

Jeremy D. Coltman y John M. D. Pohl, eds. 2020. *Sorcery in Mesoamerica*. Louisville: University Press of Colorado.

Sylvie PEPPERSTRAETE

Université Libre de Bruxelles (Bélgica) y École Pratique des Hautes Études (Francia)

La brujería y la hechicería siempre han sido componentes importantes de la vida de las comunidades indígenas de Mesoamérica, desde la época prehispánica hasta la actualidad. Sin embargo, y aunque los autores coloniales han dejado numerosos testimonios al respecto, el tema ha sido relativamente poco tratado por los investigadores. La mayoría de los estudios han centrado su atención en las manifestaciones actuales de la brujería, la cual suelen abordar como una reliquia de los ritos prehispánicos. La ambición de Jeremy D. Coltman y John M. D. Pohl en *Sorcery in Mesoamerica* es contribuir a llenar este vacío. Su enfoque teórico consiste en estudiar una práctica universal —que los autores pretenden situar en el contexto social y cultural mesoamericano— evitando los sesgos causados por los prejuicios o la ignorancia.

Coltman y Pohl optaron por situar los capítulos etnográficos y de historia colonial al principio de la obra y no al final, mientras que las contribuciones dedicadas al periodo prehispánico aparecen en la segunda mitad del libro. En los primeros capítulos se tratan cuestiones de terminología, definiciones y transformaciones de conceptos y prácticas relacionados con la brujería y la hechicería bajo la influencia de las ideas cristianas de los colonizadores. Esto permite establecer bases teóricas para el tema evitando los habituales recursos a estudios sobre culturas fuera de Mesoamérica, como el famoso estudio de Evans-Pritchard (1937) sobre los Azande. De hecho, el libro no es una simple recopilación de capítulos dispares, sino un trabajo de coordinación en el verdadero sentido del término, pues en él se establece un diálogo genuino entre los autores para ofrecer un conjunto coherente de contribuciones sobre la temática elegida. Los editores optaron por utilizar, en su mayor parte, términos correspondientes a categorías antropológicas muy generales porque rápidamente se hizo evidente que no había consenso sobre términos más específicos y, también, porque la



mayoría de los especialistas rituales mesoamericanos pueden ser ubicados en distintas categorías. Cuando es necesario, incluso se utilizan términos indígenas más específicos. Sin embargo, están conscientes de que el debate sobre este aspecto continuará.

La introducción del volumen, pormenorizada y erudita, constituye un ensayo en sí misma. Ofrece una aprehensión histórica del fenómeno, desde la época de los olmecas hasta la actualidad, y sitúa los diversos capítulos que componen el libro dentro de la vasta distribución de las prácticas de brujería y hechicería en Mesoamérica. Por supuesto, se discuten sus orígenes y, aunque en los capítulos del libro los datos verificables no se remontan más allá del periodo Clásico, Coltman y Pohl evocan la iconografía olmeca y las ideas de Peter T. Furst (1968) sobre las representaciones híbridas del hombre y el felino, que él relaciona con el transformismo chamánico actual. No obstante, esta última hipótesis sigue siendo incierta, y los resultados obtenidos a partir de pocos estudios de caso dificultan su generalización a todas las culturas mesoamericanas. En realidad, aunque hay una gran constancia en ciertos aspectos de la hechicería mesoamericana, hay también muchas variaciones locales y aspectos que han cambiado con el tiempo. Con todo, el debate merecía abrirse, pues el tema de la transformación, al igual que el de las entidades híbridas, es recurrente en el asunto que nos ocupa. A continuación, los autores profundizan, a partir de las contribuciones sobre los mayas del Clásico y los nahuas del Postclásico, en el tema de las referencias a prácticas de brujería en la cerámica policroma. La iconografía de estas cerámicas suele estar vinculada a entidades peligrosas y ambivalentes cercanas a las elites que ejercen sus poderes, los *wahys* entre los mayas y los *macuiltonaleque* y las *cihuateteo* entre los nahuas, los primeros quizá anticipando a los segundos. Pohl y Coltman los relacionan con el fenómeno del nahualismo, las entidades híbridas y los *tzitzimime*, sirviéndose de estos últimos como base para redefinir los informes sobre el papel de la brujería en el sistema de creencias mesoamericano tanto en su relación con el panteón nahua como en el estudio de la continuación de estas prácticas hasta nuestros días. Su atención se centra quizá demasiado en estos temas a expensas de otros que no se abordan, pero los autores establecen y refuerzan importantes relaciones entre diversos aspectos de las prácticas de brujería en Mesoamérica.

