



## ¿EMBRUJOS Y DEMONIOS? MAGIA Y RELIGIÓN EN MESOAMÉRICA

*Clementina Battcock*

*He visto muchas cosas que no tienen evasión,  
ni respuesta, porque he hallado en los cerros  
muchas ofrendas de Copal, que es incienso de  
esta tierra, y madejas de hilo y pañitos de lo que  
llaman Poton, mal hilado; y candelas y ramilletes,  
unas muy antiguas y otras frescas.*

Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas  
que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España  
Hernando Ruiz de Alarcón, 1629

En el mundo mesoamericano no existía una división tajante entre magia y religión, pues ambas categorías responden a una clasificación europea. Tampoco prevaleció un determinado sistema de creencias que debiera imponerse sobre otro o que marcara un límite entre lo ortodoxo y lo discrepante. El llamado *pensamiento mágico* mesoamericano, visto desde la mirada censataria occidental, fue ajeno al pretendido carácter excluyente y unívoco de los sistemas del dios único de las religiones abrahámicas, de modo que puede decirse que en Mesoamérica existieron múltiples sistemas religiosos que fueron considerados como *magia* o *brujería* ante los evangelizadores cristianos que les registraron en sus corpus documentales. Ante ello debemos ser cautelosos, pues mucho de nuestro conocimiento actual sobre los sistemas de creencias mesoamericanas proviene de obras novohispanas: de obras escritas por frailes de distintas órdenes, de relaciones sobre campañas de conquista, de procesos in-

quisitoriales o de expedientes administrativos dirigidos a funcionarios virreinales. Este gran cuerpo de información lleva la huella de cada autor, determinada por su formación, intereses y contextos particulares; además, está sujeta a interpretaciones y enfoques que se renuevan y modifican según las perspectivas sociales y académicas de cada presente que lo estudia.

Debemos entender que los pueblos mesoamericanos explicaron la existencia humana por vía de una diversidad de fuerzas que iban y venían entre lo mundano (integrado por todas las formas de vida y materia existentes) y lo sagrado (compuesto por diferentes planos donde moraban las deidades). Dioses, esencias divinas, potencias sobrehumanas, ritos y magia eran elementos interrelacionados que formaban parte de un mismo y complejo sistema de creencias. Es decir, que en este plano interactuaba una multiplicidad de fuerzas divinas que intervenía en la recurrencia de los fenómenos naturales (como la muerte o el amanecer), a la vez que establecía los patrones temporales entre ellos y constituía el sustento ideológico de la aparición o del encumbramiento de nuevos centros políticos y grupos gobernantes.

Los estratos sociales dirigentes de las distintas ciudades que existieron a lo largo del pasado prehispánico solían atribuirse la capacidad de comunicación con lo divino, aunque las deidades pudieran expresarse con libre voluntad por medio de irrupciones violentas (lluvias torrenciales y erupciones volcánicas, por ejemplo) o en su potencialidad vinculada a plantas o animales e, incluso, en las relaciones sociales cotidianas. Así, podemos encontrar representaciones pictóricas en las pinturas murales teotihuacanas, cuyos dirigentes sacerdotales tenían una profunda relación con los ritos de

fertilidad asociados con las semillas y las aguas; o en los registros calendáricos —identificados en los códices—, vinculados con vaticinios que se correspondían con cargas simbólicas regidas por fuerzas sagradas, y que no en pocas ocasiones intervenían a favor o en contra de los gobernantes de diferentes centros políticos y económicos.

En Mesoamérica es precisamente el ámbito cotidiano el que permite entender a los dioses como seres no ajenos a impulsos, caprichos, debilidades y predilecciones humanas. Siempre bajo esta premisa, se entiende que la humanidad podía ejercer cierta influencia y coacción



©Jimena Schlaepfer, *Dios Trilobite*, 2015.  
Cortesía de la artista

sobre las deidades; de ahí que pueda decirse que los cultos mesoamericanos estaban a medio camino entre la temerosa sumisión de los creyentes a lo sagrado y su capacidad para *manipularlo*. Lo anterior no implica que los pueblos mesoamericanos vivieran homogénea y permanentemente en un *mundo mágico*, como la mirada europea suele describir. En los hechos, los indígenas atribuían un gran valor a una geografía y un tiempo sagrados; relacionándoles con divinidades particulares e identificándolos como lugares propicios para el culto o la realización de operaciones rituales a través de danzas y el consumo de plantas maestras. Los nahuas, por ejemplo, sacralizaron manan-

tiales, remolinos de agua (vinculados a Tláloc), ríos, lagos y océanos (considerados como dominios de Chalchihutlicue), pero al mismo tiempo los intervinieron con acueductos para abastecerse de agua dulce, como el de Chapultepec, o con enormes complejos hidráulicos para prevenir inundaciones, como el gran albardón mandado construir por Nezahualcoyotl, *tlah-toani* de Tetzaco.

