1944, 308 pp., p. 26.

⁷ J. de la Serna, *op. cit.*, p. 241.

lo sean por defectos corporales innatos y de que los *tlatlacatecolo* manifiesten sus futuros poderes antes del nacimiento, desapareciendo y apareciendo cuatro veces en el seno materno,⁸ son razones suficientes para hacer suponer la predestinación, independientemente del día del nacimiento y de la fecha en que el niño es ofrecido al agua. El *tlatatecólōtl* que recibe su poder de fuerzas sobrenaturales, por consiguiente adquiere su virtud no sólo por la fecha calendárica de su nacimiento, sino por una influencia prenatal.

Es natural que, con estos poderes de origen, desde muy pequeño el *tlatatecólōtl* diese muestras de su naturaleza, principalmente al decirse "concedor del reino de los muertos, concedor del cielo",⁹ esto es, de todos los secretos, y tal vez al convertirse desde niño en fiera, en coyote, en lechuza, en mochuelo y en búho.¹⁰ Sus facultades se ligaban al transcurso temporal de las influencias sobrenaturales, ya que ejercía su acción maléfica sobre las víctimas en días determinados, principalmente en los que tenían por numeral el 9.¹¹ Por otra parte, perdía sus facultades si salía de él su *tonalli*, su destino, la liga con los poderes de los días, al abrirse en su cuerpo una comunicación al exterior en el sitio donde esta liga residía. Sahagún nos dice que, al ser capturado uno de estos malhechores, se le cortaban los cabellos de la coronilla, con lo que se veía desposeído de su fuerza y moría poco después.¹²

Pese a sus poderes, los brujos maléficos no tenían una vida dichosa ni desahogada. Eran pobres, infelices, hombres sin paz y sin un verdadero hogar, y terminaban generalmente sus días ajusticiados por el pueblo. Miserables, vivían de contratarse para hacer daños,¹³ mientras que los brujos dedicados a beneficiar al pueblo llegaban a ricos aún después de la conquista.¹⁴

Tlatlacatecolo son los trece primeros magos de esta lista.

1. *Tēpan mizoni*. El nombre significa "el que se sangra sobre la gente".

⁸ Ángel Ma. Garibay K., "Paralipómenos de Sahagún" [segundo estudio], *Tlalocan, a Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico*, vol. II, núm. 2, 1946, pp. 167-174 [tercer estudio], vol. II, núm. 3, 1947, pp. 235-254, vol. II, núm. 3, p. 167.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Florentine Codex, op. cit.*, vol. X, p. 32.

¹¹ *Ibid.*, vol. IV-V, p. 101.

¹² *Op. cit.*, vol. I, p. 335.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Véase el caso de Martín Luna, por ejemplo, en Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629*, en Jacinto de la Serna et al., *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 vols., vol. II, p. 17-180, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953-1954, p. 165.

Los textos dicen que ejecutaba su acción cuando deseaba la muerte de alguno.¹⁵ No puede saberse, dada la brevedad de los textos, si siempre hacía que su maléfica sangre cayera sobre la persona odiada o sobre su efigie, aunque se menciona que aprovechaba la ocasión de encontrarse en el camino con su víctima. Su poder alcanzaba a las cosas, que se dañaban y perecían al contacto de su sangre.

2. *El que ve fijamente las cosas.* No aparece su nombre en náhuatl, aunque puede dársele el de *ilatztini*. Su procedimiento era similar al del anterior: si deseaba que las cosas perecieran, las miraba fijamente.¹⁶

3. *El que toca las cosas.* Tampoco aparece su nombre, pero puede llamársele *tlamatocani*. Al poner su mano sobre algún bien que le causaba molestia, éste se perdía.¹⁷

4. *El que pinta las paredes de las casas.* No aparece su nombre, que sería *caltechtlatlacuiloani*. El efecto de su acción era la muerte del dueño de la casa.¹⁸ Posiblemente la pintura era su propia sangre. En cuanto a los dibujos que hacía, el *Códice Carolino* vagamente parece afirmar que eran rayas.¹⁹

5. *Tetlepanquetzqui.* "El que prepara el fuego para la gente" es su significado etimológico. Dos procedimientos diferentes son los registrados. El primero supone posterior al contacto físico entre el objeto en el que se ejerce la acción mágica y la persona a la que se trata de dañar, mientras que el segundo es inverso. Los informantes indígenas de Sahagún describen aquél en la siguiente forma: el brujo adorna un palo con el papel mortuorio y le ofrece alimentos funerarios durante cuatro noches seguidas, que terminan con la incineración de la efigie de difunto. A la mañana siguiente convida a las personas a las que quiere matar, dándoles la comida que ofreció al palo amortajado, y pronuncia, tal vez en secreto, las palabras de deseo: "¡Que mueran pronto!" —*¡Ma iciubca miquican!*—, con la creencia de que la liga entre los alimentos y las personas físicas provocará en un futuro inmediato un ritual mortuorio real.²⁰

El segundo procedimiento es más sencillo: corta el brujo cabellos de la persona a la que desea matar y los quema, representando en esta forma la deseada incineración del cadáver de su enemigo.²¹

Tal vez en este apartado deba incluirse el llamado *tecbuilotlatiani*, nombre que más arriba se dio como genérico de los *tlatlacatecolo*, y que quizá acepte la versión de "el que excita la cremación de la gente".

¹⁵ A. M. Garibay K., "Paralipómenos. . .", *op. cit.*, vol. II, núm. 2, pp. 169-170.

¹⁶ *Ibid.*, vol. II, núm. 2, p. 169.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, vol. II, núm. 2, p. 170.

¹⁹ "Códice Carolino", presentación de Ángel María Garibay K., *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, 1967, núm. 20.

²⁰ A. M. Garibay K., "Paralipómenos. . .", vol. II, núm. 2, p. 169.

²¹ "Códice Carolino", *op. cit.*, núm. 24.

6. *Teyollocuani, tecotzcuani*. La traducción de estos términos es "el que come los corazones de la gente" y "el que come las pantorrillas de la gente". Ruiz de Alarcón da como sinónimos *texoxqui* y *tetlachibuiani*,²² "el que hechiza a la gente" y "el que embruja a la gente". Los dos primeros parecen referirse a metáforas. El primero indicaría una acción de perturbación de las facultades mentales de la víctima, mientras que el segundo aludiría a un mal posiblemente muscular.

Sólo un procedimiento se ha encontrado, posterior a la conquista: ciertos hechiceros enterraron en una ermita del pueblo de Coyuca unas cenizas que habían recibido de unos búhos, y con su acción se produjo una terrible enfermedad que mató rápidamente a quienes fueron a rezar a aquel lugar.²³

Los informantes de Sahagún señalan que esta brujería era hecha tanto con el fin de matar a los enemigos como con el de apoderarse de sus bienes, ya que los enfermos tenían que recurrir a los *tecotzcuanime* que los habían dañado a fin de que les devolviesen la salud, a cambio, claro está, de fuertes pagos.²⁴

Parece ser que en los tiempos prehispánicos algunos *teyollocuanime* tenían protección oficial, pues se cita que Maxtla, señor de Azcapotzalco, tenía algunos brujos de esta clase a su servicio.²⁵

7. *Mometzcopinqui*. El nombre es oscuro. Serna traduce "a la que se arrancaron las piernas";²⁶ Garibay K., "que se da golpes en las piernas";²⁷ Key y Ritchie dan al verbo *metzcopina* el significado de "desarticularse los huesos de los pies",²⁸ y etimológicamente la versión es "el que se saca molde de sus piernas". Por otra parte, el *Códice Florentino* parece indicar que la acción a que se refiere el nombre es propia de las mujeres;²⁹ pero no la describe, aunque señala a las mujeres que la practicaban entre las perjudiciales, y el poder lo relaciona con el nacimiento bajo

²² H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 27.

²³ *Ibid.*

²⁴ A. M. Garibay K., "Paralipómenos. . .", vol. II, núm. 2, p. 168.

²⁵ Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, paleografía, traducción del náhuatl e introducción por Silvia Rendón, prefacio de Ángel Ma. Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 367 pp. [Biblioteca Americana, Serie de Literatura Indígena], p. 96.

²⁶ *Op. cit.*, p. 169.

²⁷ Ángel Ma. Garibay K., "Vocabulario de las palabras y frases en lengua náhuatl que usa Sahagún en su obra", en B. de Sahagún, *op. cit.*, vol. IV, pp. 315-374, p. 334.

²⁸ Harold Key y Mary Ritchie, *Vocabulario mejicano de la Sierra de Zacapoaxtla, Puebla*, México, Instituto Lingüístico de Verano y Dirección General de Asuntos Indígenas, 1953, citado por Ch. Dibble y J. O. Anderson, *Florentine Codex*, *op. cit.*, vol. IV-V, p. 101.

²⁹ *Op. cit.*, vol. IV-V, p. 101.

los signos *Ce Ehécatl* y *Ce Quiáhuatl*.³⁰ Otro nombre que se da, y cuyo significado es el mismo, es el de *mometzcoþiniani*.