Después de la larga introducción, la serie de capítulos abre con la contribución de John Monaghan, que analiza la taxonomía española de los siglos XVI y XVII en relación con la brujería y la hechicería. Se trata de una elección

acertada, ya que este capítulo sumerge inmediatamente al lector en el corazón de una serie de cuestiones teóricas y problemas metodológicos que subyacen al estudio de la brujería y la hechicería en Mesoamérica. En efecto, el autor muestra, a través de su estudio de los diccionarios mayas kaqchiquel y k'iche', cómo la taxonomía española se plasmó en la cultura indígena, porque los cronistas coloniales asumieron que había equivalentes mayas de sus propias categorías. El artículo incluye un sintético cuadro, particularmente útil, que pone de relieve estas correspondencias. También observamos que, mientras algunos términos como *ah k'iz* se ajustaban bastante bien a la clasificación española de la época, otros como *nahual* eran mucho más complejos de entender para nuestros autores (como lo demuestra el hecho de que se encuentren en varias categorías en los diccionarios), lo cual afecta nuestra capacidad de entender dichos términos fuera del prisma de las categorías españolas de la época. Esto es especialmente cierto porque el lector moderno es poco consciente de que, en el siglo XVI y en las categorías españolas del conocimiento, la "superstición" era parte de un dominio semántico altamente organizado. Como John Monaghan detalla en la primera parte de su capítulo, la "superstición" se dividía en cuatro subcategorías (brujería, magia, hechicería y ensalmación) que podían subdividirse aun más. De estas cuatro, la brujería se consideraba la forma de conocimiento más poderosa, pero también la más peligrosa, ya que los brujos la adquirían haciendo un pacto explícito con el Diabolo y actuaban con pura malicia, mientras que las otras tres formas de superstición se basaban en un pacto implícito. Como demuestra Monaghan en la segunda parte de su capítulo, estas categorías eran conocidas y dominadas por los autores coloniales.

La reflexión teórica continúa con el ensayo de Alan R. Sandstrom y Pamela Effrein Sandstrom basado en el estudio etnográfico de una comunidad nahua de la región huasteca del norte de Veracruz. Los autores analizan la forma en que la hechicería y la contrahechicería que se practican actualmente encajan en la cosmovisión y la religión mesoamericanas. Los autores evocan cosmovisión y religión a través de un relato detallado de la naturaleza de la actividad de los especialistas rituales, centrándose en sus conocimientos y habilidades en la construcción de altares (modelos en miniatura del cosmos) y en el recorte de imágenes de papel que representan fuerzas naturales, almas humanas, artefactos, entidades diversas, etcétera. En los ritos, los especialistas hacen ofrendas y muestran su devoción a estas entidades con el fin de interactuar con ellas y dirigirlas hacia

direcciones favorables. Ahora bien, como ocurría en la época prehispánica, las imágenes de papel son de una variedad que parece ilimitada, desafiando así la lógica de un panteón fijo. Algunas entidades tienen nombres y características heredadas de la tradición antigua y, como ocurría de hecho en la época prehispánica, son ambivalentes: aunque se trata de entidades peligrosas, nunca son puramente malignas y se las puede influenciar mediante los rituales. Así, los vientos responsables de las enfermedades también pueden devolver la salud a sus víctimas. En este contexto, Sandstrom y Effrein Sandstrom observan la aparente paradoja de los brujos, que son vistos exclusivamente como malvados y peligrosos, mientras que el cosmos mesoamericano es ambivalente: todo es una combinación de cualidades positivas y negativas, y no hay una clara separación entre el bien y el mal. En esta comunidad, explican, los brujos son una excepción en la cosmología nahua y existen fuera del ciclo de intercambio entre los humanos y el mundo espiritual. Esto probablemente es el resultado de una transformación ocurrida en la época colonial y bajo la influencia de las ideas traídas por los españoles del siglo XVI, quienes vinculaban a los brujos con el diablo cristiano. Este estudio, que complementa la contribución de Monaghan, permite comprender mejor la concepción y evolución propias de la brujería mesoamericana a lo largo del tiempo y en una perspectiva diacrónica desde el periodo prehispánico hasta la actualidad.

