

VIVIANA DÍAZ BALSERA, *Guardians of Idolatry. Gods, Demons, and Priests in Hernando Ruiz de Alarcón's Treatise on the heathen superstitions*, Norman, University of Oklahoma Press, 2018, 209 pp. ISBN 978-080-616-040-5

A un siglo de la conquista, en Castilla y sus reinos, ya en el siglo xvii, a las discusiones teóricas acerca de la idolatría y cómo erradicarla del mundo cristiano, se les unieron cuestiones más prácticas, seguidas por curas –especialmente–, como la sistemática observación y la preservación en el aprendizaje cuidadoso de las lenguas y las tradiciones de los pueblos indígenas, pero con un fin mucho más claro de denuncia que de comprensión –como había ocurrido en el siglo xvi por parte de miembros de las órdenes religiosas–. Pese a este ambiente persecutorio, ocurrido a lo largo del siglo xvii, gran parte de la información vertida en estas obras –en contra de la idolatría– se consolidaron como excelentes fuentes acerca de las costumbres, creencias, religiones y concepciones del mundo por parte de diversos pueblos indígenas. Sin duda, es el caso de *El Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España*, de Hernando Ruiz de Alarcón, fechado en 1629, constituye una mina de información sobre la religión y las prácticas rituales de los pueblos nahuas de Guerrero y Morelos. Lo más notable de esta obra es la recopilación y transcripción, por parte de Alarcón, de una serie de conjuros en lengua náhuatl con su traducción al español. Después de su publicación en 1892 por Francisco del Paso y Troncoso en los *Anales del Museo Nacional de México*, la obra de Alarcón, y en particular los conjuros incluidos en ella, han sido objeto de nuevas traducciones y de estudios por parte de diversos especialistas como Alfredo López Austin,<sup>1</sup> Michael Coe y Gordon

---

<sup>1</sup> Alfredo LÓPEZ AUSTIN, “Términos del nahuatlolli”, en *Historia Mexicana*, xvii: 1 (65) (jul.-sep. 1967), pp. 1-36; Alfredo LÓPEZ AUSTIN, “Conjuros médicos de los nahuas”, en *Revista de la Universidad de México*, 24: 11 (1970), pp. i-xvi; Alfredo LÓPEZ AUSTIN, “Conjuros nahuas del siglo xvii”, en *Revista de la Universidad de México*, 27: 4 (1972), pp. i-xvi.

Whittaker,<sup>2</sup> y Richard Andrews y Ross Hassig.<sup>3</sup> También destacan, en el marco de obras más amplias, los análisis de Serge Gruzinski<sup>4</sup> y recientemente de David Tavárez.<sup>5</sup>

El libro de Viviana Díaz Balsera se inscribe en la prolongación de estos estudios pero también abarca el análisis de la obra de Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* (1656), el cual retoma en gran parte la obra de Alarcón con importantes añadidos. La obra de Díaz Balsera se divide en dos grandes partes: una primera parte con una introducción y dos capítulos dedicados a las prácticas mágicas en la Europa de la época y a la figura del *nahualli*, y una segunda parte con cuatro capítulos enfocados cada uno en importantes conjuros, respectivamente para viajar de manera segura, para recolectar pulque, para cazar venados y para adivinar con granos de maíz.

Díaz Balsera señala en la introducción la importancia de la estrategia de Ruiz de Alarcón y de Serna, que consiste en presentar a los indios como seres excepcionales en sus prácticas mágicas y supersticiosas inspiradas por el demonio. Al negar a los indios la capacidad de adquirir los conocimientos y las prácticas cristianas, ambos autores advierten la necesidad de castigar a los culpables y justifican la dominación colonial. Ahora bien, la autora constata el fracaso de este proyecto, tanto por la ausencia de campañas de extirpación y de castigos en las zonas donde ejercía Ruiz de Alarcón, como por el hecho de que las obras de este último y de Serna no fueron publicadas en su tiempo. Las autoridades de la época no consideraron tan graves las “idolatrías” documentadas, lo que correspondería también a la estrategia de los “informantes” de Ruiz de Alarcón. En efecto, los conjuros recopilados fueron los que los

---

<sup>2</sup> Michael COE y Gordon WHITTAKER (eds. y trads.), *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico. The Treatise on Superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón*, Albany, Nueva York, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, 1982.

<sup>3</sup> Richard ANDREWS y Ross HASSIG (eds. y trads.), *Treatise on the heathen superstitions that today live among the Indians natives to this New Spain, 1629*, por Hernando Ruiz de Alarcón, Norman, University of Oklahoma Press, 1984.

<sup>4</sup> Serge GRUZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, París, Gallimard, 1988.