A lo largo de su historia, los pueblos mesoamericanos vieron a las cuevas y los montes como los hogares de seres y fenómenos portentosos, nodales en el contacto entre diferentes planos existenciales, espacios en los que se consolidaba una relación fundamental para



©Jimena Schlaepfer, *Trilobite Cósmico*, 2014. Cortesía de la artista

legitimar el poder de los grupos humanos o explicar su decadencia. Ejemplo de ello es la zona arqueológica de Tetzcotzincó, donde el antes mencionado Nezahualcoyotl erigió un complejo monolítico sobre un cerro, simbolizando su proximidad con las deidades, a la par que manipulaba las aguas que descendían a través de canales, caños y acueductos que recorrían la región. En el conjunto también había una cueva donde los sacerdotes tetzcocanos ofrendaban a los dioses para sostener el mandato de su señor. Esto constituye un esquema ritual mesoamericano que podemos observar en otros sitios: los petrograbados de la cueva en Chalcatzingo, Morelos; el antiguo cenote bajo el llamado "Castillo" de Chichén Itzá; algunas representaciones del mito de origen de gobernantes salidos de "cerros rotos" en los códices mixtecos, como el *Selden* o el *Bodley*, o las recientes exploraciones en las cavidades subterráneas de algunas de las más importantes edificaciones en Teotihuacán.

Los lugares cosmogónicamente significativos daban lugar a la conjunción de la inventiva arquitectónica humana y las fuerzas sacralizadas del medio natural, pues las construcciones eran un factor fundamental para hacer notorio el imponente cuidado y gobierno de deidades que ejercían su autoridad. Un buen ejemplo son las humaredas que se utilizaban en la llamada "Pirámide de los nichos", empleadas para entrar en contacto ritual con las deidades; o la figura de *huehuetēotl*, deidad vieja del fuego encontrada en el basamento de Cuicuilco, que hacía referencia al dominio del contexto volcánico del sur de la cuenca lacustre del Altiplano Central. Por otra parte, estos registros arqueológicos también exponen la potencialidad peligrosa de los lugares sagrados y los seres que en ellos habitaban: aquel que



©Jimena Schlaepfer, de la serie *Los primeros habitantes* (*El genio del volcán*), 2022. Cortesía de la artista

los transgrediera u ofendiera podía acarrear sobre sí consecuencias funestas, ya fueran individuales, como la enfermedad y la muerte, o la desgracia colectiva, como los huracanes, los terremotos, los incendios, las sequías y las hambrunas.

Ahora bien, las interpretaciones cotidianas que explicaban la conexión sagrada entre los hábitos políticos y la preservación de la existencia del mundo fueron detalladas como prácticas "demoniacas" por la evangelización cristiana del siglo XVI. Sin embargo, aun desplegando las campañas punitivas más amplias, el complejo simbólico de la interpretación "mágica" de la existencia humana no cedió ante la quema de los códices y la destrucción de los templos, pues varios grupos culturales ajustaron sus calendarios rituales en relación con el polisémico santoral cristiano, o incorporaron representaciones religiosas particulares a la construcción de las nuevas iglesias cristianas (como el caso de la deidad femenina oculta tras un altar en la Catedral de Cuernavaca). De hecho, como se ha encontrado en

documentos virreinales, algunos pobladores originarios llegaron a convencer a los europeos de utilizar sus rituales de petición de lluvias ante la inclemencia de las sequías, además de entrar en contacto con otras expresiones culturales africanas y de las islas del Caribe, calificadas igualmente como *brujería* por la mirada cristiana.