El capítulo de Lilián González Chévez también reflexiona sobre el papel de la brujería en las comunidades indígenas actuales, así como sobre sus vínculos con las enfermedades y los curanderos tradicionales. La autora se basa en un estudio que realizó en el municipio de San Luis Acatlán (Costa Chica, Guerrero), donde la mayoría de los habitantes habla mixteco o tlapaneco. Los habitantes de esta región a menudo culpan a los brujos de acontecimientos naturales negativos, como una mala cosecha, pero también de desgracias provocadas por seres humanos, como un homicidio. El papel y la importancia de la brujería en estas comunidades pueden explicarse tanto por una historia de raíces antiguas como por condiciones estructurales: los recursos son escasos en la región y las rivalidades por su posesión son habituales. En este contexto, las disputas se resuelven frecuentemente mediante el uso de la brujería, mientras que los jóvenes pueden verse tentados a practicar la brujería para obtener dinero y poder con poco esfuerzo, aunque la empresa puede resultarles fatal ya que los brujos son buscados y perseguidos. Por otro lado, las comunidades del municipio de San Luis Acatlán tienen muy pocos especialistas e instalaciones médicas,

y los medicamentos son difíciles de conseguir, lo que les incita a recurrir a los curanderos tradicionales como primera respuesta a las enfermedades. Este recurso ilustra la persistencia de las clasificaciones tradicionales de las enfermedades y las prácticas curativas mientras crea un espacio para las acusaciones de brujería.

En suma, la primera parte del libro sienta importantes bases teóricas y metodológicas en torno a la brujería y la hechicería mesoamericanas. Por tratar estos capítulos sobre comunidades actuales, se observa que las prácticas siguen estando presentes y que tienen profundas raíces que se remontan a la época prehispánica, pero también que conocieron transformaciones a partir del siglo xvi como consecuencia del contacto con los europeos y las ideas cristianas. Por ello, los siguientes capítulos, centrados en el periodo colonial temprano, intentan detallar los mecanismos de estas transformaciones. Así, la contribución de John F. Chuchiak IV comienza con una contextualización histórica (la Inquisición en México y su actitud hacia la brujería) y una síntesis crítica de muchos aspectos importantes de la brujería y la hechicería mesoamericanas (las visiones española y prehispánica al respecto, así como el vínculo entre la brujería, los orígenes de las enfermedades y las curas), para luego analizar el impacto de las prácticas mágicas y medicinales mayas yucatecas en el desarrollo de la medicina colonial en la región. Para ello, el autor realizó una serie de estudios de caso, se interesó en varios curanderos coloniales y documentos oficiales de acusación de brujería, en los cuales observó que muchos curanderos mestizos o españoles tenían prácticas similares a las de los ritos mayas prehispánicos. Aunque la Iglesia combatió ferozmente la brujería, la hechicería y las prácticas medicinales prehispánicas relacionadas, el capítulo muestra que la medicina colonial yucateca (incluso la practicada por sujetos no mayas) estaba impregnada de muchos elementos prehispánicos. Chuchiak cree que la escasa disponibilidad de médicos y asistencia sanitaria en la colonia, así como los contactos interraciales (en aquella época los mayas eran mucho más numerosos que los españoles y mestizos) ayudaron a preservar las costumbres y los conocimientos tradicionales, lo que hizo imposible que la Iglesia extinguiera la lengua, la cultura y las prácticas rituales mayas.