<sup>5</sup> David TAVÁREZ, *The Invisible War: Indigenous Devotions, Discipline, and Dissent in Colonial Mexico*, Stanford, California, Stanford University Press, 2011.

indios consideraban los menos condenables por la Iglesia, instrumentos de los “buenos” *nanahualtin*. Díaz Balsera se percata de que ningún conjuro es realmente utilizado para hacer daño, y cuando Ruiz de Alarcón registra el nombre de peligrosos hechiceros, él mismo lamenta no haber podido conseguir sus confesiones. De allí que los nahuas de la época actúen como “[...] diligent subjects carving out and negotiating spaces where they could deploy their decentered local knowledge as not being contrary to the tenets of hegemonic Christianity” (p. 14).

Un breve capítulo sobre las creencias y las prácticas mágicas en la Europa de la época –las cuales, concluye la autora, en muchos aspectos eran semejantes a las mesoamericanas– permite matizar la especificidad de la “idolatría” de los indios. En el siguiente capítulo Díaz Balsera aborda el tema complejo del *nahualli*, personaje omnipresente en las obras de Ruiz de Alarcón y de Serna. Según estos autores los poderes del *nahualli* derivan de un pacto con el Demonio. Ahora bien, los datos que proporcionan permiten ahondar en los significados de la palabra *nahualli* (“algo encubierto, disfrazado”), así como sobre sus manifestaciones y poderes, los cuales están analizando a la luz de otros datos procedentes de las fuentes del siglo XVI y de los varios estudios realizados sobre el tema (Aguirre Beltrán, López Austin, Martínez González, etc.). Después de examinar los datos sobre los “buenos” y los “malos” *nanahualtin* –sobre todo en la obra de Sahagún y de sus colaboradores nahuas–, Díaz Balsera concluye que “most of the nahuallitocaitl recited to Ruiz de Alarcón and recorded in the *Treatise* could be deemed to be the power words of good nanahualtin because they sought to bring beneficial effects to the people” (p. 49). Al respecto podemos agregar que las categorías de “buenos” y “malos” incluidas en la obra de Sahagún proceden de modelos de enciclopedias europeos y tal vez no corresponden a las categorías indígenas; de hecho es más probable que un mismo *nahualli* pudiera ejercer actividades benéficas o dañinas según las circunstancias.

El primer conjuro estudiado es el que fue utilizado por un tal Juan Vernal, encargado de transportar el tributo para el rey, para viajar a salvo de los ladrones. Es más, dicho personaje había sido encarcelado y después liberado por la muerte de dos ladrones. Díaz Balsera nos presenta el contexto colonial local en el cual se inscriben estas actividades y después analiza el conjuro en detalle. Al enunciar el conjuro, Juan

Vernal se identifica con Quetzalcóatl en su aspecto marcial y como patrón de los mercaderes, pero también con Tezcatlipoca como guerrero y enemigo. La autora subraya el hecho de que cualquier utilizador de un conjuro –y no solamente los especialistas rituales– puede adjudicarse los poderes de estos dioses. Se analizan las distintas connotaciones de los nombres calendáricos que aparecen en el conjuro para nombrar el bastón del viajero –utilizado como arma también–, las piedras o la tierra, en relación con distintos dioses y con fechas significativas. Díaz Balsera explica asimismo cómo los enemigos potenciales son feminizados en el conjuro para disminuir sus poderes y anticipar su derrota.

El siguiente conjuro escogido concierne el maguey, su siembra, su “castración” y su “raspado” para producir pulque. La autora explica la importancia de esta planta en la economía local, así como los dioses y los mitos relacionados con su creación. El conjuro es a la vez imperativo para propiciar el crecimiento del maguey y la producción de pulque pero también muy reverencial, como lo es el náhuatl elegante utilizado en estos contextos rituales. Se invoca a la coa –llamada Ce Atl, “Uno Agua”– que se utiliza para sembrar y también para castrar el maguey, y también a la cuchara, “Chichimeca Rojo”, para raspar el interior de la planta. El maguey es llamado Chicuetecpacihuatzin, “Mujer 8 Pedernal”, un nombre calendárico que “coalesces the powers of Tlaloc, the fertility-giving rain god; of Pahtecat, god of medicine and intoxication; of Jade Turkey, the bird god of sacrifice; and of Piltzintecuhli, the sophisticated, transgressing god of the solar feast” (p. 87). Díaz Balsera señala la equiparación entre la castración del maguey, cuando se remueve su quiote, y el sacrificio humano por extracción del corazón, así como la comparación del fluir del pulque con las lágrimas de la planta. Sin embargo, se trata de un conjuro bastante inocuo, poco susceptible de una condena eclesiástica, tanto más que no aparece en él el proceso de identificación con una deidad.