8. *Tlabuipuchtli*. Su significado es "el sahumador luminoso." Fray Juan Bautista lo define como brujo que andaba de noche por las montañas echando fuego por la boca para espantar a sus enemigos, que enloquecían o morían a consecuencias del susto.³¹ Torquemada lo incluye entre los nahuales, que tenían propiedad de convertirse no sólo en animales, sino en fuegos.³² Por su parte, el autor del *Códice Carolino*, más racional, no cree en su existencia y estima que tales brujos no eran sino luciérnagas.³³

9. *Nonotzale, þixe, teyolþachoani*. La versión de estos nombres es "el poseedor de conjuros", "el dueño del depósito", "el opresor del corazón de la gente", aunque poca relación tienen con las actividades de esta clase de brujo, y aparecen descripciones que se refieren a otros magos. Sahagún nos dice que eran los *nonotzaleque* asesinos a sueldo, ataviados con la piel del ocelote.³⁴ La descripción de sus informantes da a entender una acción mágica no usada en contra de los enemigos, sino sobre ellos mismos con el fin de adquirir valor:

In nonotzaleque quitquitinemi [in ocelotl] in yehuayo.	Los poseedores de conjuros andan portando la piel [del ocelote].
Yehuatl in ixcuacehua, ihuan in yelpanehua, ihuan in icuitlapil, ihuan iiztli, ihuan iyollo, ihuan in icoatlan, ihuan iyacatzol.	Ésta, la piel de su frente, y la piel de su pecho, y su cola, y sus uñas, y su corazón y sus colmillos, y la parte donde se hiende la nariz. ³⁵
Quil ic ihiyohuatiniemi;	Dizque con esto andan soportando dificultades;
quil ic tlaixmauhcia quil ic imacaxo.	dizque con esto amedrentan; dizque con esto son temidos.
Ic acan ixmahui, ca nel payotiniemi.	Así, a nadie temen, que en verdad están provistos del remedio.

³⁰ *Ibid.*, vol. iv-v, pp. 43 y 101.

³¹ Fray Juan Bautista, *Algunas abusiones antiguas*, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., pp. 141-152, México, Editorial Porrúa, S. A., 1965, 162 pp., ["Sepan cuantos..."], 37], p. 151.

³² Fray Juan de Torquemada, *Los veinte i un Libros Rituales i Monarchía Indiana, con el origen y guerras, de los Indios Occidentales, de sus Poblaciones, Descubrimiento, Conquista, Conuersión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, 3ª ed., 3 vols., México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1943-1944, t. II, p. 83.

³³ "Códice Carolino", *op. cit.*, núm. 20.

³⁴ *Op. cit.*, vol. III, p. 222.

³⁵ Sahagún traduce hocico. Ha de entenderse sólo el labio superior, el hendido.

Yehuantin in intoca nonotzaleque pixeque, teyolpachoani. ³⁶	El nombre de éstos es "poseedores de conjuros", "dueños de lo guardado", "opresores del corazón de la gente". ³⁷
---	--

10. *Temacpalitoti, momacpalitoti, tepopotza cuabuique*. Los significados de estos nombres son "el que hace danzar a la gente en la palma de la mano", "el que danza con la palma de la mano" y, con reservas, "el que tiene el madero que ha sido muy compuesto como persona", pues el último término se refiere a la imagen que estos brujos hacían de Quetzalcóatl antes de iniciar sus actividades mágicas. Con esta imagen y con el brazo de una mujer muerta de parto, iban a la casa de sus víctimas, las dormían con procedimientos mágicos, robaban sus pertenencias, violaban a las mujeres y cenaban tranquilamente en el mismo lugar del crimen.³⁸

11. *Moyobualitoani*. Este nombre corresponde a una deidad, Xipe Tótec, y su significado es "el que se acomode en la noche", en un sentido francamente erótico. El hecho de que este nombre se den los *temacpalitotique* en sus conjuros,³⁹ puede ser señal de que sean los mismos brujos señalados en el apartado anterior. El *Códice Carolino* los menciona como brujos que atacan sexualmente a sus víctimas, que pueden ser tanto mujeres como hombres.⁴⁰

12. *Cibuanotzqui, xochibua, cibuatlatole*. Los nombres pueden traducirse como "el que llama a la mujer", "el que posee embrujos para seducir", "el dueño de palabras para la mujer". Es, posiblemente, una variedad del *moyobualitoani*. El medio utilizado, como sus nombres lo indican, es el conjuro, y en él se invocan a Tlazoltéotl y a Xochiquétzal,⁴¹ divinidades del amor.

13. *El que trueca sentimientos*. No se encuentra su nombre en náhuatl. El que atentara contra la voluntad de las personas hace considerarlo *tlacatecólol*. El procedimiento mágico hacía necesarios ciertos granos de maíz que algunas veces nacen en la base de la mazorca, y que tienen como características "las puntillas contrarias al nacimiento".⁴² Con ellos

³⁶ *Florentine Codex, op. cit.*, vol. XI, p. 3.

³⁷ He traducido en plural, aunque la última palabra aparece en el texto en singular.

³⁸ Para una descripción más extensa véase Alfredo López Austin, "Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VI, pp. 97-118, 1966.

³⁹ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁰ *Op. cit.*, núm. 70.

⁴¹ J. de la Serna, *op. cit.*, p. 269.

⁴² H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 108.

se preparaba una bebida que, unida a los conjuros, producía un cambio de sentimientos, de odio a amor y de amor a odio.⁴³

II. LOS HOMBRES CON PERSONALIDAD SOBRENATURAL

Dos son los magos que se incluyen en esta sección. El primero, que ya anteriormente se ha mencionado, es el *nabualli*, el que tiene poder para transformarse en otro ser, y cuya labor en la comunidad puede ser tanto benéfica como maléfica. El segundo es el hombre que adquiere poderes de alguna divinidad —sin que se mencione el procedimiento— y dedica su vida a representarla.

14. *Nabualli*. Ya Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna consideraron arduo problema encontrar la etimología del nombre de esta clase de magos. Ambos hacen derivar el sustantivo *nabualli* del verbo *nabualtia*, que tiene el significado de “escondarse, ocultarse”,⁴⁴ aunque el primero de los autores agrega su opinión acerca de la posibilidad de que el término provenga de una raíz que signifique mandar o hablar con imperio. Garibay K. considera que la etimología es problemática, y propone tres orígenes posibles: a) de *nabui*, “cuatro”, número de alto valor simbólico en el mundo náhuatl y que pudiera dar un sentido de tramposo o de cuádruple personalidad; b) de *nabuali*, *nabuala*, verbo arcaico con significación general de “engañar, disimular”, aunque apunta la posibilidad de considerar este verbo ya como primitivo, ya como derivado del sustantivo *nabualli*; c) de un mayismo, derivado de la raíz mayaquiché *na*, *nao*, *naua*, que significa “sabiduría, ciencia, magia”.⁴⁵

La opinión de Ruiz de Alarcón y Serna es insostenible. *Nabualtia* es un verbo formado por el sustantivo *nabualli* y el sufijo efectivo —*tia*; su significado original es “actuar como *nabualli*”, y por extensión “escondarse, ocultarse”. Posible y lógica parece la primera de las proposiciones de Garibay K.; pero es lamentable que no se tengan por lo pronto mayores elementos de juicio. Su segunda proposición, como él mismo reconoce y de acuerdo con los ejemplos que proporciona, es más débil, puesto que la composición de los verbos *nabualcaqui*, *nabualcuilia* y *nabuallachía* que cita, puede ser del sustantivo *nabualli* y los verbos particulares, sin que haya necesidad de recurrir a un supuesto verbo arcaico *nabuali* o *nabuala* que no consigna el *Vocabulario* de Molina.⁴⁶ La tercera proposición, que habla de un origen maya-quiché de la palabra,

⁴³ J. de la Serna, *op. cit.*, p. 269.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 203 y H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁵ A. M. Garibay K., “Paralipómenos...”, *op. cit.*, vol. II, núm. 2, p. 171.

⁴⁶ Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944, XIV p.-122 f.-4 p.-163 f. [Colección de Incunables Americanos. Siglo XVI, IV]

tropieza con dos dificultades: la primera es la adopción de la palabra *nabualli* —en su nahuatlismo *nagual* y con significado de *tona*— en las actuales lenguas mayanses; la segunda es la existencia de la voz *huay* —femenino *xuay*—⁴⁷ para designar lo que propiamente debe entenderse en náhuatl por *nabualli*. Sin embargo, la proposición no es del todo descartable.

A estas proposiciones puede agregarse una más. Las radicales *ebua*, *abua* parecen indicar, afectadas por prefijos posesivos, una relación de unión, revestimiento, contorno, superficie, vestidura. Véase por ejemplo las palabras *nábuac*, “junto a mí”, o como sufijo, “cerca, alrededor”; *yebua*, “hace poco tiempo”; *yabualoa*, “rodear”; *ébuatl*, “piel, cuero, cáscara”; *nabuatequi*, “abrazar”, y la palabra *nábual* del náhuatl hablado actualmente en Tlaxcala, que significa “gabán, capa”.⁴⁸ Si esta proposición fuese valedera, *nabualli* significaría “lo que es mi vestidura”, “lo que es mi ropaje”, “lo que tengo en mi superficie, en mi piel o a mi alrededor”. Y si esta palabra es, desde su origen, usada para designar la relación mágica de transformación de un hombre en otro ser, es lógico que de ella deriven todos los verbos compuestos con la radical *nabual*—, que les da matices de disimulo, cautela, secreto, malicia, engaño, asechanza, mote, fingimiento, nigromancia, trampa y cifra.

Nabualli es el que tiene poder para transformarse en otro ser. Conocida es ya esta facultad cuando trata de dioses, que adquieren figuras humanas y animales.⁴⁹ Los hombres pueden convertirse en fieras —los *tecuannabualtin* de los que habla el *Códice Carolino*—⁵⁰ tales como leones, tigres, cáimanes; en perros, comadreja, zorrillos, murciélagos, búhos, lechuzas, pavos, serpientes;⁵¹ en fuego, como arriba se vio, y aun pueden desaparecer completamente para evitar el peligro.⁵² Un solo brujo puede convertirse en diversos animales, de lo que es ejemplo clarísimo el caso de Tzutzumatzin, *tlatoani* de Coyohuacan, y una vez transfigurado puede seguir cambiando de formas.⁵³

⁴⁷ Comunicación del profesor Moisés Romero.