En su capítulo, Timothy J. Knab analiza la brujería y la hechicería en el mismo periodo que Chuchiak, pero en el altiplano mexicano, en la cultura náhuatl. Por un lado, el autor subraya el papel de la brujería y la hechicería mesoamericanas en las relaciones de poder, incluso a nivel social y político, un tema recurrente en las siguientes contribuciones. El autor demuestra

que en los conflictos, especialmente entre las elites, la brujería se consideraba un medio de acción lógico y eficaz, y que la elite no dudaba en utilizarla como forma intimidatoria de poder social. Knab toma el ejemplo de Motecuhzoma, que envió brujos y hechiceros a Cortés para intentar detenerlo, y luego establece una continuidad con varios movimientos insurreccionales liderados por nahuas al inicio de la época colonial y con actividades de personajes como Martín Ocelotl o Andrés Mixcoatl. Por otro lado, el autor se interesa por la manera en que el complejo conocimiento que suponían las prácticas rituales se transmitía a lo largo del tiempo y de las generaciones. Desde, al menos, los primeros tiempos de la colonia, el mantenimiento y la transmisión de los conocimientos se llevaron a cabo en una multitud de pequeños grupos no estrictamente organizados. De esta forma, el autor plantea que debido a su naturaleza dispersa e informal, estos grupos no fueron percibidos como una amenaza por los españoles, lo que permitió que la brujería y la hechicería nahuas continuaran y que muchos de sus practicantes escaparan de la Inquisición.

La segunda mitad del libro nos sumerge de lleno en la época prehispánica, con artículos que se centran en los mayas y los nahuas y que abarcan desde el periodo Clásico hasta la víspera de la Conquista. David Stuart examina entidades largamente malinterpretadas, pero que fueron centrales en las prácticas de brujería y hechicería entre los mayas clásicos: los *wahys*. La contribución del eminente mayista destaca cómo estas prácticas se integraron en el poder social y político maya y sugiere que fueron un componente importante de la realeza maya y de la cultura de elite en general, un tema poco explorado hasta ahora. Más que “dioses del inframundo” o “almas animales”, los *wahys*, a menudo representados en las cerámicas policromas como entidades híbridas, son personificaciones de las enfermedades y otras fuerzas frecuentemente asociadas con la brujería. Los textos glíficos que los acompañan claramente asocian a determinados *wahys* con las dinastías reales, a la manera de deidades patronas. Por ello, Stuart propone que los gobernantes mayas los manejaban como medio de control social y político. No eran, pues, para las elites, un tema oscuro y esotérico, sino un principio central de funcionamiento —quizás su posesión era incluso un requisito para ocupar ciertos cargos o un alto rango social.

Esta aportación se complementa muy bien con el capítulo de Oswaldo Chinchilla Mazariegos, que profundiza en el tema de las entidades híbridas asociadas a las prácticas de brujería y su manipulación en relación con el poder. El autor examina este tema, en particular, entre los mayas clásicos

y los nahuas del siglo XVI, centrándose en el caso de los ciempiés y en ciertos tipos de serpientes, pues los léxicos tzeltal y nahua claramente muestran que existían coincidencias sobre estos animales en el pensamiento mesoamericano. El investigador analiza concretamente la asociación de las mandíbulas de ciempiés y serpientes con los genitales femeninos y su poder reproductivo. A pesar de su asociación telúrica y mortificante, estas mandíbulas generan una nueva vida y, por tanto, están vinculadas al nacimiento de los hijos y al renacimiento de los dioses y antepasados. A través de un minucioso estudio de su iconografía, Chinchilla Mazariegos las vincula, entre los mayas clásicos, con las prácticas rituales de las mujeres de la élite en torno a los nacimientos reales. El autor desarrolla el ejemplo del Dintel 14 de Yaxchilán, donde las damas representadas conjurando a dichas criaturas probablemente propiciaban un nacimiento real, y señala que en los manuscritos pictográficos nahuas del siglo XVI (*Tonalamatl Aubin, Códice Borbónico, Códice Telleriano-Remensis*) las diosas vinculadas a la sexualidad, como Xochiquetzal o Tlazolteotl, son frecuentemente asociadas con ciempiés y serpientes que suelen salir de su entrepierna. Estos animales se vinculan a la sexualidad femenina, la menstruación y los nacimientos, lo que confirman los mitos modernos. Pero las relaciones sexuales y la menstruación también se consideraban peligrosas y contaminantes, pues en Mesoamérica la sexualidad era percibida de manera ambivalente: era tanto creadora como fuente de enfermedades y otros males. Fundamentalmente, era un símbolo de poder y un ser potencialmente peligroso. Así, los ciempiés parecen encarnar los genitales de las mujeres poderosas, capaces de controlar los agentes de la enfermedad y la muerte.