Muy diferente es el siguiente conjuro para cazar venado con arco y flechas. Allí sí nos encontramos con un conjuro rico en referencias mitológicas y en identificaciones del que lo enuncia con distintas deidades. La autora describe cómo el cazador se identifica con Centéotl, el dios del maíz, quien, con la ayuda del arco y de la flecha fabricados por las diosas Tonacacihuatl y Xochiquétzal, va en busca del venado, llamado 7 Flor o Piltzintecuhli. Ahora bien, “the conjuration for

hunting deer with bow and arrows feeds then on the passions of erotic and filial love, desire, and perhaps also hatred” (p. 103). En efecto, además del necesario convenio con el dueño de los animales, los cazadores establecen una relación casi amorosa con sus futuras presas, como lo señala la autora a partir de datos históricos y etnográficos. También describe con detalle los distintos mitos en los cuales aparecen los diversos actores divinos citados en el conjuro. Incluso el hecho de nombrar la punta de flecha Itzpapálotl –es decir, la diosa Mariposa de Obsidiana– tiene sentido en el marco de los mitos donde aparece como dueña de animales y maestra de cacería de los mimixcoa. Díaz Balsera subraya los nexos entre el venado y el maíz, así como las connotaciones sacrificiales de la presa de caza por excelencia, rasgos que se manifiestan en el conjuro analizado.

Los dos conjuros estudiados en el último capítulo se refieren a dos prácticas adivinatorias: la medición del antebrazo y el lanzamiento de granos de maíz en una manta. La autora empieza por recordar la condena de las prácticas adivinatorias en Europa, aun cuando ciertas adivinaciones vinculadas con los astros eran toleradas. Es importante el hecho de que los dos conjuros adivinatorios fueron pronunciados por especialistas rituales, *ticitl* en náhuatl, una palabra que significa a la vez “médico” y “agorero y echador de suerte” según el vocabulario náhuatl de fray Alonso de Molina. Díaz Balsera señala con justa razón el estrecho vínculo entre adivinación y medicina en el México antiguo y colonial. También estudia las dos figuras tutelares de estas actividades, Cipactonal y Oxomoco, que aparecen en los mitos como sus fundadores y con los cuales los enunciadores del conjuro se identifican. Para completar este estudio, la autora hubiera podido utilizar el trabajo reciente de Katarzyna Mikulska, sin duda el más completo a la fecha sobre estos dos personajes.<sup>6</sup> Regresando con el conjuro, los granos de maíz son invocados bajo el nombre de la deidad Chicomecóatl, mientras los dedos o la mano aparecen como los Macuiltonaleque, deidades solares y guerreras. La autora establece un paralelo entre estas prácticas indígenas coloniales condenadas por Ruiz de Alarcón y Serna y

---

<sup>6</sup> Katarzyna MIKULSKA, *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*, Zinacantepec, Varsovia, El Colegio Mexiquense, Universidad de Varsovia, 2015.

algunas prácticas semejantes en Europa. ¡Incluso menciona que Serna interrogó a una renombrada *ticitl* llamada Francisca para saber quién había hechizado a su sirvienta Agustina! (p. 132).

En conclusión, la autora retoma diversos temas analizados a lo largo del libro, por ejemplo la ausencia de reacciones oficiales antes los escritos de Ruiz de Alarcón y de Serna, o los paralelos entre las prácticas indígenas y las de las poblaciones europeas de la época. Al respecto, nos parece sugerente la idea según la cual “a very important, perhaps irreconcilable difference between Christianity and the Postclassic Mesoamerican epistemology underpinning the conjuros; namely, the latter allowed and even encouraged crossing boundaries between entities and species as a source of knowledge and power, whereas this was (and is) forbidden by the former” (p. 137). En pocas palabras, el libro de Viviana Díaz Balsera nos ofrece, en su contexto histórico, un buen acercamiento a las obras de Hernando Ruiz de Alarcón y de Jacinto de la Serna, al buscar las raíces mesoamericanas de los conjuros del siglo XVII y al cotejar de manera sistemática las prácticas indígenas con las de sus contemporáneos europeos.

Ethelia Ruiz

*Instituto Nacional de Antropología e Historia*

CORNELIUS CONOVER, *Pious Imperialism: Spanish Rule and the Cult of Saints in Mexico City*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2019, 296 pp. ISBN 978-0-8263-6026-7

*Pious Imperialism* entrelaza dos temas en la historia política y religiosa del México colonial y republicano temprano. El tema principal busca los orígenes de la relación entre la religiosidad cristiana y la lealtad a la monarquía española a partir de la veneración de los santos, mientras que la otra línea de investigación examina el culto fomentado a nivel local de un hijo nativo, san Felipe de Jesús.

Conover argumenta que la corona desempeñó un papel clave en la difusión y el desarrollo del culto a los santos. Y es una historia fascinante, relatada con todo detalle y sustentada en una gama de fuentes