⁴⁸ William Bright, “Un vocabulario náhuatl del Estado de Tlaxcala”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, 1967, v. *gabán*.

⁴⁹ Véanse, por ejemplo, las transformaciones de Tezcatlipoca, Quetzalcóatl, Itzpápatl, en *Historia de México*, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., pp. 91-120, México, Editorial Porrúa, S. A., 1965, 162 pp. [“Sepan cuantos...” 37], pp. 109, 112, 115.

⁵⁰ *Op. cit.*, núm. 20.

⁵¹ Fray Juan Bautista, *op. cit.*, p. 152; J. de la Serna, *op. cit.*, pp. 81 y 204, etcétera.

⁵² Fray Diego de Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*, publicada por José F. Ramírez, 2 vols. y un atlas, México, Editora Nacional, S. A., 1951-1952, vol. I, pp. 528-529.

⁵³ Fray Juan Bautista, *op. cit.*, p. 152.

La presencia de estos seres es constante en el pensamiento antiguo, puesto que se espera encontrarlos a cada paso. Si el penitente se topa con animales en el camino, debe de inmediato meterles la mano en el hocico para conocer su naturaleza; cuando tienen hocicos babosos, son deidades del monte que no le desean mal alguno; cuando tienen grandes hileras de dientes, el penitente debe matarlos, pues son nahuales que quieren perjudicarlo.⁵⁴ Todavía más, si el animal es una serpiente de las llamadas *metlapilcóatl*, el viajero sabe con toda seguridad que no es un animal, puesto que como animal no existe; es un brujo transformado en serpiente.⁵⁵

Surge el problema de saber si todos los *nanabualtin* pueden transformarse en toda clase de seres o si hay distinción entre buenos y malos, entre nobles y plebeyos. Algunos textos parecen indicar que los *tlacatecolo* son los que adoptan figuras de búhos, lechuzas, fuego; pero nada hay suficiente para deducir sin lugar a dudas que sus posibilidades o las de los buenos *nanabualtin* estén limitadas. La distinción que hacen los informantes indígenas de Sahagún se refiere únicamente a su conducta:

In nahualli tlamatini, nonotzale,
piale, acemelle,

ixtilli, imacaxtli,
aquequelli, axictli,

aixcoehualiztli.

In cualli nahualli tlapiani, tlayollotl;

tlapixqui, itzqui.

Itztica, tlapia, tlapalehuia.

Ayac quen quichihua.

Intlahueliloc nahualli tlachihuale, te-
tlachihuiani.

Xuchihua, teyolmalacacho,

teixcuepa, tetlanonochilia,

texoxa, tetlachihuia, tetlacatecolohuia,

teca mocayahua, tetlapololtia.⁵⁶

El *nabualli* es sabio, consejero, depositario [de conocimientos], sobrehumano,

respetado, reverenciado,

no puede ser burlado, no se le puede hacer daño,

no hay levantamiento frente a él.

El buen *nabualli* es depositario de algo, hay algo en su intimidad;

es conservador de las cosas, observador.

Observa, conserva, auxilia.

A nadie perjudica.

El *nabualli* malvado es poseedor de hechizos, embrujador de la gente.

Hace hechizos, hace girar el corazón de la gente,

hace dar vueltas el rostro de la gente, invoca cosas [maléficas] en contra de la gente,

hechiza a la gente, embruja a la gente, obra contra la gente como *tlacatecólol*,

se burla de la gente, turba a la gente.

⁵⁴ H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 38-39.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁶ *Florentine Codex, op. cit.*, vol. x, p. 31.

En cuanto a la posición social, puede existir una limitación, que no es del todo clara. En el actual mundo maya existe la creencia de que el animal que se liga a cada individuo como *tona* es en cierto modo condicionador de la posición social del ser humano con el que está relacionado, y así un hombre prominente tiene desde el principio de su vida como *tona* a un ocelote, mientras que el hombre del pueblo está ligado a un animalito insignificante.⁵⁷ Aunque, como adelante se verá, el nahualismo y el tonalismo son diferentes, hay un texto que en forma vaga parece hacer alusión a esta diferencia de clases sociales:

No ihuan mitoaya:

in aquin ipan [Ce Quiáhuatl] tlatacia
pilli,

nahualli mochihuaya, tlatciuhqui,
quitoznequi, amo tlatatl.

Itla quimonahualtiaya,

itla ic mocuepaya,
azo tecuannahuale.

Auh intlá macehualli,
no yuhqui itequih catca.

Azo totoli, azo cozamatl, anoza chichi,

ipan moquixtiaya.

In zazo tlein inecuepaliz,
inahual mochihuaya.⁵⁸

Y también esto se decía:

si el que nacía en [el signo *Ce Quiá-*
huatl] era noble,

se hacía *nahualli*, adivino,
quiere decir, inhumano.

En algo se transformaba como *nahu-*
alli,

en algo se transfiguraba,
quizá tenía por *nahualli* una fiera.

Y si era macehual,
también ése era su oficio.

Quizá en pavo, quizá en comadreja,
quizá en perro
se convertía.

Cualquier cosa era su transfiguración,
se hacía su *nahualli*.

Antes de pasar al apartado siguiente, conviene hacer distinción entre tonalismo y nahualismo, ya que una confusión inicial que se originó tal vez entre los mismos nahuas que vivían en contacto con pueblos de otras culturas y que se difundió principalmente por las obras de Ruiz de Alarcón y Serna⁵⁹ en los estudios antropológicos, ha dado lugar a que el nahualismo se entienda como relación existente entre un hombre y un animal determinado.⁶⁰

La voz *tona* deriva de *tonalli*, que significa suerte, destino adquirido por el signo del nacimiento de un individuo o por el día en que es ofre-

⁵⁷ William R. Holland, "Conceptos cosmológicos tzotziles como una base para interpretar la civilización maya prehispánica", *América Indígena*, vol. XXIV, n. 1, pp. 11-28, enero de 1964, pp. 19-21.

⁵⁸ *Florentine Codex, op. cit.*, vol. IV-V, p. 42.

⁵⁹ H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 24-28, y J. de la Serna, *op. cit.*, pp. 90-91 y 204.

⁶⁰ Véase esta interpretación, por ejemplo, en Charles Winick, *Dictionary of Anthropology*, Paterson, New Jersey, Littlefield, Adams & Co., 1964, VIII-580 pp., v. nagual.

cido al agua.⁶¹ Entre grupos mayas, zapotecas y mázatecas existió —y aún existe— la creencia de una liga mística entre un hombre y un animal, que provoca que los daños y las venturas de uno sean compartidos por el otro. El tonalismo, por tanto, implica que todos los individuos tengan su *tona*; que exista una relación mística entre un hombre y un solo animal; que ambos compartan su suerte; que no exista un poder de uno para convertirse en el otro. El nahualismo es, por otra parte, una facultad de metamorfosis; un poder que pertenece a unos cuantos individuos, que son considerados sobrenaturales; una posibilidad de transformación de un solo individuo en diferentes seres; no existe relación entre un animal y el mago, y falta la necesidad de que el *nabualli* de alguien sea un ser vivo, puesto que el mago puede convertirse en fuego.⁶²

Hay que hacer notar, sin embargo, que esta confusión entre tonalismo y nahualismo parece manifestarse en épocas remotas. Muy significativas son, por ejemplo, las figuras de animales que portaban los dioses en la espalda, a las que se llamaba nahuales.

15. *Teutlipan moquetzani*. El nombre significa a la letra “el que representa a un dios”. Los informantes de Sahagún nos lo presentan como un personaje querido y respetado por la comunidad, que se ataviaba con las ropas del dios que representaba y que daba a sus seguidores, a cambio de ropa y comida, salud y una gran confianza en sí mismos, suficiente para arrostrar los mayores peligros.⁶³

Se antoja suponer que este personaje era en parte un iluminado, en parte un hombre sujeto a una austeridad religiosa exagerada, con gran fuerza carismática. Es fácil comprender cierto parentesco con el joven cautivo que representaba por un año a Tezcatlipoca y como él era honrado, y con aquel otro personaje que lo acompañaba vestido como Huitzilopochtli. Por otra parte, el valor mágico de los atavíos divinos hace recordar al tintorero Opochtzin que, en la defensa de la ciudad de México-Tenochtitlan contra los conquistadores, se atavió con las divisas llamadas *quetzal-tecólol* para hacer frente a los enemigos.

III. LOS DOMINADORES DE LOS METEOROS

Hombres de economía agrícola, los nahuas tenían como una de sus principales preocupaciones librar sus sementeras de los peligros del grani-

⁶¹ *Vid. infra*, en el apartado del *tetonalmacani*.

⁶² Véase este problema con mayor amplitud en Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963, 446 pp. [Colección de Antropología Social, 1], pp. 105-108.