Siguiendo con el estudio de las criaturas híbridas y su papel en los ritos, Jesper Nielsen examina el caso de la serpiente-venado o serpiente con cuernos, y pretende mostrar su amplia distribución en Mesoamérica y más allá, desde la época prehispánica hasta la actualidad. El autor destaca tanto el papel que jugaban en el estatus y los ritos de la elite como las grandes similitudes en las creencias sobre esta entidad en distintas culturas. A pesar de que en Mesoamérica hay muchas entidades serpentinas, éstas no se distinguen estrictamente; por el contrario, sus características a menudo se superponen. Nielsen propone explicar estas similitudes por sus orígenes lejanos. En ese sentido, dichas similitudes podrían remontarse a las migraciones paleoindias y no ser el resultado de una difusión posterior que habría partido de Mesoamérica o del sureste de los Estados Unidos. El estudio que aquí se plantea es, por tanto, cronológicamente muy amplio y, sobre todo,

no se limita a los mayas y a los nahuas, ni siquiera a Mesoamérica. El autor señala que su estudio tendrá que ser completado por otras investigaciones, ya que no quiere ser exhaustivo, sino dar una primera visión de la amplitud de las creencias relacionadas con la serpiente-venado y sus similitudes. En el centro de México, las primeras representaciones de la criatura proceden de Teotihuacan, pero éstas son escasas. En la misma época, entre los mayas, son frecuentes en la cerámica policroma, cuyos glifos revelan que las serpientes-venados formaban parte de la vasta categoría de los *wahys*, refiriéndose así a la brujería y las enfermedades. Como entidades ambivalentes, se vinculan con la lluvia, el viento, los fenómenos meteorológicos y geológicos violentos, la enfermedad y la curación. También tienen connotaciones sexuales y sus características pueden ser tanto beneficiosas como malignas. Sin embargo, en varias comunidades indígenas actuales —siguiendo un mecanismo de transformación ya destacado en otras contribuciones de este volumen— estas criaturas, al igual que otras entidades o especialistas rituales, asustan y se han convertido en sinónimo del Diablo. Esta asociación se explica no sólo porque las serpientes (al igual que los venados) pueden tener fuertes connotaciones sexuales en Mesoamérica, sino también por el papel central del reptil en la historia del pecado original y por la iconografía cristiana que utiliza tanto la serpiente como el ser con cuernos para representar la encarnación del mal. Además, las acciones que se atribuían a las serpientes-venados o a las serpientes con cuernos también se atribuían, en el siglo XVI, al Diablo.

Las siguientes contribuciones examinan las prácticas de hechicería nahuas y ciertas entidades invocadas por los especialistas rituales: las *cihuateteo* y los *macuiltonaleque*. En su estudio sobre la iconografía y el uso del *Fonds Mexicain n° 20*, John M. D. Pohl identifica una lámina de piel de animal (documento probablemente creado en una región intermedia entre el área náhuatl y la Mixteca Alta) cuyas figuras compara con escenas de los códices del grupo Borgia y de los códices mixtecos. La lámina está dividida en cuatro cuadrantes que evocan los cuatro rumbos, cada uno con la representación de una pareja con objetos rituales y que puede identificarse con las *cihuateteo* y los *macuiltonaleque*. Estas entidades ambivalentes, que podían tanto castigar como proteger, pertenecían a la categoría más amplia de los *tzitzimime* y eran invocadas por los especialistas rituales nahuas. La parte central del documento está muy dañada, pero Pohl propone reconstruir su contenido comparándola con una escena del *Códice Nuttall* (lám. 21) que se refiere al tema de la guerra celestial. Señala que

el estilo y el contenido del *Fonds Mexicain n° 20* se acercan a las decoraciones de los incensarios y platos nahua-mixtecos. Este aspecto de la ritualidad nahua tendría su origen en la actividad adivinatoria festiva. Sobre todo, Pohl desarrolla el concepto de “*image sorcery*”, argumentando que documentos como el *Fonds Mexicain n° 20* estaban colocados en diversos lugares utilizados para rituales y asociados con objetos ceremoniales. Más que un texto, en efecto, las imágenes estaban investidas de poder, y el practicante que conjuraba a las entidades representadas las invitaba a participar en los rituales.