Muchas de las convenciones culturales sobre el espacio mesoamericano han sido pilares para la interpretación de varias generaciones. Por citar algunos ejemplos, encontramos el temor a los cruces de caminos y a los lotes baldíos, pues desde tiempos prehispánicos han sido identificados como lugares por los que merodean seres temibles (como las *cihuateteuh*, mujeres muertas durante el parto; o *cabezas rodantes* que avanzaban lanzando gritos, un augurio vinculado a fuerzas sagradas relacionadas con Tezcatlipoca), cuyas manifestaciones se asociaban a la noche o a fechas específicas del año. Particularmente funestos eran los últimos cinco días del calendario solar, despojados de la protección de las deidades, llamados *nemontemi* en náhuatl, y *wayeb* en maya, los cuales eran un periodo transicional de cierre en el que todo lo existente podía estar en riesgo por la fragilidad de la relación espacio-temporal entre las deidades y los seres humanos.

En Mesoamérica, para interactuar con las expresiones sagradas que regían el mundo, se educaba a los sacerdotes en diferentes rituales y en hábitos de registro y lectura del pensamiento. Algunos pasajes del *Chilam Balam de Chumayel* se refieren a las enseñanzas de prácticas rituales que un especialista religioso debía transmitirles a otras generaciones, como lo fue la preparación de bebidas especiales con granos de cacao, y las palabras precisas para codificarlas en la memoria.

Esta formación "sacerdotal", con todas las reservas que puede aplicarse a este término, combinaba actividades relacionadas con el sustento alimentario y la afirmación política de un grupo gobernante, con prácticas que hoy podrían considerarse *adivinatorias*, pues su interpretación especializada dependía de las diferentes fuerzas sagradas presentes en el contexto de una persona en particular. En este marco se explica que, según cronistas como



©Sofía Echeverri, *Tlahualila frente a diosa que canta*, de la serie *Pedir la lluvia*, 2018.

## Existen registros de individuos que utilizaban el contacto con lo sagrado para atentar violentamente contra otros humanos.

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, un sueño del *tlahtoani* Tezozómoc de Azcapotzalco (que un águila y un tigre devoraban su cuerpo) haya sido presagio del colapso de su poderío frente a Nezahualcoyotl. Algunos ejemplos más sobre estas prácticas adivinatorias pueden encontrarse en los registros del templo calendárico de la zona arqueológica de Tlatelolco, donde, además de múltiples glifos de fechas, se encontraron restos de pintura mural de una de

las parejas primordiales que leen el futuro de los humanos: las deidades ancianas Cipactonal y Oxomoco, que aparecen lanzando maíz al suelo e hilando al inicio de los tiempos, representación que también se encuentra en el *Tonalpohualli* (registros calendáricos rituales) del *Códice Borbónico*. La actividad de esta pareja no es ociosa, pues en una lectura ritual, simboliza que todo nace y muere, como el maíz, y el lazo entre la existencia y los tejidos del linaje político y religioso.

En añadidura, existen registros de individuos que utilizaban el contacto con lo sagrado para atentar violentamente contra otros humanos. No obstante, las menciones sobre malignos hechiceros proceden de descripciones novohispanas sumamente sintéticas, por lo que levantan cierta suspicacia sobre el carácter nocivo de estas prácticas que bien pudieron parecer *demoniacas* para los evangelizadores, independientemente de que su fin fuera deliberadamente dañino.

Según algunos registros recopilados por religiosos en territorios de tradición nahua, los *tlacatecolotl* (hombres búho) fueron sujetos asociados a la brujería y eran los más feroces y peligrosos hechiceros; entre estos se contaban los *tepan mizoni*, que utilizaban su sangre para causar daño o la muerte a sus víctimas; el *tetlepanquetzqui*, que quemaba el cabello de las personas a las que quería matar; las aterradoras *mometzcopinqui* (equiparadas directamente con las brujas europeas), que se quitaban las piernas, se colocaban alas o se convertían en bolas de fuego para atacar a algún desdichado desde las alturas; los *tlahuiquchtli*, que tenían la capacidad de escupir o trans-



Fotografía de Carlos Díaz Corona.  
Cortesía de la artista

## La mayoría de las prácticas vinculadas a las “falsas religiones antiguas” comportaba para los eclesiásticos un “espectro mágico”.

formarse en fuego y en animales con el fin de asustar o matar a sus enemigos, y los *tecmacpallitotique*, que utilizaban la mano de una mujer fallecida durante el parto con el propósito de dormir a sus víctimas para robarlas e incluso violarlas.

Estos terribles especialistas recibían sus dones por virtud del día de su nacimiento (en la fecha *Ce Ehécatl* —uno viento— y *Ce Quiáhuitl* —uno lluvia—); aunque se cree que también



©Jimena Schlaepfer, *El saludo de los dioses*, 2018. Cortesía de la artista

podían aprender sus artes por voluntad propia, lo cierto es que su poder se incrementaba en días específicos. El teólogo Jacinto de la Serena hizo una relación de estas prácticas en su *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, escrito casi un siglo después de iniciadas las guerras de conquista que subyugaron las tierras americanas a la monarquía católica de Castilla. Su obra también ilustra lo sistemático y poco efectivo de las campañas extirpadoras de idolatrías, no solo entre los pueblos mesoamericanos, sino entre las múltiples culturas de este continente que se mantuvieron constantes en sus prácticas religiosas, no sin incorporar motivos cristianos a sus contextos sagrados.

Desde el siglo XVI y prácticamente hasta el término del periodo virreinal, la mayoría de las prácticas vinculadas a las “falsas religiones antiguas” comportaba para los eclesiásticos un “espectro mágico” y, en consecuencia, negativo. Pero hay que señalar que hubo otros saberes mesoamericanos que fueron registrados en los modelos de escritura europea y conservados para la comprensión cosmogónica utilitarista de estos territorios durante la evangelización cristiana. Este fue el caso del compilado de medicina nahua contenida en el *Códice de la Cruz-Badiano*, escrito por dos indígenas educados en alfabeto latino en el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, espacio donde fray Bernardino de Sahagún también obtuvo información para el llamado *Códice Florentino*.

Sin embargo, también podemos pensar en las estrategias con las que especialistas religiosos buscaban dejar registro de “la costumbre antigua” frente a los drásticos cambios culturales durante el dominio hispánico, como lo

fueron las narrativas rituales y las nociones astrológicas de tradición mesoamericana registradas en varios libros conocidos como *Chilam Balam* del área maya peninsular, o los registros asociados a las prácticas religiosas y políticas otomíes del *Códice Huichapan*, espacios de escritura que coincidieron en añadir fundamentos simbólicos europeos como las representaciones astrológicas zodiacales, lo cual también evidencia la influencia que ejercían sobre ellos los modelos europeos de lectura del tiempo.

De ahí que no resulte sencillo englobar todos los aspectos del *pensamiento mágico* de Mesoamérica en un único enunciado, más aún porque estos nos han llegado por mediación del pensamiento cristiano. Y las cosas se complican todavía más debido a la diversidad de habilidades de los especialistas rituales indígenas. Por ejemplo: un médico podía conocer conjuros para curar a una persona, un *nahualli* era capaz de establecer su conciencia en otro ser vivo y un agricultor estaba en posibilidad de realizar ritos propiciatorios para mejorar una cosecha; prácticas que, por otro lado, siguen vigentes hasta nuestros días en el universo de tradiciones de innumerables colectividades.

Para dar cuenta y sentido de las prácticas y los conocimientos mesoamericanos no basta con saber las lenguas indígenas (tal como creyeron e hicieron los religiosos del siglo XVI y como lo reiteran algunos estudiosos del siglo XXI), sino que es necesario abarcar el vasto panorama de los diferentes contextos culturales indígenas. Ya el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina acusaba la complejidad de los ritos nahuas al registrar numerosas entradas sobre palabras tocantes a lo mágico y lo religioso. Así, Molina consignó al menos siete distin-



©Jimena Schlaepfer, *Tejiendo el silencio*, 2020.  
Cortesía de la artista

tos vocablos relativos a la adivinación: *tlayolteohuiliztli*, *tetenpan tlatoliztli*, *ticiyotl*, *tlapohualiztli*, *amanaliztli*, *atlan teittaliztli* y *tonalpohualiztli*. Cada uno de ellos alude a formas específicas (*atlan teittaliztli*, "ver a la gente en el agua"; *tonalpohualiztli*, "leer el *tonalpohualli*") de la mántica náhuatl.

Si el objetivo es generar nuevos enfoques y propuestas para ampliar el conocimiento humano, es evidente que hoy resulta indispensable llevar a cabo estudios bien documentados, críticos e interpretativos sobre los contextos culturales del pasado y el presente. Hacen falta miradas frescas, desprejuiciadas y de largo aliento para disolver los estigmas que la cultura europea impuso hace mucho tiempo a creencias y prácticas en las que nunca logró encontrar su propio reflejo. **U**