⁶³ A. M. Garibay K., “Paralipómenos. . .”, *op. cit.*, vol. II, núm. 3, p. 237.

zo. Para esto existían prácticas mágicas entre los agricultores, tales como colocar la hoja de madera para apretar la tela o el majadero del mortero en los campos que querían protegerse, arrojar ceniza en ellos o tañer algún instrumento metálico;⁶⁴ pero estas prácticas no siempre eran suficientes y tenía que recurrirse a los magos especializados que trabajaban en grupos hasta de diez, según la magnitud del peligro, puesto que la labor de uno solo podía no ser la suficiente para dominar las malas nubes.⁶⁵ Estos grupos de magos, cuando menos en tiempos posteriores a la conquista, tenían una verdadera organización encargada de recoger de los agricultores las contribuciones para el pago de sus servicios.⁶⁶

16. *Teciublazqui, tecubpeubqui*. La versión de estos nombres es "el que arroja el granizo" y "el que vence al granizo". Los procedimientos que estos magos utilizaban eran varios, muchas veces concurrentes, y pueden señalarse entre ellos las deprecaciones a las nubes, violentísimos movimientos de cabeza acompañados de fuertes soplos hacia la parte que querían ahuyentarlas, la amenaza con un palo en el que se encontraba enroscada una serpiente viva y, después de la conquista, la invocación a la Virgen y a los santos.⁶⁷

Ciertas citas hacen suponer que muchos de estos magos, para cumplir mejor con su cometido, tenían por *nanabualtim* a la lluvia o al ocelote.⁶⁸

17. *El que arroja los vientos y las nubes*. No aparecen los nombres en náhuatl, aunque pueden suponerse los de *ebecatlazqui* y *mixtlazqui*, y con más propiedad *cocolizebecatlazqui* y *cocolizmixtlazqui*. No es este mago un protector de la agricultura, sino de la salud de los niños, ya que se atribuían algunas de sus enfermedades a los vientos y a las nubes. El procedimiento era similar al del que ahuyentaba las nubes de granizo.⁶⁹

⁶⁴ "Códice Carolino", *op. cit.*, núm. 88, y *Florentine Codex, op. cit.*, vol. iv-v, p. 192. La versión del náhuatl al castellano del texto del *Florentino* es la siguiente: "Cuando llueve y mucho graniza, quien ahí tiene su sembradío de frijol, su chíá, esparce fuera de casa, en el patio, la ceniza del fogón. Dizque con esto no será granizada su sementera; dizque con esto desaparece el granizo."

⁶⁵ J. de la Serna, *op. cit.*, pp. 77-78.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 77.

⁶⁷ Pedro Ponce de León, *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad, en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., pp. 121-140, México, Editorial Porrúa, S. A., 1965, 162 pp. ["Sepan cuantos...", 37], p. 131; J. de Torquemada, *op. cit.*, vol. II, p. 83, y J. de la Serna, *op. cit.*, pp. 78-79.

⁶⁸ F. M. Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *op. cit.*, p. 155; Fray Juan Bautista, *op. cit.*, p. 152.

⁶⁹ P. Ponce de León, *op. cit.*, p. 125.

IV. LOS TLACIUHQE

Tlaciubqui, según Molina, significa "astrólogo, estrellero",⁷⁰ versión que corresponde a la facultad adivinatoria de este personaje, pero que se desvía del verdadero sentido semántico y puede dar una falsa apreciación del contexto cultural en el que se desenvolvía. Para Molina, como es natural, el auténtico adivino es el que busca los secretos en el curso de los cielos, idea medieval europea aún con bastante fuerza en su época; pero en la etimología náhuatl nada hay que haga referencia a los astros como portadores del mensaje deseado. El verbo *cibuía*, según Siméon, significa "buscar, pretender, perseguir, excitar".⁷¹ *Tlaciubia* es, entonces, "buscar las cosas", apresurar, en cierto sentido, el conocimiento de los acontecimientos futuros, y *tlaciubqui* es el que a esto se dedica, el adivino. El verbo *tlaciubia* no aparece en los vocabularios; pero sí hay en ellos un par de palabras en las que entra en composición para significar adivinación, y es curioso que el sustantivo que indica la acción del verbo, *tlacibuitzli*, que pudiera traducirse como "mensaje adivinatorio", quiera decir "lunar, señal en el cuerpo".⁷² Ya se ha visto la importancia que tenían las marcas corporales como indicio de destino.

Otro de los nombres del adivino es *tlachixqui*, "el que mira las cosas",⁷³ y él mismo se llamaba *nixomoco*, *nibuehue*, *nicipac*, *nitónal*,⁷⁴ "yo soy Oxomoco, yo soy el anciano, yo soy Cipactónal", aludiendo a la primera pareja humana, poseedora de los secretos de la adivinación.

Sus poderes consistían en el conocimiento de lo distante, de lo presente oculto y de lo futuro, y llegaba a él por cuatro diferentes caminos: observación e interpretación de las señales manifiestas, por ejemplo los eclipses; viaje a un mundo sobrenatural, al que vagamente se alude como la región de la casa de la luz, el cielo, el mundo de los muertos, en el que descubre lo oculto; práctica de ciertos sortilegios que le proporcionan el mensaje, e interpretación de los libros sagrados.

Las fuentes dan una respetable imagen de los *tlaciubque*. Eran, ante todo, personas estimadas por los gobernantes, quienes recurrían continuamente a sus consejos,⁷⁵ y se les llega a identificar con los *papabuaque*, sacerdotes que tenían como señal distintiva un mechón de cabellos que les

⁷⁰ *Op. cit.*, v. c.

⁷¹ Rémi Siméon, *Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*, Paris, Imprimerie Nationale, 1885, LXXVI-710 pp., v. c.

⁷² A. de Molina, *op. cit.*, v. c.

⁷³ H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 50 y 55.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁵ A. M. Garibay K., "Paralipómenos...", vol. II, núm. 2, p. 167; Juan Bautista Pomar, *Relación de ———*. (*Tezcoco*, 1582), en Ángel María Garibay K., *Poesía Náhuatl*, vol. I, pp. 149-220, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl, 1964, XLV-244 pp., p. 187; F. M. Chimalpahin Cuauhtlehuauhtzin, *op. cit.*, p. 62.

pendía de la nuca, y que vivían célibes, en continuo ayuno, encerrados en los templos al grado de quedar verdaderamente segregados del grupo social; eran hombres, por lo regular, de edad avanzada.⁷⁶ No todos los *tlaciubque*, claro está, eran *papabuaque*, puesto que a algunos se les conoce familia a través de las fuentes; pero sí eran los sacerdotes los que tenían un prestigio más firme.

Entre los *tlaciubque* que enseguida se mencionan se incluyen algunos que tenían labor de curanderos. Sin embargo, se separa su labor propiamente curativa de la que realizaban para descubrir las enfermedades de sus pacientes, principalmente porque los métodos mágicos usados no eran exclusivos de la investigación de la causa que dañaba a las personas que pedían su auxilio. Así, el método del *paini*, por ejemplo, servía para determinar la enfermedad; pero también para encontrar cosas perdidas.

18. *El que descubre fuerzas contrarias*. Las fuentes dan a este mago los nombres genéricos de *tlachixqui* y *tlaciubqui*. Sus labores principales eran descubrir futuras calamidades, tales como granizo, falta de lluvias, hambres, enfermedades, para advertir a los hombres que almacenaran los víveres y dieran a su cuerpo el cuidado necesario,⁷⁷ y ver qué potencias divinas estaban disgustadas y era necesario propiciar. Entre éstas se encontraban los dioses; las plantas sagradas, los *obuican chaneque* —seres sobrenaturales que habitaban en los lugares escarpados— y, después de la conquista, la Virgen y los santos.⁷⁸

19. *Paini*. Su nombre significa “el mensajero”. Es, por excelencia, el viajero que va en busca del secreto a un sobremundo, y lo hace por ingestión del *ololiubqui*, del peyote, del *tlitliltzin* y del tabaco.⁷⁹ Bajo el efecto de estas drogas se va a encontrar con sus personificaciones mismas, un negro en el caso del *tlitliltzin*, ancianos venerables que son el peyote y el *ololiubqui*, y aun algunas veces —después de la conquista, claro está— con Cristo y los ángeles.⁸⁰ Ellos le revelan el origen y la causa de las enfermedades de sus pacientes, el destino de las cosas hurtadas y el sitio en que se encuentra la mujer que ha abandonado a su marido.⁸¹

Aunque no existen elementos para situar geográficamente el lugar de los misterios, el *Tlaubcalco* o región de la casa de la luz,⁸² sí puede conje-

⁷⁶ J. de la Serna, *op. cit.*, pp. 240-241; A. M. Garibay K., “Paralipómenos . . .”, *op. cit.*, vol. II, núm. 2, p. 168.

⁷⁷ A. M. Garibay K., “Paralipómenos . . .”, *op. cit.*, vol. II, núm. 2, pp. 167-168.

⁷⁸ H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 24, 55 y 132; P. Ponce de León, *op. cit.*, pp. 124-125; J. de la Serna, *op. cit.*, pp. 101-102.

⁷⁹ H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 43; P. Ponce de León, *op. cit.*, p. 132; J. de la Serna, *op. cit.*, p. 102.

⁸⁰ P. Ponce de León, *op. cit.*, p. 132.

⁸¹ H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 43-51.

⁸² Alfredo López Austin, “Términos del nahuallatolli”, *Historia Mexicana*, núm. 65, vol. VIII, núm. 1, julio-septiembre de 1967, v. c.

turarse que era un lugar al que se creía poder llegar físicamente, con ayuda de la magia, como se creía poder llegar al Mictlan, al Tlalocan o al Cincalco sin necesidad de una previa muerte. Hay que recordar que, ante el peligro de la ruina total que se adivinaba a la llegada de los españoles, los magos ofrecieron a Motecuhzoma Xocoyotzin llevarlo a alguno de estos tres lugares a fin de que salvara su vida.

Por otra parte, no era el uso de las drogas el único medio apropiado para obtener la enajenación que permitía al hombre trasladarse a un mundo de misterio. La pérdida de sangre que provocaban los duros ejercicios de penitencia producían en el místico un estado de éxtasis en el que creía estar frente a las divinidades y aun poder conversar con ellas.⁸³

20. *Matlapoubqui*. Su nombre es "el que cuenta [a través de] los antebrazos". El procedimiento se iniciaba con la compostura de sus ropas, como persona que iba a realizar una labor de importancia; ponía tabaco con cal en la palma de su mano izquierda, lo desbarataba con el pulgar de la derecha y terminaba frotándose ambas palmas con el tabaco; enseguida invocaba al tabaco, al cielo y a la tierra, besaba sus pulgares y pedía a todos sus dedos que preguntaran al objeto revelador del misterio el secreto que buscaba —el tiempo de vida que quedaba al enfermo, la localización de las personas y de los objetos perdidos, o la medicina aplicable al caso—, y empezaba a medir con la palma de su mano derecha el antebrazo izquierdo del paciente, del codo a la mano, de la mano al codo, varias veces, para terminar con el resultado que diese la última unión de su mano con la del paciente o del que había perdido personas queridas o bienes; en el primer caso, una coincidencia de ambas manos indicaba una próxima muerte; si la mano del mago rebasaba un poco la del paciente, la muerte tardaría algo más en llegar; si era mucho lo que sobraba de la mano del adivino, la enfermedad sería larga y podía existir la posibilidad de recuperación.⁸⁴

Aparentemente este procedimiento puede considerarse similar al de la quiromancia. Hay, sin embargo, ciertos elementos que hacen pensar que el *matlapoubqui* es una especie de *paini*. Serna duda de que el resultado de la *matlapoubcaliztli* sirviese para algo más que para el supuesto conocimiento de la duración de la vida del paciente, y no se explica cómo pueden encontrarse cosas perdidas, ya que la respuesta de la comparación de las manos es puramente cuantitativa.⁸⁵ No debe limitarse el medio del supuesto conocimiento a su fase final. El *matlapoubqui* invoca al cielo y a la tierra; se frota las manos con alguna droga; llama al antebrazo escalera preciosa cuando pasa la palma de su mano de abajo hacia arriba, y escalera de la Región de los Muertos cuando mide en sentido inverso; él

⁸³ H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 40.

⁸⁴ J. de la Serna, *op. cit.*, pp. 258-262, H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 119-121.

⁸⁵ J. de la Serna, *op. cit.*, pp. 258-262.

mismo se da los nombres de Nahuatltecuhltli cuando asciende y de Mictlan-tecuhtli cuando desciende. Esto hace pensar que su mano es él mismo, bajo el efecto de una droga, que se dirige a las regiones de misterio subiendo o bajando por un camino que no es otro que el antebrazo del paciente, y tal vez no en una forma simbólica, sino por medio de una verdadera autosugestión.

21. *Tlaolxiniani*. Su nombre significa "el que desbarata los granos de maíz", aunque la acción también se denomina *ilaolli quitepehua*, "esparcir los granos de maíz". Es el suyo, según la tradición, uno de los primeros medios que tuvieron los hombres para conocer el misterio, puesto que Huitzilopochtli y Quetzalcóatl dieron a la primera mujer, Cipactónal, los granos que debía arrojar para conocer la suerte de las personas.⁸⁶

El procedimiento difiere según las fuentes. Los informantes indígenas de Sahagún dicen que el mago derramaba los granos en el suelo para leer la suerte del enfermo. Si los granos caían en hileras o en pilas, el enfermo viviría; si caían dispersos era señal de muerte próxima.⁸⁷ Garibay K. interpreta atinadamente que los granos representaban la vida del enfermo; una dispersión indica la disgregación de la vida.⁸⁸

Motolinía y Torquemada dicen que el mago arrojaba los granos, siete u ocho veces, en el suelo; si uno de los granos quedaba enhiesto, el enfermo moriría pronto.⁸⁹

Ruiz de Alarcón y Serna hablan de un procedimiento más complicado, útil no sólo para determinar la duración de la vida del enfermo, sino para saber si ha de lograrse lo que se pretende. Tomaba el adivino los granos más grandes y hermosos de una mazorca, cortaba las puntas con los dientes para que sirviesen a manera de dados y colocaba un lienzo blanco en el suelo. En este lienzo, que debe interpretarse como símbolo del plano horizontal del mundo, colocaba algunos granos de maíz, cuatro, por ejemplo, en cada esquina, que serían en este caso los rumbos del universo. Con los que restaban, que eran nones —el cuerpo humano se une en el lenguaje mágico al número siete—⁹⁰ hacía un juego de manos, arrojándolos hacia arriba para volverlos a tomar, y los pasaba rápidamente por las orillas del lienzo. Después los arrojaba en el centro de éste, y leía buena fortuna cuando caían con la cara hacia arriba, mientras que si mostraban la

⁸⁶ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., pp. 21-90, México, Editorial Porrúa, S. A., 1965, 162 pp. ["Sepan cuantos..."], 37], p. 25.

⁸⁷ A. M. Garibay K., "Paralipómenos...", *op. cit.*, vol. II, núm. 3, p. 240.

⁸⁸ *Ibid.*, vol. II, núm. 3, p. 249.

⁸⁹ Motolinía, fray Toribio Benavente, *Historia de los indios de Nueva España*, biobibliografía por fray Daniel Sánchez, O. F. M., México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941, XLVIII-320 pp., p. 149; J. de Torquemada, *op. cit.*, vol. II, p. 84.

⁹⁰ A. López Austin, "Términos...", v. Chicomóztoc.

parte que había sido cortada indicaban mala suerte.⁹¹ Es de suponer que debía predominar una mayoría de granos que caían en determinada forma. Nada se refiere al sitio en que caían los granos; pero tal vez, si se equipara este sortilegio con otras formas de obtener augurios en las que intervenía el símbolo del plano horizontal, la caída en el rumbo del norte debió de haber sido considerada como mal presagio.

22. *Atlan teittaqui, atlan tlachixqui que usa granos de maíz.* Los nombres de *atlan tlachixqui*, "el que mira las cosas en el agua", y *atlan teittaqui*, "el que ve en el agua a la gente", eran usados para designar a dos diferentes tipos de adivinos: los que utilizaban granos de maíz para su sortilegio, que son mencionados en este apartado, y los que no lo usaban, de los que habla el siguiente.⁹²

El primero de los procedimientos servía tanto para conocer la futura suerte del enfermo como para saber si habían perecido los animales perdidos, y aun, según dice Torquemada, ver las casas en las que se encontraba lo perdido.⁹³ El adivino cortaba con los dientes la punta de los granos de maíz —siete según Ponce de León—⁹⁴ y los echaba en un recipiente de madera, de color verde azulado, que previamente había llenado de agua; conjuraba el agua para que le descubriera el misterio, tapaba y destapaba el recipiente y veía, al final, el resultado, según la posición de los granos: si el maíz se había ido al fondo, el enfermo sanaría; si se encontraba en la superficie o no había caído completamente al fondo del recipiente, el enfermo moriría.⁹⁵

23. *Atlan teittaqui, atlan tlachixqui que no usa granos de maíz.* Por uno de los procedimientos el adivino sabía si un niño había perdido su *tonalli* haciendo que la criatura reflejara su rostro en el agua; si el rostro aparecía luminoso, el niño sólo necesitaba un sahumero, pues conservaba su *tonalli*; si se reflejaba oscuro era señal de que lo había perdido,⁹⁶ caso gravísimo que trataba de curarse por los medios que abajo se señalan al hablar del *tetonalmacani* en la sección de los *titici*. El segundo procedimiento consistía en poner el recipiente en la cabecera del enfermo y observar los cambios que en el agua se producían: si el agua se movía circularmente hasta consumirse, la enfermedad no tenía remedio y el enfermo moriría pronto; si tomaba un color de sangre, indudablemente existía un

⁹¹ H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 130-131; J. de la Serna, *op. cit.*, pp. 264-266.

⁹² Fray Juan Bautista, *op. cit.*, p. 151; P. Ponce de León, *op. cit.*, p. 132; H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 137.

⁹³ J. de Torquemada, *op. cit.*, vol. II, p. 84.

⁹⁴ *Op. cit.*, p. 132.

⁹⁵ A. M. Garibay K., "Paralipómenos. . .", *op. cit.*, vol. II, núm. 3, pp. 240-241; H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 132; J. de la Serna, *op. cit.*, pp. 265-266.

⁹⁶ H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 137; J. de la Serna, *op. cit.*, p. 253.

hechizo; si el agua se ponía amarilla era señal de "enfermedad que Dios le había dado a aquel paciente",⁹⁷ esto es, sanaría pronto.

24. *La que adivina con conchas*. No aparece su nombre en náhuatl, aunque pudiera dársele el de *tlapachtlapoubqui*. Sólo se sabe que las conchas que utilizaban esta clase de adivinas recibían también el nombre de *ticicáxtil*, "escudillas de curandera".⁹⁸

25. *Mecatlapoubqui*. Es "el que cuenta [el significado de] los cordeles". El adivino ataba sus cuerdas en presencia del enfermo y luego tiraba fuertemente de ellas. Si las cuerdas se desataban era señal de que el enfermo sanaría, "ya comenzaba el enfermo a extender los pies y las manos", como dice Torquemada.⁹⁹ Si se hacían nudos, la muerte estaba próxima.¹⁰⁰

26. *El que mide con pajas*. No aparece su nombre en náhuatl, aunque pudieran dársele los de *polocatlapoubqui* o *zacatlapoubqui*. El adivino medía con una paja al enfermo, desde la sangría hasta el dedo cordial.¹⁰¹ El procedimiento parece similar al del *matlapoubqui*.

27. *Cóatl quiyolitiani*. No aparece este nombre como participio, sino como verbo, *cóatl quiyolitía*; significa "el que hace vivir a la serpiente".

Cuando alguna persona era robada y sospechaba que el autor del delito era uno de sus propios vecinos, acudía a este adivino para que determinara quién era el ladrón. El *cóatl quiyolitiani* reunía a los vecinos, pedía la confesión del que fuese culpable, con la amenaza de utilizar la serpiente si nadie confesaba, y en caso de que nadie se declarara autor del robo destapaba el recipiente en el que llevaba el reptil. La serpiente miraba a todos los congregados y, si alguno era culpable, iba sobre él y lo rodeaba con sus anillos.¹⁰² Este método debió de haber sido muy efectivo en su primera etapa.

28. *Tlapoubqui, tonalpoubqui*. Su nombre es "el que cuenta las cosas", "el que cuenta el destino". Es, sin duda alguna, el adivino de mayor importancia, puesto que su labor está relacionada con todos los actos importantes de la vida del hombre. Ante todo es un sacerdote, poseedor de los libros sagrados del destino, los *tonalámatl*.

Describir sus funciones estaría fuera de lugar en este breve trabajo. La literatura al respecto es abundantísima, tanto por lo que se refiere a la vida de esta clase de religiosos como por lo que toca a los libros de los des-

⁹⁷ J. de la Serna, *op. cit.*, pp. 98-99.

⁹⁸ B. de Sahagún, *op. cit.*, vol. III, p. 261.

⁹⁹ J. de Torquemada, *op. cit.*, vol. III, p. 261.

¹⁰⁰ A. M. Garibay K., "Paralipómenos...", *op. cit.*, vol. II, núm. 3, p. 241.

¹⁰¹ P. Ponce de León, *op. cit.*, p. 132.

¹⁰² A. M. Garibay K., "Paralipómenos...", *op. cit.*, vol. II, núm. 3, pp. 237-

tinios. Baste por ahora mencionar que no todos ellos eran hábiles y honrados en el ejercicio de su profesión:

In tlapouhqui ca tlamatini,
amuxe, tlacuilole.

El *tlapoubqui* es un sabio,
es poseedor de los libros, dueño de las pinturas.

In cualli tlapouhqui tetonalpohuiani,
tlacxitocani, tlalnamiquini
tonalpoa, tetlalnamictia.

El buen *tlapoubqui* es descifrador del destino de la gente,
es perseguidor del fundamento de las cosas, es de buena memoria,
cuenta los destinos, hace recordar cosas a la gente.

In tlahueliloc tlatecolotl,
teiztlacahuiani, teca mocayahuani;
izcatlacatlatole, tetlapoltiliztlatole;
tetlapololti; tetlapololtia;
teiztlacahuia; teca mocayahua.¹⁰³

El malvado es un *tlacatecolotl*,
es engañador, burlador de la gente;
es dueño de discursos falsos, dueño de discursos que turban a la gente;
es turbador de la gente; desconcierta a la gente;
engaña a la gente; se burla de la gente.

29. *Temiquiximati, temicnamictiani*. Sus nombres significan "el concededor de los sueños", "el intérprete de los sueños". Su importancia era casi tan grande como la del *tonalpoubqui*, y frecuentemente aparece en la historia interpretando los sueños de los señores. La interpretación se hacía con base en los libros de los sueños, los *temicámatl*.

V. LOS TITICI

La literatura del siglo xvii hace de los términos *ticitl*, *tepatiani* y similares sinónimos de hechicero.¹⁰⁴ Esto es injusto. El *ticitl* o *tepatiani* es el médico, independientemente de los medios de que se valga, que pueden ser los obtenidos empíricamente con el uso de procedimientos realmente medicinales o los propiamente mágicos. El médico podía hacer uso de todos los medios que la experiencia le había dado a conocer y, hombre de su época, tal vez encontrara que una oración podía coadyuvar a que su enfermo recuperara la salud. Se produjo, sin embargo, una separación entre los diferentes médicos: los dedicados al descubrimiento y curación de los males que tenían por origen una influencia sobrenatural y que usaban, claro está, procedimientos mágicos; los que curaban por medios empíricos, independientemente de la posibilidad de auxiliarse de oraciones; los que ligaban estrechamente ambos medios, y los que pretendían curar sólo por

¹⁰³ *Florentine Codex*, *op. cit.*, vol. x, p. 31.

¹⁰⁴ H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 131, 132, 134; J. de la Serna, *op. cit.*, pp. 248-249.

medios mágicos, sin que las enfermedades tuviesen un carácter predominantemente sobrenatural, aunque cabe aquí aclarar que éstas provenían de la voluntad divina.¹⁰⁵

Sólo interesan en esta sección los *titici* que utilizaban medios mágicos. Entre los ejemplos citados a continuación, que por cierto son muy pocos, podrá percibirse la diferencia de matices.

30. *Tetonalmacani, tetonaltiqui, tetonalliqui*. Sus nombres significan "el que da el *tonalli* a la gente", "el que proporciona el *tonalli* a la gente", "el que asienta el *tonalli* en la gente".

Es el *tonalli*, como ya se ha visto anteriormente, la influencia que recibe una persona de las fuerzas sobrenaturales que imperan en el día de su nacimiento, influencia que, si es desfavorable, puede evitarse con el cambio oficial de la fecha, ofreciendo la criatura al agua en un día fasto que se encuentre próximo. Esta influencia está sustancializada en algo que, por vagas inferencias, puede creerse semejante a un aliento.

El *tonalli* tiene su asiento principal en la cabeza del individuo y existe el riesgo de que accidentalmente salga de ella para vagar en el aire. La falta de *tonalli* provoca de inmediato un grave malestar que puede producir la muerte, razón por la que los padres cuidaban de no trasquilar a sus hijos "la guejeja detrás del cogote",¹⁰⁶ pues sería tanto como abrir una peligrosa puerta que dejara escapar aquel aliento. Ya se ha visto que al ser capturado un *tlacatecóloli*, los captores le cortaban de inmediato los cabellos protectores para que saliera el *tonalli* que le daba los poderes sobrenaturales.

Ponce de León dice que los *tetonalmacanime* curaban a los niños levantándoles los cabellos de la mollera, tras lo que pedían al Sol la restitución del *tonalli* y hacían una raya con tabaco o con *tlacopabtlí* desde la nariz hasta la comisura de la cabeza,¹⁰⁷ acción que pudiera interpretarse como encaminada a cerrar la abertura practicada para la entrada del aliento.

Ruiz de Alarcón y Serna dan descripciones más detalladas: el curandero pronunciaba un conjuro en el que invocaba diversos nombres de *tonalli*. Una escudilla le servía para recibir, en agua, el *tonalli* perdido, y una vez que éste ya se encontraba depositado en el líquido, el curandero lo tomaba con la boca y lo arrojaba por aspersión a la cabeza y a la espalda del niño enfermo.¹⁰⁸ El *tonalli* volvía así al enfermo y se esperaba la consecuente mejoría.

¹⁰⁵ Sobre la distinción entre médicos que utilizaban los medios empíricos y médicos que practicaban la magia, véase Miguel León-Portilla, *La Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, prólogo de Ángel Ma. Garibay K., 3ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, xxiv-414 pp., pp. 83-88.

¹⁰⁶ J. de Torquemada, *op. cit.*, vol. II, p. 84.

¹⁰⁷ *Op. cit.*, pp. 125, 131-132.

¹⁰⁸ H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 138-141; J. de la Serna, *op. cit.*, p. 256.

31. *Teapabtiani*. No pocas dificultades presenta la versión de este término.¹⁰⁹ Antes de proponer una interpretación más, es conveniente hacer referencia a los medios curativos que empleaba este *ticitl*. Los informantes indígenas de Sahagún nos informan que colgaba a los niños con la cabeza para abajo, les sacudía la cabeza de un lado a otro, les apretaba el paladar con algodones, les aspiraba el aliento, los sobaba con sal o con tomate y llegaba a punzarlos.¹¹⁰

Ya se ha visto que el *tonalli* ocupaba un lugar en el cuerpo, la cabeza, y que podía entrar y salir por la coronilla. El *Códice Carolino* habla de un procedimiento curativo completamente contrario a la precaución de trasquilarse “la gueudeja detrás del cogote” a que se hizo mención al hablar de los *tetonalmacanime*, pues dice que los padres creían que sus hijos podían sanar de ciertas enfermedades si se les trasquilaba “en rededor en rodezuelos, coronillas o cerquillos”.¹¹¹ Por otra parte, Serna nos habla de la opinión de una curandera en el sentido de que un hechizo se había asentado en el pecho y obraba por la boca de una persona, mientras que otro se había colocado en la espalda y obraba por la parte inferior.¹¹²

Tanto el *tonalli* como los hechizos poseen así una ubicación material en el cuerpo, tienen influencia sobre una región corporal y pueden entrar y salir por los conductos adecuados. La acción del *teapabtiani* parece dirigida, precisamente, a obligar la salida del *tonalli* o de un hechizo: coloca al niño de cabeza para que, por gravedad, salga el *tonalli* y, si esto no es suficiente, sacude la cabeza de la criatura; le aprieta el paladar, a fin de presionar hacia la salida natural la sustancia nociva; aspira para extraer del niño aquel aliento; le soba el cuerpo con sal y con tomate y lo punza, a fin de provocar que la fuerza contraria escape de la tortura a la que se le somete.

El verbo *pabtía*, “curar”, se usa en un sentido más genérico como administrar sustancias o realizar acciones que alteran la salud, tanto en beneficio como en perjuicio de alguien. Un ejemplo claro de un compuesto del sustantivo *pabtili* —del que deriva el verbo *pabtía*— es *tepabtiani*, cuya traducción literal sería “el que administra medicina a alguien”; pero su versión correcta aquí es “el envenenador”.

Teapabtiani puede ser, por tanto, “el que anula la curación a la gente” o “el que contrarresta a la gente un veneno que se le ha dado”. Los medios que utiliza parecen dirigirse tanto a echar fuera un hechizo como a extraer un *tonalli* nocivo que pudo haber sido introducido en el niño por un *tetonalmacani* inexperto. Me inclino por esto último; pero sin desconocer la posibilidad de que el *teapabtiani* tuviera ambas funciones.

¹⁰⁹ Véanse al respecto las tres interpretaciones que ofrece Garibay K. y sus dudas acerca de ellas, en “Paralipómenos...”, *op. cit.*, vol. II, núm. 3, p. 251.

¹¹⁰ *Ibid.*, vol. II, núm. 3, p. 242.

¹¹¹ *Op. cit.*, núm. 169.

¹¹² *Op. cit.*, p. 99.

32. *El que pinta figuras en el cuerpo*. No aparece su nombre en náhuatl. Serna proporciona dos ejemplos de esta clase de *titici*. El primero es el del médico que produce sangrías en el enfermo; antes de abrir, el médico pinta algunos caracteres en el brazo del paciente.¹¹³ En el segundo caso el tatuaje tiene efectos suficientes para curar la disentería, sin necesidad de otro procedimiento. El curandero dibuja en la cabeza del enfermo, con unas navajuelas, “unos círculos culebreados como si estuviera una culebra enroscada”.¹¹⁴ Posiblemente hubiese una relación entre este procedimiento mágico y el sexo del curandero, pues las sangrías sólo eran practicadas por los varones, mientras que el dibujo de la serpiente debía hacerlo un hombre en el caso de una enferma, y una mujer, si el paciente era varón.

33. *Tetlacuicuiliqui*. “El que saca algo a la gente” es la versión literal. El *ticitl* masticaba *iztáubyatl* —la planta conocida actualmente como estafiate— y con él rociaba y frotaba al enfermo; palpaba después las partes doloridas y fingía sacar de ellas papel, obsidiana, pedernal, trozos de madera, unas piedras llamadas *azcaxalli* y otras cosas pequeñas,¹¹⁵ que eran las enfermedades materializadas.

34. *Techichinani*. Su versión es “el que chupa a la gente”, y el procedimiento es muy parecido al del *tetlacuicuiliqui*. El curandero utilizaba también el *iztáubyatl* y chupaba la parte dolorida, de la que extraía sangre, podre,¹¹⁶ o fingía extraer piedras, cabellos, huesos y otros objetos semejantes.¹¹⁷

35. *El que reduce fracturas de huesos*. No aparece su nombre en náhuatl, aunque pudiera dársele el de *tepoztecphaktiani*. Es un buen ejemplo del *ticitl* que usa al mismo tiempo un procedimiento médico y uno mágico. Al entablillar al paciente, el médico va pronunciando fórmulas mágicas, entre las que destaca una bastante bella en la que recrimina a la codorniz macho el haber roto aquel hueso,¹¹⁸ alusión a la leyenda en la que Quetzalcóatl desciende al Mundo de los Muertos, obtiene ahí los huesos de los hombres que vivieron en Soles anteriores, huye con ellos, tropieza y los quiebra. Las codornices atacan los huesos y Quetzalcóatl las espanta. Las fracturas en múltiples pedazos son origen de la diversa constitución y estatura de los hombres actuales.

36. *El que cura piquetes de alacrán*. No aparece su nombre en náhuatl. Es otro buen ejemplo de intervención propiamente médica —la aplicación de una liga para que no cunda el veneno y el uso de piciete sobre la heri-

¹¹³ *Ibid.*, p. 106.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 300.

¹¹⁵ A. M. Garibay K., “Paralipómenos...”, *op. cit.*, vol. II, núm. 3, p. 241; Fray Juan Bautista, *op. cit.*, p. 151.

¹¹⁶ A. M. Garibay K., “Paralipómenos...”, *op. cit.*, vol. II, núm. 3, pp. 241-242.

¹¹⁷ J. de la Serna, *op. cit.*, p. 102.

¹¹⁸ H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 163.

da— e intervención mágica. En ésta el curandero hace alusión al mito de Yappan, personaje que fue castigado y convertido en alacrán por quebrantar su voto de castidad con la diosa Xochiquétzal. El curandero, en este caso, no sólo se concreta a mencionar las palabras del conjuro, sino que representa con diálogo y mímica el papel de la diosa para atemperar la fuerza agresiva del veneno del alacrán.¹¹⁹

37. *El que cura por teiczalitzli.* *Teiczalitzli* significa “acción de pisar a la gente”, nombre muy apropiado del procedimiento. Era condición indispensable para practicar curaciones por esta vía que el *ticitl* tuviese en las plantas de los pies muy grandes callos, puesto que los pasos para curar el excesivo cansancio y el dolor de espaldas eran los siguientes: el curandero, después de haber mojado sus pies, los colocaba en un comal o en una piedra que previamente había expuesto al fuego, hasta que el calor traspasaba los callos y el *ticitl* sentía dolor. Una vez que los pies habían alcanzado alta temperatura, pisaba la espalda del paciente, que estaba colocado de bruces, mientras pronunciaba las fórmulas mágicas.¹²⁰ Sin duda alguna la presión sobre la espalda y el calor comunicado a los músculos doloridos daban al paciente una sensación de alivio.

38. *El que cura por pacholitzli.* *Pacholitzli* significa “acción de presionar”, y el procedimiento curativo consistía en apretar con las manos el pecho del niño enfermo.¹²¹ Tal vez el curandero que utilizaba este procedimiento estuviese más cercano al *teapabtiani* que al que curaba por *teiczalitzli*.

39. *El que cura con su aliento.* No aparece su nombre en náhuatl. Existía entre los nahuas la idea de que el aliento humano comunicaba cierto poder vital. Así como el aliento del *tlacatecólotl* era sumamente nocivo, el de un mago bueno podía producir en el paciente un gran alivio. Por medio de su aliento los *titici* curaban el dolor de cabeza y refrescaban las llagas, y, para que el medio fuese más efectivo, invocaban el auxilio de Ehécatl, el señor del viento.¹²²

s/n. *Tepillaliliqui* y *tetlaxiliqui*. *Tepillaliliqui* es “el que da asiento al niño de alguien”, mientras que *tetlaxiliqui* es “el que arroja a la gente”, esto es “el abortador”. Nada hay que haga considerarlos como magos, puesto que el procedimiento utilizado por el primero para hacer engendrar a la mujer estéril era la administración de una hierba llamada *tlenechicollí*, mientras que el segundo posiblemente diera a comer alacranes a la madre para que abortara.¹²³ Sin embargo, el hecho de estar uno ligado

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 176-180.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 161.

¹²¹ *Ibid.*, p. 153.

¹²² J. de la Serna, *op. cit.*, pp. 122 y 279; H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 52 y 142.

¹²³ Fray Juan Bautista, *op. cit.*, pp. 151-152.

a la vida y otro a la muerte de la criatura en gestación, hizo que se les considerara personajes superiores, y al segundo como un verdadero delincuente, puesto que el proporcionar abortivos era duramente castigado por la ley. El hecho de que debe suponerse un uso de fórmulas mágicas como complemento de su medicina me hace incluirlos en esta sección; pero la falta de la información necesaria me impide darles un número en la lista.

VI. LOS MAGOS NO PROFESIONALES

40. *El que usa ocasionalmente de la magia.* Muchos son los casos que aparecen en las fuentes de personas que no se dedican a realizar actos mágicos, pero que tienen el conocimiento suficiente de fórmulas y procedimientos para usarlos en beneficio propio. Como ejemplos pueden citarse el de los caminantes, que invocan a las fuerzas sobrenaturales propicias y deprecian a las nocivas antes de iniciar el viaje; el de los cazadores, el de los recolectores de miel, el de los leñadores, el de los pescadores, que usan fórmulas mágicas para realizar en forma más productiva sus labores cotidianas, y el del enfermo desahuciado por los médicos que, en un desesperado esfuerzo por seguir en el mundo, toma la droga conocida como *coaxoxoubqui* con el fin de conocer el remedio de su enfermedad:

Ihuan in ye huecauh, in axcan,
in aquin quinequi in cenca ye huecauh
mococoa,
in mitoa: "Oticitlan; in amo huel
pati."

Coni ixinachyo.

Yuh mitoa, ca yehuatl quipahtia in
cocoxqui:
zan monamahua in mopapachoa

in icuac oitech quiz,
in ye ic ihuinti coaxoxouhqui.¹²⁴

Y antiguamente, [y aún] ahora,
quien lo emplea es el que desde tiempo
remoto se encuentra enfermo,
de quien se dice: "Concluyó el médico;
no puede sanar".

Bebe [infusión preparada con] sus semillas.

Así se dice que éstas curan al enfermo:

[Éste] por su propia cuenta se oprime
[los músculos]
cuando en él se produce el efecto,
cuando ya está embriagado con el *coaxoxouhqui*.

VII. LOS PSEUDOMAGOS

La ingenuidad popular, por una parte, y la persistencia de una religión prohibida, por otra, hacen frecuentemente que se consideren magos y hechiceros personas que en realidad están muy alejadas de cualquier práctica de orden mágico. Se incluyen en esta sección los sacerdotes de la religión

¹²⁴ *Florentine Codex, op. cit.*, vol. xi, p. 172.

náhuatl que vivían semiocultos y perseguidos en la época posterior a la conquista y los personajes encargados de divertir a la gente, principalmente a los nobles, en la época prehispánica.

s/n. *El sacerdote*. El papel del sacerdote en la época posterior a la conquista es dramático. La autoridad política, en la que había visto siempre uno de sus más fuertes apoyos, ahora le era hostil; el brillante culto público se volvía secreto; una distinta concepción del universo luchaba contra la suya blandiendo una legitimidad que a la antigua religión se le negaba, y su único apoyo, el pueblo indígena que participaba de sus creencias en mayor o menor grado, era semillero ya de delatores. Pocas armas tenía para su defensa, y aun éstas le daban fama de sedicioso, alborotador y escandaloso,¹²⁵ personaje marginado y dañino a los intereses sociales.