El artículo de Jeremy D. Coltman continúa el estudio de los *macuiltonaleque*. En su texto, el autor establece posibles vínculos entre estos especialistas y los mayas del Clásico. Dicha asociación se realiza a través del análisis del simbolismo del brazo y, especialmente, de la mano, la cual conecta directamente al adivino o curandero con sus clientes mediante las manipulaciones de éstos y de los objetos que utiliza en sus rituales. Además, la mano es la base del sistema de cuenta vigesimal a partir del cual se desarrolla el ciclo adivinatorio de 260 días. La iconografía de este apéndice, muy desarrollada en muchas culturas indígenas de América del Norte (por ejemplo, las del sureste de los Estados Unidos), hace referencia a las prácticas de la adivinación, la curación y, a veces, la brujería. Esto pone de relieve la ambigüedad de los especialistas rituales, que son maestros tanto del arte del daño como de la curación. De hecho, las prácticas de hechicería, brujería y curación, a menudo vinculadas, se solapan constantemente. Coltman examina especialmente las figuras representadas con el motivo de la mano sobre la boca, como el Dios Cero (una figura femenina dentro del complejo Akan, un grupo de entidades que encarnan temas como el castigo y la muerte) entre los mayas del Clásico, y los *macuiltonaleque* nahuas, cuyos orígenes cree que se encuentran precisamente entre los mayas. La mano también se asocia con frecuencia a Tezcatlipoca, deidad estrechamente vinculada a los brujos y miembro de los *temacpalitotique* que utilizaban el brazo de una mujer muerta en el parto. Coltman sugiere que la iconografía de los *macuiltonaleque* como entidades patronas de los brujos y hechiceros puede haber precedido el culto a Tezcatlipoca.

A continuación, la contribución de Cecelia F. Klein retoma, a través del análisis de la iconografía de la diosa Cihuacoatl, el estudio de las *cihuateteo* nahuas como subcategoría de los *tzitzimime*. Como en el caso de Tezcatlipoca evocado por Coltman, el ritualismo asociado a los *tzitzimime* parece haber precedido el culto a la diosa. Klein realiza un estudio diacrónico de

la deidad y sus connotaciones, proponiendo que esta figura ambivalente —era una diosa creadora primordial, una heroína cultural que condujo a las tribus chichimecas al centro de México, la patrona de las parteras y las parturientas, pero también una guerrera vinculada a la muerte, el sacrificio y la brujería— conoció una evolución espectacular: por razones políticas el arte imperial azteca habría acentuado con el tiempo el aspecto oscuro de Cihuacoatl. Así, la iconografía de los manuscritos pictográficos del siglo xvi, como los códices del grupo Magliabechiano, muestra a la diosa con la mandíbula descarnada y ropa decorada con motivos de calaveras y/o huesos cruzados, además de un escudo. El aspecto guerrero de Cihuacoatl también tenía que ver con las mujeres parturientas a quienes patrocinaba, pues el parto era concebido como una batalla. Como diosa mesoamericana ambivalente, aliviaba a la mujer que daba a luz, pero también podía causar su muerte en el parto. Fue sin duda por esta razón que se consideraba a Cihuacoatl como la principal entre los espíritus vengativos llamados *cihuateteo*. Ahora bien, la iconografía de los *tzitzimime*, que remite a la muerte y el sacrificio, tiene muchos elementos en común con la de Cihuacoatl. Sin embargo, a continuación Klein retrocede en el tiempo y estudia varios monumentos esculpidos encontrados en México-Tenochtitlan, mostrando de este modo que en los más antiguos los rasgos esqueléticos y el escudo están ausentes. Aun antes, fuera de la Ciudad de México, figurillas de cerámica probablemente relacionadas con rituales de fertilidad no poseían este carácter amenazante, por lo que la autora sugiere que no son figuraciones de una diosa específica, sino de una encarnación de la noción de maternidad que más tarde cristalizó en la diosa Cihuacoatl. Aunque Klein se aparta de las interpretaciones más comunes sobre la identidad de muchos de los monumentos examinados (por ejemplo, obras como el monolito de Tlaltecuh-tli son, en su opinión, más bien representaciones de *tzitzimime*), la dimensión diacrónica de su investigación, así como su análisis de la relación de Cihuacoatl con los *tzitzimime*, dan pie a una reflexión sobre estas entidades, sus posibles orígenes y su desarrollo histórico.