Su labor quedó reducida muy pronto a unas cuantas ceremonias de carácter privado: ofrendas agrícolas, estreno del pulque, inauguración de baños y de casas, preparación ritual de los hornos de cal,¹²⁶ y a la educación de jóvenes religiosos.¹²⁷ Como es natural, la educación fue decayendo; el sacerdote perdió prestigio paulatinamente hasta quedar al nivel de un brujo y muy pronto fue confundido con éste y alcanzó, a lo sumo, el nombre de maestro de ceremonias, con el que se le ve aparecer débilmente en las fuentes.

s/n. *El que quema las casas*. Inicia éste la lista de los que divertían a la gente. Era simplemente un ilusionista que, por procedimientos que no se conocen, hacía ver al público que una casa ardía. Puede ser su acto un indicio del conocimiento entre los nahuas de la sugestión colectiva. Recibía por su espectáculo un pago en maíz¹²⁸ que no debe suponerse muy alto.

s/n. *Motetequi*. Su nombre significa "el que se destroza". Era un ilusionista similar al anterior. Se cortaba aparentemente algunos miembros de su cuerpo, cubría los despojos con un manto rojo y se presentaba después al público con su cuerpo restaurado.¹²⁹

s/n. *El que hace que el maíz se tueste en su manto*. Ponía este personaje unos granos de maíz sobre su manto y, sin la presencia del fuego, los granos reventaban para formar la golosina todavía tan popular, el *mochtili* o "palomitas de maíz".¹³⁰

s/n. *El que transforma las cosas*. Era el prestidigitador. Hacía que un

¹²⁵ J. de Torquemada, *op. cit.*, vol. III, pp. 60-61.

¹²⁶ P. Ponce de León, *op. cit.*, pp. 127-130; J. de la Serna, *op. cit.*, p. 333.

¹²⁷ J. de la Serna, *op. cit.*, p. 74.

¹²⁸ A. M. Garibay K., "Paralipómenos...", *op. cit.*, vol. II, núm. 3, pp. 236-237.

¹²⁹ *Ibid.*, vol. II, núm. 3, p. 236.

¹³⁰ *Ibid.*

palo se transformara en culebra, que una piedra se convirtiera en alacrán y cosas semejantes.¹³¹

s/n. *El que da vueltas al agua*. Habilidad y fuerza centrífuga convertían a este hombre en persona admirada. Tomaba una cazuela ancha, la ataba con un cordel, la llenaba de agua hasta el borde y luego la hacía dar vueltas rápidamente, sin que el agua siquiera goteara.¹³²

s/n. *El que hace saltar a los dioses*. Era simplemente el titiritero, cuyos servicios, como los de los anteriores, eran gratificados por la nobleza.¹³³ Persistió la actividad después de la conquista aunque, claro está, los muñecos ya no representaban a los dioses, por más que la palabra títere —*teutontli, xoloteutontli*— era literalmente “diosecito”. Este carácter profano hizo que el espectáculo decayera en representaciones deshonestas, de las que se queja el autor del *Códice Carolino*.¹³⁴

Son, como puede verse, muy diversos los procedimientos mágicos y amplio el campo de la posible especialización. Acontece con el ejercicio de las prácticas sobrenaturales lo que por otro lado puede observarse en las organizaciones militar, eclesiástica, escolar, burocrática, mercantil, artesanal, todas en una marcha creciente hacia la complejidad. Hay en ellas, por lo pronto, la demarcación de actividades y el avance hacia la función individual única, que no llega a cristalizar debido a la llegada de la conquista. Todavía el hombre que descuella carga sobre sus hombros la responsabilidad de funciones múltiples; pero se inicia la época de la actividad propiamente especializada.

Esto, como es natural, va alejando del pueblo la posibilidad de participación en ciertos campos. La magia permanece en sus niveles más simples en posesión de la gran masa; pero los procedimientos difíciles, la solución de los casos graves, corresponde a los profesionales. Así se origina, al mismo tiempo, el desmembramiento y la separación de las esferas de intelección cosmológica. Mientras más se distinguen del resto de los hombres los que tienen poderes y conocimientos mágicos, mientras más se separan de los demás para integrarse en comunidades, hasta llegar a hablar una jerga común —el *nahuallatolli*— y a adquirir, como es natural, una especial posición social, el mundo mágico gana precisión y pierde hombres que puedan comprenderlo. Éstos, los impotentes para comprender el mundo a través de una visión mágica, tendrán que adquirir y robustecer otra esfera de intelección. Así, en la cultura general, la magia tendrá ya un papel simplemente auxiliar.

¹³¹ Fray Juan Bautista, *op. cit.*, p. 152.

¹³² A. M. Garibay K., “Paralipómenos...”, *op. cit.*, vol. II, núm. 3, pp. 235-236.

¹³³ *Ibid.*, vol. II, núm. 3, p. 235.

¹³⁴ *Op. cit.*, núm. 167.

OBRAS CITADAS

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963, 446 pp. [Colección de Antropología Social, 1]
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas de ————*, publicadas y anotadas por Alfredo Chavero, Prólogo de J. Ignacio Dávila Garibi, 2 vols., México, Editora Nacional, S. A., 1952.
- Bright, William, "Un vocabulario náhuatl del Estado de Tlaxcala", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, 1967.
- Casas, fray Bartolomé de las, *Los indios de México y Nueva España. Antología [de la Apologética Historia Sumaria]*, edición, prólogo, apéndices y notas de Edmundo O'Gorman, colaboración de Jorge Alberto Manrique, México, Editorial Porrúa, S. A., 1966. xxxiv-228 pp. ["Sepa cuantos. . .", 57]
- "Códice Carolino", presentación de Ángel Ma. Garibay K., *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, 1967.
- Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*, examen de la obra y anexo cronológico por Manuel Orozco y Berra, México, Editorial Leyenda, S. A., 1944, 308 pp.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Francisco de San Antón Muñón, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, paleografía, traducción del náhuatl e introducción por Silvia Rendón, prefacio de Ángel Ma. Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 367 pp. [Biblioteca Americana, Serie de Literatura Indígena]
- Durán, fray Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*, publicada por José F. Ramírez, 2 v. y un atlas, México, Editora Nacional, S. A., 1951-1952.
- Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, translated from the Aztec into English, with notes and illustrations, by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, 11 vols., Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and The University of Utah, 1950-1963.
- Garibay K., Ángel Ma., "Paralipómenos de Sahagún" [segundo estudio], *Tlalocan, a Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico*, vol. II, núm. 2, 1946, pp. 167-174, [tercer estudio], vol. II, núm. 3, 1947, pp. 235-254.
- , "Vocabulario de las palabras y frases en lengua náhuatl que usa Sahagún en su obra", en Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, preparación, numeración, anotaciones y apéndices de Ángel Ma. Garibay K., 4 vols., México, Editorial Porrúa, S. A., 1956, ils. [Biblioteca Porrúa, 8-11]
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Teogonía e historia de los*

- mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., p. 21-90, México, Editorial Porrúa, S. A., 1965, 162 pp. ["Sepan cuantos..."], 37]
- Historia de México, en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., pp. 91-120, México, Editorial Porrúa, S. A., 1965, 162 pp. ["Sepan cuantos..."], 37]
- Holland, William R., "Conceptos cosmológicos tzotziles como una base para interpretar la civilización maya prehispánica", *América Indígena*, vol. xxiv, núm. 1, pp. 19-21, enero de 1964.
- Juan Bautista, fray, *Algunas abusiones antiguas, en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, preparación de Ángel Ma. Garibay K., pp. 141-152, México, Editorial Porrúa, S. A., 1965, 162 pp. ["Sepan cuantos..."], 37]
- León-Portilla, Miguel, *La Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, prólogo de Ángel Ma. Garibay K., 3ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, xxiv-414 pp. [Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 10]
- López Austin, Alfredo, "Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. vi, pp. 97-118, 1966.
- , "Términos del nahuallatolli", *Historia Mexicana*, núm. 65, vol. viii, núm. 1, julio-septiembre de 1967.
- Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944, xiv p.-122 f.-4 p.-163 f. [Colección de Incunables Americanos. Siglo xvi, iv]
- Motolinía, fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de Nueva España*, biobibliografía por fray Daniel Sánchez, OFM, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941, XLVIII-320 pp.
- Pomar, Juan Bautista, *Relación de ———. Texcoco (1582)*, en Ángel Ma. Garibay K., *Poesía Náhuatl*, vol. I, p. 149-220, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl, 1964, XLV-244 pp., [Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes, 4]
- Ponce de León, Pedro, *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad*, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., pp. 121-140, México, Editorial Porrúa, S. A., 1965, 162 pp. ["Sepan cuantos..."], 37]
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629*, en Jacinto de la Serna et al., *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 vols., vol. II, pp. 17-180, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953-1954.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva*

- España*, preparación, numeración, anotaciones y apéndices de Ángel Ma. Garibay K., 4 vols., México, Editorial Porrúa, S. A., 1956, ils. [Biblioteca Porrúa, 8-11]
- Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros de los indios para el conocimiento de sus idolatrias y extirpación de ellas*, en Jacinto de la Serna et al., *Tratado de las idolatrias, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 2 vols., vol. II, pp. 39-368, México, Editorial Fuente Cultural, 1953-1954.
- Siméon, Rémi, *Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*, Paris, Imprimerie Nationale, 1885, LXXVI-710 pp.
- Torquemada, fray Juan de, *Los veinte i vn Libros Rituales i Monarchia Indiana, con el origen y guerras, de los Indios Orientales, de sus Poblaciones, Descubrimiento, Conquista, Conuersión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, 3ª ed., 3 vols., México, Editorial Chávez Hayhoe, 1943-1944.
- Winick, Charles, *Dictionary of Anthropology*, Paterson, New Jersey, Littlefield, Adams & Co., 1954, VIII-580 pp.