Finalmente, al término de este recorrido metodológico y diacrónico por una serie de cuestiones centrales para el estudio de la brujería y la hechicería en Mesoamérica, el libro concluye con la aportación de Roberto Martínez González dedicada a la terminología náhuatl sobre los especialistas rituales, así como a su uso y significado a partir del siglo xvi. Aunque existía una gran cantidad de términos — algunos muy generales, otros que designaban acciones específicas—, y aunque, siguiendo una práctica común

en náhuatl, ciertos individuos podían designarse con múltiples términos, los más comunes eran *nahualli* y *tlamacazqui*, que los cronistas coloniales tradujeron respectivamente como “brujo” y “sacerdote”. Estas traducciones reflejan la tendencia de los observadores externos, desde el siglo XVI, a clasificar a los especialistas rituales nahuas en dos grandes grupos. Sin embargo, como señala Martínez González, cada una de estas dos categorías abarcaba una multitud de personajes diferentes con estatutos sociales distintos (desde la gente común hasta los dioses, pasando por el *tlatoni*) que a menudo se solapaban, pues algunos individuos pertenecían simultáneamente a ambas categorías. Además de destacar la permeabilidad de estas categorías, el investigador muestra que los términos *tlamacazqui* y *nahualli* remitían a líneas lógicas diferentes en cuanto a las relaciones de estos especialistas con lo sobrenatural, y no a diferencias en sus conocimientos o capacidades. El *tlamacazqui*, como ilustra la traducción literal de su nombre, “el dador”, actuaba, según un canon antropomórfico, haciendo hincapié en el intercambio: hacía circular los bienes entre los humanos y los dioses y respondía a una lógica comunicativa. El *nahualli*, en cambio, designaba generalmente las figuras capaces de cambiar de forma voluntariamente y era una categoría zoomorfa, basada en el modelo de la cadena alimentaria. Las relaciones entre los *nanahualtin* eran esencialmente depredadoras, y sus acciones se centraban en la caza y la lucha.

Al final, el largo trabajo que supone la coordinación de un volumen de este tipo rindió frutos. El diálogo entre los autores, así como la perspectiva teórica e histórica propuesta en la introducción, han contribuido a que el libro sea un verdadero aporte a la problemática de la brujería y la hechicería en Mesoamérica. Tanto las propuestas teóricas como el esclarecimiento de aspectos específicos como los *wahys*, los *macuiltonaleque* y las *cihuateteo*, así como sus vínculos con los especialistas rituales, constituyen importantes avances al respecto. En su última reflexión sobre las perspectivas que se abren a los investigadores interesados en el tema, Coltman y Pohl consideran que ciertamente la terminología seguirá siendo discutida y que, en cuanto a los enfoques comparativos, varios autores se han centrado en Egipto y la Antigüedad clásica, pero que el sureste de los Estados Unidos, mucho más cercano a Mesoamérica y relativamente inexplorado en este sentido, ofrece ricos datos. En nuestra opinión, hay muchas otras líneas de investigación y temáticas, apenas esbozadas aquí, que merecerían más atención. Pensamos en particular en la práctica de la hechicería en las culturas mesoamericanas prehispánicas más allá de los mayas y nahuas, o en el estatus social de los

especialistas rituales que, como menciona en su artículo Roberto Martínez González, solía ser mucho más variado de lo que se podría pensar a primera vista. Los vínculos de la brujería con el poder y, en varios casos, con las elites, subrayados en una serie de contribuciones del libro, también merecerían un estudio pormenorizado. Sin embargo, el presente volumen es un gran logro y merece un lugar en la biblioteca de cualquier investigador interesado en el tema.

REFERENCIAS

- Evans-Pritchard, Edward E. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Peter T. Furst. 1968. "The Olmec Were-Jaguar in the Light of Ethnographic Reality". En *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, compilado por Elizabeth P. Benson, 143-174. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks.