

¿Mordida de bruja o enfermedad?
Las muertes de niños en un pueblo
tlaxcalteca (México), 1917-1922

*Witch Bite or Disease? The Deaths of Children in a
Small Village in Tlaxcala (México), 1917-1922*

Marciano Netzahualcoyotzi Méndez

Universidad Autónoma de Tlaxcala, México

Recepción: 24 de abril de 2014

Aceptación: 28 de mayo de 2014

Páginas: 112-145

i

¿Mordida de bruja o enfermedad? Las muertes de niños en un pueblo tlaxcalteca (México), 1917-1922

*Witch Bite or Disease? The Deaths of Children in
a Small Village in Tlaxcala (México), 1917-1922*

Marciano Netzahualcoyotzi Méndez*

Resumen

Sustentado en sus creencias de arraigo prehispánico y colonial, los habitantes de San Bernardino Contla creían en las intenciones malignas de la bruja, en especial contra los niños recién nacidos. Inmersos en su propia cosmovisión, en esta investigación se explicará la razón por la cual la autoridad civil avalaba las muertes de niños por consecuencia de la mordida de bruja y, contrariamente, la postura del cura católico al argumentar la presencia de enfermedades propias de la infancia: la alferecía y la calentura. Gracias a que los padres refirieron el ataque nocturno de la bruja, el mito adquiere el sentido fantasioso, legendario y, a la vez, temeroso. Alternativamente, para prevenir el ataque de la bruja se realizaban rituales de protección. Con el propósito de sentirse confiados, al inicio de la noche los padres co-

* Doctor en Humanidades —Línea Historia— por la Universidad Autónoma Metropolitana (México) y Académico de Tiempo Completo de la Licenciatura en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Autónoma de Tlaxcala (México). Correo electrónico: netzahualcoyotzi@hotmail.com

locaban en la cama del niño un espejo y una tijera, y detrás de la puerta de la casa, un crucifijo y una cubeta con agua. Referente a las huellas físicas de los difuntos se derivan dos posibilidades: una asociada con una enfermedad y la otra con la asfixia. Complementariamente, se conocerá la legislación tlaxcalteca que posibilitaba el registro de defunciones relacionadas con las causas míticas.

Palabras clave: brujería, enfermedad, historia sanitaria.

Abstract

Supported in their prehispanic and colonial beliefs, the people of San Bernardino Contla believed in the evil intentions of the witch, especially with newborns. Immersed in their own world view, this research will explain why the deaths of children resulting from the bite of a witch were backed by the civil authority, and conversely, the position of the Catholic priest in arguing the presence of childhood diseases, such as: epilepsy and fever. Thanks to the parents report of night attacks of the witch, the myth gains a fantasy, legendary and at the same time fearful sense. Alternatively, to prevent the witch attack protection rituals were performed. In order to feel confident, at the beginning of the night, parents placed a mirror in the child's bed and scissors behind the door of the house, a crucifix and a bucket of water. Regarding the physical traces of the dead two possibilities arise: one associated with a disease and the other with suffocation. In addition, the Tlaxcalteca legislation that allowed the registration of deaths related to mythical causes will be released.

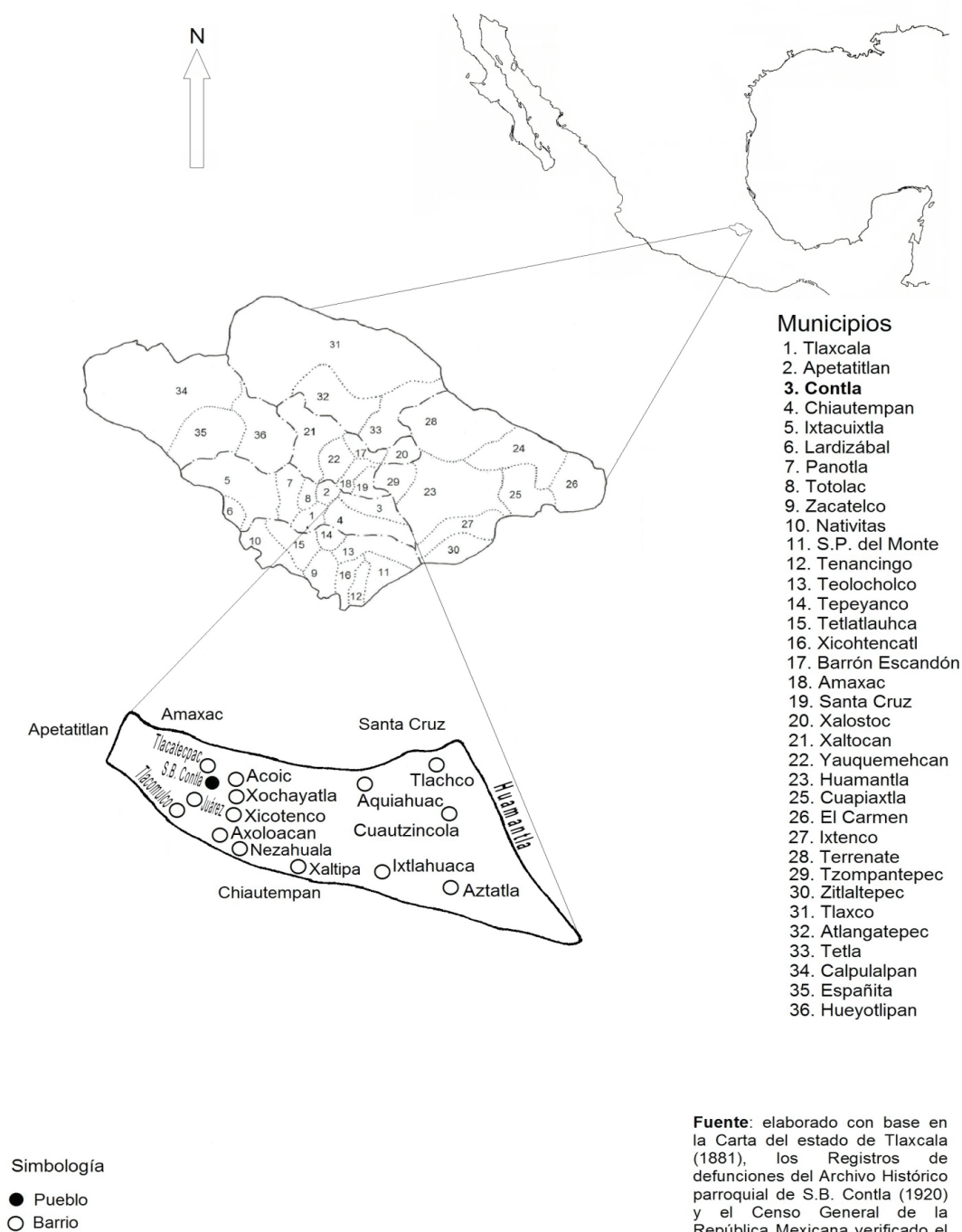
Keywords: witchcraft, diseases, health history.

Introducción

Considerando que la sociedad novohispana fue resultado del sincretismo cultural, el mito de la bruja adquirió matices derivados de las mentalidades prehispánica y española. Como parte del proceso histórico, la Iglesia católica inculcó a la población indígena nuevas formas de relación social y comportamiento moral, por consiguiente los religiosos condenaron las ancestrales creencias míticas. Si bien los feligreses debían asumir las normas católicas, al final del primer cuarto del siglo XX algunas familias del pueblo tlaxcalteca de San Bernardino Contla, del área central mexicana (véase figura 1), afirmaron que en las noches la bruja “mascaba o mordía” a sus niños recién nacidos. A pesar de que la convicción popular había sido legitimada por el juez del registro civil municipal, el cura de la parroquia local dedujo una enfermedad “común” de la infancia: la alferecía¹ y, en otro caso, la molesta e intolerable calentura. Con el propósito de contextualizar la singularidad ideológica se ha priorizado la significación de la idiosincrasia de los indígenas prehispánicos y de los españoles conquistadores; asimismo el miedo e incertidumbre de las familias que en las noches vivieron la visita de la mujer maligna, las huellas físicas de los niños difuntos que posibilitan la deducción de ciertas enfermedades y, en el contexto mítico—ritual, el uso de determinados objetos (la cruz, la tijera y el espejo, entre otros) para frenar las malvadas intenciones de la bruja. Sin duda, las vivencias micro regionales de la vida cotidiana son una valiosa oportunidad para involucrarnos en las creencias y costumbres ancestrales de los pueblos rurales de México. Tomemos en cuenta que las sociedades que vivieron el choque ideológico, e inevitable fusión de culturas, cuentan, incluso hoy día, con importantes evidencias para la investigación histórica, sociológica, antropológica e, incluso, psicológica. En esta ocasión, el análisis histórico, auxiliado de la antropología, devela la significación cultural de una ancestral creencia que ha pervivido en la vida cotidiana de la sociedad rural contemporánea.

1. En el siglo XVII el médico Francisco Pérez Cascales anotó que en la sociedad española se conocía la *epilepsia* como *alferecía*. Véase: García-Albea (1999).

Figura 1. Los barrios del pueblo de San Bernardino Contla (1920)



Fuente: elaborado con base en la Carta del estado de Tlaxcala (1881), los Registros de defunciones del Archivo Histórico parroquial de S.B. Contla (1920) y el Censo General de la República Mexicana verificado el 28 de octubre de 1900.

El mito de la bruja

Para los antropólogos el mito “no es únicamente una narración que se cuente, sino una realidad que se vive” (Malinowski 1994, 36). En esta circunstancia, la creencia en la bruja no debe considerarse como “una efusión sin sentido de vanos ensueños, sino una fuerza cultural muy laboriosa y en extremo importante” (Malinowski 1994, 35). Este realismo conlleva a la aceptación de que “el destino y las actividades presentes de la humanidad están determinadas y cuyo conocimiento le proporciona al hombre el motivo del ritual y de las acciones morales, junto con indicaciones de cómo celebrarlas” (Malinowski 1994, 39). Debido a la importancia del rito, algunos historiadores culturales han identificado su significación en las sociedades medievales y modernas europeas pues, según evidencias, su “vida cotidiana [...] estaba llena de rituales, tanto religiosos como seculares” (Burke 2005, 260). Si bien la cultura occidental se caracterizaba por sus creencias y comportamientos individuales—colectivos, seguramente el temor a la supuesta “maldad” de la bruja era una de sus habituales preocupaciones. En tal caso, cuando la sociedad prehispánica fue sometida al dominio español devino la hibridación o mestizaje cultural que, a través del espacio—tiempo, ha dejado huellas perennes e imborrables.

En México, el mito de la bruja tiene antecedentes lejanos, una prehispánica y otra occidental; coexistencia contrastante, a la vez que complementaria, entre el pensar europeo y las creencias de las sociedades nativas. Con el propósito de “justificar la expansión colonial europea” (Mañón Garibay 2006, 105), desde el inicio del periodo colonial los españoles utilizaron el recurso de la “desigualdad cultural” y, remedialmente, el adoctrinamiento de los indígenas. Como consecuencia de la conquista espiritual, los religiosos condenaron y rechazaron las deidades “paganas” de los nativos. Tal fue el caso de Fray Bernardino de Sahagún cuando argumentó que “el indio, a su ver, un ser caído; aborrecido de Dios por sus pecados, fue condenado a arrastrar una vida miserable en la maldad y la ignorancia” (Villoro 2005, 48). De este principio, el criterio de que “la purificación total de su culpa sólo se alcanza en la destrucción de su civilización y en la muerte de sus dioses” (Villoro 2005, 52). El

propósito era muy claro: arrancar la idolatría y frenar la continuidad de las creencias y costumbres tradicionales. Por esta razón, la Iglesia no aceptaría la existencia de seres mitológicos como la bruja; más aún si se toma en cuenta que en el Éxodo 22: 18 de la Biblia se enfatiza que “no sufrirás que los hechiceros queden con vida” (*La Sagrada Biblia* 2001).² No obstante las normas católicas, al inicio del gobierno virreinal coexistieron las mentalidades indígena y española; proceso conocido como sincretismo o, según los filósofos, dos mundos opuestos que “parecen unirse, pero sólo quedan superpuestos” (Zea 1972, 38). Resultado de la ideología de occidente, algunas creencias de la civilización precortesiana —en este caso el mito de la bruja—, fueron consideradas como una “falsa cultura” (Zea 1972, 38) pues, según los religiosos, eran manifestaciones demoniacas. Inevitablemente, de este proceso social cultural apareció en el imaginario colectivo la figura de una mujer “maligna” con matices indígenas y europeos; a saber la mitológica bruja.

Como parte del proceso de evangelización, los predicadores se interesaron por el conocimiento de la lengua, la escritura y la ideología de la sociedad indígena. Uno de los primeros evangelizadores, Fray Bernardino de Sahagún, investigó y escribió, de 1547 a 1577, las prácticas y comportamientos culturales de los antiguos mexicanos (Sahagún, 1989).³ Respecto a la creencia relacionada con el brujo y la bruja, en el libro cuarto capítulo XI se menciona que los nacidos en el signo *ce quiáhuatl* “son nigrománticos, bruxos, hechiceros, embaidores” (Sahagún 1989, 247), por tanto su metamorfosis en “animales, y sabían palabras para hechizar a las mujeres y para inclinar los corazones a lo que quisiesen, y para otros maleficios [...]. Hacían sus encantamientos de noche, cuatro noches” (Sahagún 1989, 248). Agregado al miedo que ocasionaba en la población, lo común era que “ningún amigo tenían, ni entraban en casa de nadie, ni nadie les quería bien” (Sahagún 1989, 248). Cuando era mujer “[...] aunque fuese principal nunca se casaba, ni medraba” (Sahagún 1989, 248). El hecho de señalar la

2. En el Deuteronomio (18:10) también se menciona que “no se vea en tu país quien purifique a su hijo o hija, pasándolo por el fuego; ni quien consulte adivinos”, en *La Sagrada Biblia* (2001).

3. Sahagún pertenecía a la orden de San Francisco. Se sabe llegó a la Nueva España en 1529 con fray Antonio de Ciudad Rodrigo y 19 frailes. Su información la obtuvo de ancianos respetables, alumnos trilingües (náhuatl, castellano y latín) y escribanos. Ver Sahagún (1989).

malicia de aquellos hombres y mujeres con atributos “singulares” tenía el propósito, según el pensamiento occidental, de condenar dicha creencia. Considérese que en el Levítico 20:27 se señala que el “hombre o la mujer que tengan espíritu pitónico, o de adivinación, sean castigados de muerte; los matarán a pedradas; caiga su sangre sobre ellos” (*La Sagrada Biblia* 2001). Entonces, es de entenderse que, basado en las normas católicas, cualquier persona con tendencias “antisociales” podría ser condenada y, según la gravedad del caso, privada de su libertad o, incluso, de su vida.

El mismo Sahagún especificó otros poderes “maléficos” de los hombres tipificados como hechiceros. En el libro décimo, capítulo IX, refirió que el “nahualli propiamente se llama brujo que de noche espanta a los hombres, y chupa a los niños” (Sahagún 1989, 597-598). Mas, su malicia no era generalizada pues unos practicaban “cualquier cosa de hechizos, y para usar dellos es agudo y astuto, aprovecha y no daña” (Sahagún 1989, 598) y, en otros casos, el propósito “es maléfico y pestífero deste oficio hace daño a los cuerpos con los dichos hechizos, y saca de juicio y aoja. Es embaidor y encantador”. A la vez, quien actuaba con maldad tenía “pacto con el Demonio” (Sahagún 1989, 598), por tanto solía transformarse en “diversos animales” (Sahagún 1989, 598). Si bien en el razonamiento español los atributos solían corresponder a los del género masculino, la pertinencia de advertir que en el pensamiento indígena también se incluían a las mujeres. A pesar de las discrepancias, la pertinencia de referir que el proceso de evangelización favoreció el gradual predominio de la ideología occidental.

En otro momento, los evangelizadores españoles argumentaron que las mujeres eran las tlahuipuchme o brujas por razón de que “andan de noche, echan fuego por la boca y espantan a los que quieren mal, de tal manera que quedan fuera de sí y enferman o mueren: andan por las montañas, de noche, y traen una lumbre como un hacha ardiendo, y cuando quieren la absconden” (Medina 1989, 345).⁴ Debe re-

4. La cita corresponde a Baptista, Fray Juan. 1600 [1989]. “Advertencias. Para los Confesores de los Naturales. Compuestas por el Padre Fray Ioan Baptista de la Orden del Seráfico. Padre San Francisco, Lector de Teología, y Guardián del Convento de Santiago Tla-tilulco: de la Provincia del Santo Evangelio. Primera Parte”. México: M. Ocharte. Citado por Medina. A la vez, Baptista extrajo la información de Bernardino de Sahagún, *Vocabulario Trilingüe*, obra realizada en el lapso de 1545 a 1555.

conocerse que el impacto del pensamiento español fue de gran trascendencia que en el siglo XX se encuentran evidencias de sus incidencias ideológicas, tal cual en el pueblo tlaxcalteca de San Bernardino donde el mito de la bruja fue, por fortuna, registrado en documentos civiles y religiosos.

Pese a que la vida cotidiana de la población indígena estaba matizada por estereotipos culturales propios, es oportuno reiterar el predominio de la ideología de occidente como el factor de condena contra la mujer sospechosa de actitudes “anti-sociales” o de maldad. Referente a la situación europea, se sabe que a finales del siglo XVII “el 75% de los individuos procesados son mujeres” (Armengol 2002, 4) y, en el mismo período, las autoridades españolas afirmaron que “sólo encontramos un hombre, frente a 42 mujeres” (Armengol 2002, 17). Tomando en cuenta las condiciones y particularidades del momento, las causas condenatorias de mayor peso se sustentaban en el hecho de que “la mujer era considerada moralmente más débil, más carnal y sexualmente más inmoderada, y en consecuencia, sucumbía más fácilmente a la tentación del diablo” (Armengol 2002, 4-5). Dado que en la Nueva España se adoptaron las normas culturales europeas los criterios de desaprobación se homogeneizaron, por tanto las supuestas brujas fueron el principal foco de atención para las autoridades inquisitoriales e, inevitablemente, su condena y rechazo social.

Por cierto, algunos sucesos del siglo XVIII refieren que en el norte de la Nueva España, Coahuila, ocurrían “detenciones de mujeres con fama de hechiceras” (Blázquez Miguel 1994, 82). En la provincia de Tlaxcala, las escasas evidencias del último cuarto del siglo XVI develan la existencia de “muchos embaidores, hechiceros, brujos y encantadores que se transformaban en leones y tigres y otras animalías” (Muñoz Camargo 1998, 150). Si bien la omisión de su denominación en el idioma nativo predominante —el náhuatl— me parece, según versión de Sahagún, eran los nahuallis. No obstante la inexistencia de referencia relacionada con el apelativo tlahuipuchme, es difícil negar su presencia en la vida cotidiana de la sociedad indígena tlaxcalteca. Previo al choque de culturas, la pertinencia de recordar que la sociedad europea solía distinguirse por poseer una idiosincrasia sustentada en valores morales—religiosos; esquema celosamente vigilado por la autoridad máxima del catolicismo: el papa.

Brujería e inquisición

Desde tiempos remotos y diversas sociedades del mundo occidental la bruja ha sido víctima de la condena y la persecución. Correspondiente al medioevo europeo, en 1258 el papa Alejandro IV estableció “que los inquisidores deben limitar su intervenciones a casos con alguna clara presunción de creencias heréticas (*manifeste haeresim saparent*)” (Fuentes 2007, 3). Empero, en diciembre de 1484 el papa Inocencio VIII promulgó la bula *Summis desiderantes affectibus* (*Summis desiderantes* 1484); ordenanza que tenía como prioridad el fortalecimiento de la fe católica “por doquier, en especial en este Nuestro día, y que toda depravación herética sea alejada de los límites y las fronteras de los fieles” (*Summis desiderantes* 1484, 1). A los jueces del tribunal de la inquisición, elementos clave para alcanzar la meta, se les encomendó “aplicar potentes remedios para impedir que la enfermedad de la herejía y otras infamia dan su ponzoña paze destrucción de muchas almas inocentes” (*Summis desiderantes* 1484, 2). También intervenían en “la corrección, encarcelamiento y castigo justos de cualesquiera personas, sin impedimento ni obstáculo algunos” (*Summis desiderantes* 1484, 2). De modo específico, se ocuparían de procesar a quienes “se abandonaron a demonios, íncubos y súcubos” (*Summis desiderantes* 1484, 1) y, sobre todo, practicaran “encantamientos, hechizos, conjuraciones y otros execrables embrujos y artificios” (*Summis desiderantes* 1484, 1).

Si bien el control social ejercido por la Iglesia, la expectativa era que la Reforma del siglo XV transformara el esquema dominante; mas las evidencias corroboran la permanencia de algunos dogmas medievales. Sustentados en los mandamientos bíblicos, tanto Calvino como Lutero y seguidores “acentuaron la creencia popular en el poder del demonio en la brujería y otras prácticas mágicas” (Fuentes 2007, 4). Incuestionablemente, ya fueran protestantes o católicos, las persecuciones y ejecuciones de brujas continuaron vigentes en naciones como Alemania, Francia, Inglaterra, Escocia, Suiza, España y los Países Bajos (Delumeau 2005).

Por fortuna, la declinación de la cacería de brujas ocurrió a finales del siglo XVII y, al parecer, los últimos casos al concluir el siglo XVIII (Fuentes, 2007). Resultado de

las inmigraciones europeas a Norteamérica, en Nueva Inglaterra (1693) sucedieron 19 ejecuciones por brujería (Rivero 2007). Tómese en consideración que en los virreinos españoles también se registraron sucesos relacionados con la caza de brujas.

En el entendido de la continuidad normativa del Santo Oficio, la predictibilidad de que el gobierno novohispano condenaría los rituales y creencias de la sociedad indígena; en especial, la ideología relacionada con la *bruja*. Esta realidad motivó que la Iglesia española creara “un modelo católico de superstición” (Lara Cisneros 2012, 6), pues a la bruja se le consideró como “herética y, por tanto, a los inquisidores se les facultaba para perseguirla” (Águeda Méndez 2008, 218). Con la ley en mano, los religiosos se encargaron de vigilar el “buen” comportamiento moral de la sociedad y, cuando lo ameritase, sancionar y condenar los “desvíos” de los feligreses.

Apegados a las normas religiosas, los inquisidores del siglo XVII deliberaron 32 procesos judiciales por supersticiones, ritos y magia (Masera, 2003). Geográficamente, los sucesos ocurrieron en las ciudades de México, Oaxaca, Nueva Galicia, Puebla, Mérida, el pueblo de Tlacotepec, Oaxaca, y otras regiones de San Luis Potosí y del Estado de México. He aquí las causas de los juicios más destacados: el pacto con el demonio, la adivinación, la bruja voladora, el contacto con los duendes, el uso de polvos para enamorar, la idolatría, la magia, los amarres,⁵ los rituales que invocaban la lluvia, los milagros y exorcismos, entre otros (Flores Esquivel y Masera Cerutti, 2010). Si bien la diversidad de procesos, reitero que los casos relacionados con la bruja luminosa y chupadora de niños son de mi especial interés.

Según versión fechada en 1658, en la ciudad de Oaxaca una persona testificó “que había topado a cierta persona echa bruja en la esquina de Juan Álvares, bollandando como bola de fuego” (Masera Cerutti 2003, 18).⁶ En 1716 Benito de Estrada, originario de San Luis Potosí, argumentó “que entrando en mi casa de una a dos

5. Término que se asocia con la hechicería. Este recurso era utilizado por un amante, femenino o masculino, para retener a una pareja sentimental. Se dice que la hechicera usaba hierbas, supersticiones y embustes.

6. El caso se denominó: “Isabel Gutiérrez denuncia de Antonia, su esclava, de volar en traje de bruja y haber causado la muerte de algunos niños”.

de la noche, al entrar en la sala de mi morada vide devajo de una mesa una lucezita pequeña como cosa que se apagava sin dar casi luz” (López Ridaura, Granados y Carranza Vera 2007, 218).⁷ Y, en 1734, nuevamente se constató que en el barrio de la Merced de la ciudad de México solían ocurrir ataques de supuestas hechiceras, pues, según la vivencia de Manuel de Rivera, su hijo “fue [...] perseguido de brujas, porque a los dos o tres meses de nazido, despertando una noche el declarante, vio una luz o claridad que en alto se extendía más de una cuarta y se parecía a la luz de azufre, entendiendo o sospechando al principio si sería claridad de la luna” (Flores Esquivel y Masera Cerutti 2010, 251).⁸ Si bien la vigencia de la ancestral creencia prehispánica, la particularidad es que había sido adaptada a la ideología occidentalizada e, inevitablemente, juzgada por las leyes inquisitoriales. Debido a que este imaginario individual—colectivo de la sociedad colonial se ha mantenido vigente en el pensamiento del siglo XX, la pertinencia de identificar su trascendencia en un espacio micro regional del estado de Tlaxcala.

Los habitantes y su espacio geográfico

El pueblo de San Bernardino Contla se encuentra en el centro—sur del estado de Tlaxcala y, según datos extraídos de los registros parroquiales, la división geográfica estaba constituida por los barrios de: Axoloahca, Juárez, Tlacomulco, Xelhua, Xochayatl, Xicohtenco, Acoic, Tlacatecpac, Nezahuala, Xaltipa, Aquiahuac, Ixtlahuaca, Aztatla, Cuatzincola y Tlachco (véase figura 1).⁹ En 1882 se registró que la mayoría de población era indígena, por ende el predominio del idioma náhuatl o

7. Véase: “Carta de Benito de Estada al Santo Oficio”.

8. Véase: “Las brujas chupadoras. El 31 de mayo de 1734, Manuel de Rivera presentó una denuncia contra una antigua amante, por brujería, la cual fue presentada en forma escrita, aunque, por resultar ilegible para el fiscal del Santo Oficio, tuvo que volver a formularse de manera oral”, en Flores Esquivel y Masera Cerutti, (2010).

9. Los nombres se localizan en los registros de defunciones del Archivo Histórico Parroquial de San Bernardino Contla (en adelante AHPNBC), Sacramental, Defunciones, Cronología: 1918-1920.

mexicano.¹⁰ En 1900 las ocupaciones más importantes les correspondían a los peones de campo (475), los tejedores de prendas de lana (661 hombres y 165 mujeres)¹¹ y la suma de 159 carboneros y leñeros.¹² Dada la continuidad del comportamiento moral religioso del periodo colonial, al inicio del siglo XX los católicos totalizaron 4483 personas; es decir, 99.95% de 4485 habitantes.¹³ En el entendido de que la sociedad indígena marcaba las pautas culturales de la vida cotidiana, sin duda alguna la bruja era una de sus creencias más significativas.

¿Muertes por mordida de bruja?

A pesar de que el tribunal del Santo Oficio de la Nueva España aplicó con rigor la ley inquisitorial contra los actos brujeriles, en la mentalidad de la población indígena del siglo XX, tal cual los habitantes del pueblo de Contla, las tlahuipuchme y los nahuallis continuaban provocando miedo e incertidumbre.

Según evidencias asentadas en el registro civil, nueve niños de ambos sexos fallecieron por los ataques de la bruja (véase tabla 1). Del total, la relevancia de que el cura vicario de la parroquia de San Bernardino haya registrado que, tanto María Baldiana Leonarda Bautista como Jacinto Reyes, perdieran la vida por consecuencia de ciertas enfermedades de la infancia (véase tabla 2). Conozcamos las posturas ideológicas contrarias entre las dos instancias legitimadoras de la sociedad: gobierno e iglesia.

10. El total de habitantes era de 3831. Cf. Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala (en adelante AHET), Siglo XIX, 1882, Caja 1, *Padrón del Censo de Almas que tiene la Municipalidad de San Bernardino Contla*. Año 1882.

11. *Censo General de la República Mexicana verificado el 28 de octubre de 1900, conforme a las instrucciones de la Dirección General de Estadística a cargo del Dr. Antonio Peñafiel*. Estado de Tlaxcala, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, (1902, 45-55).

12. Las cifras corresponden al año de 1882. Cf. AHET, Siglo XIX, 1882, Caja 1, *Padrón del Censo de Almas que tiene la Municipalidad de San Bernardino Contla*. Año 1882.

13. *Censo General de la República Mexicana verificado el 28 de octubre de 1900, conforme a las instrucciones de la Dirección General de Estadística a cargo del Dr. Antonio Peñafiel*. Estado de Tlaxcala, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, (1902, 59).

Tabla 1. Defunciones de niños por causa de la bruja, Registro Civil

Fechas	Nombres	Edades	Causas de muerte
17.05.1917	Sin nombre (niña)	1 día	Lesiones de bruja
18.03.1918	María Paula de la Fuente	1 mes	Lesiones de bruja
22.04.1918	Ma. Baldiana Leonarda Bautista	20 días	Mascó la bruja
22.04.1918	Sin nombre	4 días	Lesiones de mordidas de bruja
02.09.1918	Jacinto Reyes	18 días	Lesiones de mordidas de bruja
12.10.1918	Ma. de Jesús de la Fuente	4 meses	Lesiones de mordidas de bruja
20.10.1918	Constancio Cuamatzi	2 meses	Lesiones de mordidas de bruja
15.02.1922	Sin nombre	15 días	Maleada por la bruja
19.05.1922	Sin nombre	16 días	Maleada por la bruja

Fuente: Archivo del Registro Civil del Municipio de San Bernardino Contla (en adelante ARCMSBC). Registros de defunciones, 1917—1922.

Tabla 2. Defunciones de niños por causa de enfermedad, Registro parroquial

Nombres	Barrios	Causas	Bautizos
Ma. Baldiana Leonarda Bautista	Tlachco	Alferecía	Sí
Jacinto Reyes	Acuic	Calentura	No existe

Fuente: AHPsBC, Registros de defunciones, 1918.

En el entendido de la existencia y permanencia de un dogma cultural de larga duración, la vida cotidiana de San Bernardino había transcurrido sin grandes cambios; esto por la vigencia de algunas creencias populares del pasado prehispánico y colonial. Justo a las cinco de la tarde del 17 de mayo de 1917 el papá Feliciano Tlilayatzi y la mamá María Juana Pérez reportaron al juez del registro civil, Andrés Romano, que en la madrugada del mismo día su hija, nacida el día anterior y sin nombre, “fue muerta por lesiones de bruja”.¹⁴ Asimismo, la agregación de que “a las tres de la mañana, lo encontraron la niña ya muerta, que tenía *moretiado* la carita

14. ARCMSBC, Defunción de una parvulita sin nombre (Mayo de 1917).

del lado izquierdo y los pulmones”.¹⁵ El suceso, ocurrido en el barrio de Tlacatecpa, es una muestra de la antañona convicción cultural indígena precortesiana, es especial cuando referían que los brujos preferían la oscuridad de la noche para “chupar” a los niños (Sahagún 1989, 598). Lamentablemente, la víctima recién nacida no recibió el sacramento del bautizo ni asistencia médica; ausencias notables que impiden la ampliación de la explicación histórica (Aguiar y Acuña y Montemayor Córdoba de Cuenca 1678).¹⁶ Respecto al contexto religioso, se sabe que los curas tenían la facultad de negar el registro a los niños difuntos no bautizados. Enseguida algunos aspectos de la normatividad eclesiástica.

Conforme a los preceptos católicos, en el *Epitome del Concilio V Mexicano de 1899* se indicó a los feligreses la obligación de “[...] bautizar a sus hijos lo más pronto posible” (*Epitome del Concilio V Mexicano* 1899, 40); específicamente, en el transcurso de los tres primeros días del nacimiento y, en casos de demora, “solamente ocho, con licencia del señor Obispo o del Párroco, quienes la concederán habiendo grave causa y no habiendo ningún peligro en la vida del infante” (*Epitome del Concilio V Mexicano* 1899, 40). Siendo así, los que fallecieran sin el primer sacramento la normatividad eclesiástica les negaba el derecho pleno de reconocimiento, por ende sus ausencias en los registros parroquiales. Apegados al canon, la pertinencia de decir que la mayoría de feligreses respetaban el código y, en los pocos casos de desobediencia, el retraso era de 12 a 30 días o, incluso, más de medio año.¹⁷

Regresando a los incidentes donde se inculpó a la bruja, el 18 de marzo de 1918 don Guadalupe de la Fuente y doña María Nicolasa Romano, radicados en la sección séptima,¹⁸ reportaron a la autoridad civil el deceso de su hija María Paula de la Fuente. La causa, acorde a lo consignado en el acta de defunción, fue “por lesiones

15. ARCMSBC, Defunción de una parvulita sin nombre (Mayo de 1917).

16. Tomemos en cuenta que el bautizo fue una de los sacramentos obligatorios que se impuso al principio de la conquista espiritual. La normatividad se encuentra en el Libro Primero—Primera Parte (Título Primero), en Aguiar y Acuña y Montemayor Córdoba de Cuenca (1678).

17. AHPSBC, Sacramental, Defunciones, Cronología: 1918, Caso extremo y excepcional, en 1873 se identificó el tiempo de ocho meses.

18. Área a la que pertenecían los barrios de: Xochayatla, Acoic, Xelhua y Xicotenco (véase figura 1).

de bruja”.¹⁹ Inmersos en el arraigo cultural de antaño, detallaron el suceso al referir que “al amanecer de este día, en la noche, fue muerta una niña de ellos, a la edad de [...] un mes y veinte días”.²⁰ Consumado el ataque nocturno, también se dijo que Paula tenía “moretiado todo la espalda y [...] la nariz”.²¹ Tal vez por no haber sido bautizada, su ausencia en el registro parroquial y, en el contexto de la medicina, la inexistencia de diagnóstico médica que dé respuesta a las lesiones físicas.

En un sólo día, 22 de abril de 1918, la legendaria bruja atacó a dos niñas. Uno de los casos, ocurrido en el barrio de Tlachco, fue reportado por Luis Bautista (padre) y María Petrona Flores (madre). De acuerdo al suceso, los padres mencionaron que “haller al despertar a las cuatro de la mañana encontró ya su niña muerta”.²² Asimismo, afirmaron que su hija, de nombre María Baldiana Leonarda Bautista y de 20 días de nacida, la “mascó la bruja”.²³ El hecho de que se definiera a la hechicera como un ser en demasía violenta justifica la idea del miedo colectivo e, inevitablemente, la búsqueda de una culpable a lo desconocido. En este caso, María Baldiana recibió el sacramento del bautizo, por ende la controversial postura del cura al determinar que el deceso fue por enfermedad —la alferecía—; particularidad que explicaré en párrafos posteriores.

La segunda desgracia fue para la familia Mazatzi—Bautista. Según testimonios, el papá Bonifacio Mazatzi y su esposa Petra Bautista consignaron al juez civil que “en la noche falleció con lesiones de mordida de bruja”²⁴ su niña de cuatro días de nacida. Nuevamente las huellas de violencia en el cuerpo de la recién nacida, por cierto sin nombre, remiten al imaginario colectivo de repulsión, miedo y resignación. Asimismo, al tomar en cuenta la probabilidad de que los Mazatzi—Bautista pertenecieran al barrio de Aquiahuac o Aztatla (véase figura 1) y la correlación con el lugar de origen

19. ARCMSBC, Defunción de la niña María Paula de la Fuente (Marzo de 1918).

20. ARCMSBC, Defunción de la niña María Paula de la Fuente (Marzo de 1918).

21. ARCMSBC, Defunción de la niña María Paula de la Fuente (Marzo de 1918).

22. ARCMSBC, Defunción de la niña María Baldiana Leonarda Bautista (Abril de 1918).

23. ARCMSBC, Defunción de la niña María Baldiana Leonarda Bautista (Abril de 1918).

24. ARCMSBC, Defunción de una parvulita sin nombre (Abril de 1918).

de la otra muerta —Baldiana Leonarda Bautista del barrio de Tlachco—, se deriva la identificación de un área geográfica amenazada por la recurrente presencia de la bruja y, a la vez, la corroboración de una creencia colectiva. Volviendo al caso de la niña recién nacida, debo reconocer la dificultad de cuestionar la causa de muerte por la ausencia de evidencias alternas; en el contexto religioso por el incumplimiento del bautizo y, en el ámbito de la medicina, por la inexistencia de atención médica.

Al inicio del mes de septiembre de 1918 una familia del barrio de Acuic también vivió la agresión de la bruja. Apegados a la ancestral creencia de los misterios nocturnos, don José María Reyes y doña Mariana Nava informaron al juez Encarnación Galicia que el día dos “falleció un niño con lesiones de mordidas de bruja”.²⁵ La víctima, de nombre Jacinto Reyes, apenas tenía 18 días de nacido. El hecho de que la muerte haya sido registrada en el libro parroquial es de gran valía pues, según afirmación del cura, la intervención de la hechicera fue producto de la imaginación; esto por argumentar el padecimiento de una enfermedad letal —la calentura—. En otro apartado abordaré la justificación del religioso.

Un mes después, 12 de octubre, el juez registró la muerte de la niña María de Jesús de la Fuente. Según el testimonio del papá Lino de la Fuente y de la mamá Marina Maldonado, la víctima tenía cuatro meses de edad y “falleció [...] a las tres de la mañana por lesiones de mordida de bruja”.²⁶ Tal vez por no haber sido bautizada su ausencia en el libro de defunciones. A saber, tal cual era la *costumbre*, tampoco existe la diagnosis de un médico que explique el daño sufrido por María de Jesús. Si bien el cura pudo haber rechazado la creencia de la bruja, la singularidad es que, acorde a la idiosincrasia de la sociedad, la autoridad civil justificaba su existencia.

Justo ocho días después del fallecimiento de María de Jesús, el 20 de octubre nuevamente se reportó la aparición de la hechicera. Aquella ocasión el juez Galicia registró que el niño Constancio Cuamatzi “falleció [...] por lesiones de mordida de bruja”.²⁷ Sus padres, Margarito Cuamatzi y María Teresa Cocoltzi, afirmaron que

25. ARCMSBC, Defunción del niño Jacinto Reyes (Septiembre de 1918).

26. ARCMSBC, Defunción de la niña María de Jesús de la Fuente (Octubre de 1918).

27. ARCMSBC, Defunción del niño Constancio Cuamatzi (Octubre de 1918)

su hijo tenía dos meses de nacido y, desafortunadamente, sin que cumplieran con el rito del bautizo. La inexistencia del sacramento, a la vez que de una diagnosis médica, significan la pérdida de valiosas fuentes relacionadas con las creencias populares. Otra de las singularidades es el hecho de que la bruja atacaba en una zona específica pues, tanto la familia Cuamatzi—Cocoletzi como de la Fuente—Maldonado, vivían en la sección séptima de la cabecera municipal (véase figura 1).²⁸

Transcurrieron tres años para que en la vida cotidiana de las familias volviera a registrarse otra defunción provocada por la hechicera. Justo en la segunda semana de febrero de 1922 la familia Hernández—Bautista, originaria del barrio de Tlachco, recibió la desafortunada visita de la bruja. Según la anotación del juez civil, el papá Perfecto Hernández y la mamá María Andrea Bautista testificaron que el día 14 “a las [...] veintidós horas de la noche falleció una niña de ellos que fue maleado de la bruja”.²⁹ Apegado al común de los casos, la víctima apenas tenía 15 días de vida y, al parecer, sin haber recibido el sacramento del bautizo. Tal vez el cura hubiese deducido una causa de muerte distinta a la validada por la autoridad civil.

Para el 19 de mayo de 1922 el juez Rosario Nezahualcoyotl recibió otra notificación de defunción. Aquella ocasión el papá Silvestre Nezahualcoyotl y la mamá María Agapita Rodríguez refirieron que “a las [...] cuatro de la mañana falleció un niño de ellos sin nombre que fue maleada de la bruja que tiene en la espalda todo morateada en la oreja del lado izquierdo”.³⁰ Dado que en 16 días de vida el niño no recibió el sacramento del bautizo, la imposibilidad de conocer el parecer del cura. A la vez, las lesiones en el cuerpo, debidamente revisadas por un médico, conllevarían a la identificación de una enfermedad o muerte accidental.

Por fortuna, en un par de documentos eclesiásticos se anotaron la existencia de huellas físicas provocadas por enfermedades; evidencias que permiten el conocimiento específico de las causas de las defunciones. Sin pretender rechazar la

28. ARCMSBC, Casos de María de Jesús de la Fuente y Constancio Cuamatzi (1918).

29. ARCMSBC, Defunción de una parvulita sin nombre (1922).

30. ARCMSBC, Defunción de un niño sin nombre (1922).

creencia de la bruja, una argumentación alterna permite descubrir que la mitología popular también tiene explicaciones médico—terrenales.

La medicina en contraposición con la creencia de la bruja

El hecho de que el cura de San Bernardino rechazara la existencia de la bruja puso en entredicho la fe popular pues, según su criterio, la alferecía terminó con la vida de la niña María Baldiana Leonarda Bautista del barrio de Tlachco y, la calentura, con la del niño Jacinto Reyes. Tomando en cuenta que desde el siglo XVII los médicos tenían conocimiento de la alferecía, la pertinencia de saber sus sintomatologías y su vinculación con las huellas físicas halladas en los cuerpos de los niños atacados por la “bruja”.

En la historia de la medicina europea, el médico español Francisco Pérez Cascales realizó importantes estudios relacionados con las enfermedades de los niños (Sánchez Valenzuela 2005).³¹ Según sus observaciones y resultados sintomáticos, afortunadamente publicados en 1611, quienes padecían alferecía manifestaban “convulsiones y pérdida de conocimiento, más frecuente en la infancia e identificada a veces con la epilepsia” (*Diccionario de la Lengua Española* 1992, 96).³² Coincidentemente, en las primeras décadas del siglo XVIII el clérigo jesuita Esteyneffer, de nacionalidad alemana, argumentó que en el norte de la Nueva España los niños indígenas padecían epilepsia o alferecía; es decir, “un movimiento convulsivo, interpolado, con lesión de la mente, y de los sentidos. Unas veces se origina de humores, otras de vapores; y estos ya provienen del mismo cerebro, ya del estómago, ya de otras partes del cuerpo” (Esteyneffer 1712, 17). A pesar del peculiar conocimiento sintomático

31. Respecto a la obra del siglo XVII, el autor es: Pérez Cascales, Francisco. 1611. *Liber de affectionibus puerorum, una cum tractatu de morbo illo vulgariter Garrotillo appellato, cum duabus Quaestionibus*. Madrid, España. Obra citada por Sánchez Valenzuela (2005, 5).

32. Definición citada en la investigación de Sánchez Valenzuela (2005, 5).

de la alferecía, algunos especialistas de la medicina la asociaban con la maldad de la bruja. Resultado de un proceso inquisitorial, en 1734 un médico, de apellido Santos, afirmó que una niña “había muerto chupada de las brujas” (Flores Esquivel y Masera Cerutti 2010, 252), pero, por consideración a la madre, sugirió se le informara “había muerto de alferecía” (Flores Esquivel y Masera Cerutti 2010, 252). Si bien en ciertas circunstancias los médicos y la iglesia aceptaban las creencias míticas, para el siglo XX se descubre que, tanto los responsables de la salud como los curas de almas, se inclinaron por las enfermedades de la infancia; en este caso la alferecía.

Regresando a los cuadros clínicos, en el primer tercio del siglo XIX el médico Falcón nuevamente señaló la existencia de la alferecía (Durán 2000, 20); diagnóstico asociada con la epilepsia o convulsiones crónicas en personas adultas. En uno de sus reportes anotó que una mujer adulta padecía “parálisis del brazo derecho [...] y de este brazo era de donde partía el aura epiléptica” (Durán 2000, 20) y, adicionalmente, “de vértigo o de embriaguez” (Durán 2000, 20). A pesar de las mínimas referencias de la alferecía en el ámbito de la medicina mexicana, hasta la década de 1970 aquella enfermedad continuaba en el léxico de los habitantes de los pueblos indígenas.

No obstante que en los años de 1970 se habían ampliado los servicios de salud en el país, los médicos alópatas que trabajaban en Xicotepec, Morelos, afirmaron que “una parte importante de la población seguía empleando el término alferecía, para designar, sobre todo un padecimiento infantil, con fiebre, dificultad respiratoria, amoretamiento de la piel, convulsiones, deshidratación, pérdida del conocimiento, entre otros síntomas muy variados” (Rojas Alba 2009, 964). Alternativamente, los investigadores de la medicina tradicional han definido que la alferecía es una enfermedad “de la población infantil cuyas manifestaciones típicas son el amoretamiento de uñas, labios y párpados, así como crisis convulsivas” (*Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* 2009, 1). Aunado a las coincidencias, la medicina académica también ha considerado la posibilidad de que se trate de una meningitis por “la presencia de uñas y labios morados, acompañada de convulsiones” (*Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* 2009, 1). Ya sea una u otra la enfermedad, también debe tomarse en cuenta la

probabilidad de la asfixia accidental pues, a través de los tiempos, el amamantamiento nocturno siempre ha sido un riesgo para los lactantes. Según testimonio inquisitorial del mes de mayo del año de 1734, Manuel de Rivera afirmó que su hija de siete meses de edad perdió la vida por el hecho de que su madre “la habría ahogado” (Flores Esquivel y Masera Cerutti 2010, 252); esto “después de haberla dado de mamar” (Flores Esquivel y Masera Cerutti 2010, 252). Aunque el caso se relacionó con la chupada de la bruja es importante considerar que el “accidente” fue resultado del sueño profundo de los padres.

Dos siglos después, la bruja continuaba arraigada en la mentalidad de la sociedad tlaxcalteca, razón por la que el antropólogo Hugo G. Nutini cuestionó, en la década de 1960, su existencia; esto al identificar que la muerte de un niño ocurría cuando la mamá amamanta “al niño durante la noche y, en forma accidental, lo aplastó al quedarse dormida” (*Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* 2009, 1).³³ Entonces, si desde antaño la asfixia por lactancia ya causaba sospecha de homicidio involuntario los habitantes solían inclinarse por la explicación mítica. Continuemos descubriendo los daños en los cuerpos de los niños tlaxcaltecas que perdieron la vida por culpa de la *supuesta bruja*.

Retornando al escenario social de San Bernardino, tomemos en cuenta que en el transcurso del día 22 de abril de 1918 el papá Luis Bautista y la mamá Petra Amador acudieron a la oficina de la vicaría fija de San Bernardino Contla para solicitar la sepultura eclesiástica de su hija María Baldiana Leonarda Bautista. Aquella ocasión el vicario Conrado Salgado anotó que la “alferecía”³⁴ terminó con la vida de Baldiana; criterio peculiar y contrastante pues previamente, diez de la mañana,³⁵ la autoridad civil había consignado la intervención de la bruja. Teniendo en cuenta la reacción de la familia Bautista—Amador por la determinación del cura, el posible desenlace de un sentimiento de indiferencia o, en todo caso, de agresión a sus creencias. Ya sea uno u otro el sentir, la gran valía fue la develación de la postura ideológica condena-

33. Consúltense el apartado intitulado “Chupada de bruja”.

34. AHPSBC, Defunción de la párvula María Baldiana Leonarda Bautista (Abril de 1918).

35. ARCMSBC, Defunción de la niña María Baldiana Leonarda Bautista (Abril de 1918).

toria de la iglesia contra el credo popular; argumentación validada por las lesiones en el cuerpo de la víctima. Considérese que el cura priorizaba la enfermedad, aún en contra de la decisión avalada por el juez civil. Si bien los contrastes de opinión entre la Iglesia y el gobierno, la otra realidad es la innegable carencia de médicos o la dificultad de acceso a los beneficios de la medicina por causa de la penuria económica.

En otra ocasión, 2 de septiembre de 1918, el presbítero Salgado asentó la defunción del niño Jacinto Reyes. Según su versión, tenía 18 días de nacido y el motivo de su muerte fue la agobiante “calentura”.³⁶ Empero, horas previas, diez de la mañana, el juez civil había anotado que las lesiones por las *mordidas de bruja* provocaron el fallecimiento de Jacinto. El hecho de que el papá José María Reyes y la mamá Marina Nava refirieran la elevación de la temperatura corporal motivó que el religioso dedujera la existencia de una enfermedad, por ende la no aceptación de la creencia mítica popular. Imaginando la inspección visual del religioso, la inferencia de que el daño en el cuerpo —los típicos moretones— se debió a la alferecía y, colateralmente, la calentura excesiva como la causante de las convulsiones o los escalofríos. Con el propósito de apoyar la deducción, la ejemplificación de una correlación de vivencias. En la década de 1970 los médicos argumentaron el inconveniente de cobijar “al pequeño en demasía, para protegerlo de los ‘aires’ y del ‘frío’, agravando de esta manera la fiebre y la deshidratación, tristemente, se puede decir que mucho de los niños, que murieron por alferecía, fueron ahogados y deshidratados por el abrigo excesivo de la madre” (Rojas Alba 2009, 965). Alternativamente, en los casos donde no existe el reporte del cura las evidencias de los jueces civiles son de gran valía. El hecho de que se describieran las lesiones de los niños *atacados* por la bruja conlleva la ventaja de identificar la presencia de la alferecía, específicamente en los incidentes del 17 de mayo de 1917, 18 de marzo de 1918 y 19 de mayo de 1922 (véase tabla 1).

Recordemos que el 17 de mayo de 1917 el señor Feliciano Tlilayatzi y la señora Juana Pérez notificaron que su difunta, supuestamente lesionada por la bruja, te-

36. AHPSBC, Defunción de Jacinto Reyes (Septiembre de 1918).

nía la cara y la espalda moreteados;³⁷ secuelas que conllevan a la inferencia del posible padecimiento de la peligrosa alferecía. El hecho de que el 18 de marzo de 1918 se informara la muerte de María Paula y anotaran las lesiones provocadas por la hechicera, a saber por la nariz y la espalda “moreteadas”,³⁸ posibilita la deducción de la alferecía o, en todo caso, de la meningitis. En el registro del 19 de mayo de 1922 se descubre que un hijo, por cierto sin nombre, de la familia Nezahualcoyotl Rodríguez fue muerto por las lesiones de la bruja;³⁹ infortunio que, separado del misticismo y apegado al conocimiento médico, nos conduce a la conjetura de la alferecía, específicamente por los moretones en la oreja y la espalda. Entonces, si las huellas físicas indican la presencia de la alferecía, o equivalentes, en los restantes registros que aparecen en la tabla 1 (22 de abril, 12 y 20 de octubre de 1918 y 15 de febrero de 1922) se infiere la misma causa de defunción.

Expuestas las particularidades de los acontecimientos históricos, la conveniencia de ampliar la creencia popular de la bruja, preferentemente en el contexto del miedo y las alternativas de protección contra su maldad. El interés gira en torno a otra de las significaciones del sincretismo cultural, a saber por la continuidad de los rituales prehispánicos y su fusión con los elementos derivados del catolicismo.

Rituales contra la maldad de la bruja

Paralelo al sustento explicativo médico de las muertes de niños, la conveniencia de reconocer la existencia de una creencia ancestral que se ha resistido y/o adaptado a los embates de los procesos culturales contemporáneos. Las evidencias del pasado lejano e inmediato nos proporcionarán el contexto *sui generis* en torno a la significación de los elementos del ritual para frenar las malas intenciones de la bruja.

37. ARCMSBC, Defunción de una parvulita sin nombre (Mayo de 1917).

38. ARCMSBC, Defunción de María Paula de la Fuente (Marzo de 1918).

39. ARCMSBC, Defunción de un niño sin nombre (Mayo de 1922).

En algunos estudios socio—antropológicos de la segunda mitad del siglo XX se rescatan las versiones orales que corroboran los temores de cada noche. Según las opiniones de los habitantes del barrio de Cuatzincola, hoy día San Felipe Cuauhtenco, es de mal agüero mirar “subido al tejado a un guajolote, hecho que se atribuye a que el ave se encuentra en ese momento poseído por una bruja” (Davinson Pacheco 2002, 4). Este miedo, derivado de la antañá cultura prehispánica, se ha mantenido por la creencia de que la *tlahuelpuchi* chupa “la sangre de las víctimas, de preferencia niños” (*Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* 2009, 1). Asimismo, la convicción de que poseen “el don de transformarse en un animal volador al que se identifica como una bola de fuego” (*Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* 2009, 1). Respecto a las familias que han vivido el infortunio de recibir la visita de la hechicera argumentan que los “niños mueren por la noche sin haber estado enfermos y sus cuerpos al otro día presentan moretones, además de ser encontrados en posición invertida” (Davinson Pacheco 2002, 4). En el entendido de que la aparición ocurría en la oscuridad, inevitablemente la familia experimenta miedo e incertidumbre individual—colectiva. Tal ha sido el arraigo cultural de la mujer hechicera en el imaginario social que las autoridades civiles optaron por la tolerancia, motivo por el que la mayoría de las muertes quedaron sin la debida explicación médica.

La conveniencia de conocer las significaciones de los objetos que, según la fe, protegían a los niños de la bruja. Las familias prehispánicas tenían entendido que para evitar “entrasen los bruxos en casa a hacer daño, era bueno una navaja de piedra negra en una escudilla de agua puesta tras la puerta o en el patio de la casa, de noche” (Sahagún 1989, 303). Cinco siglos después, se constata la continuidad de la creencia y, paralelamente, la incorporación de elementos pertenecientes a la cultura occidental. Se sabe que en la década de 1950 los habitantes tlaxcaltecas continuaban utilizando diversos utensilios para proteger a los niños de los ataques de la hechicera, en específico “un pedazo de metal brillante, un cuchillo o una caja de agujas o alfileres debajo de la cuna o cerca del petate donde duerme la probable víctima” (Doe 2012, 1). Llama la atención que el mineral volcánico de la cultura precortesiana, la obsidiana, fue reemplazado por el acero y la vasija —tal vez de barro— por una cubeta

de lámina o plástico. No obstante los nuevos materiales, el propósito era, al igual que antaño, colocarlos “cerca de la puerta o donde duerme el niño” (Doe 2012, 1). Respecto a la comunidad de San Bernardino, las ancianas recuerdan que cuando fueron mamás uno de los consejos recurrentes de los adultos, en este caso sus suegros o abuelos, consistía en la colocación de “una cruz detrás de la puerta y, al costado de la almohada, unas tijeras abiertas y un espejo”.⁴⁰ Alternativamente, otras familias solían agregar una tortilla quemada o dientes de ajo. Cumplido el ritual, la confianza psicológica de que las noches transcurrirían sin ningún contratiempo. Finalmente el sentido de protección como una necesidad humana.

A manera de conclusión

El hecho de que las defunciones causadas por la bruja fueran legalmente aceptadas se debía a que en el Título Tercero, Capítulo VI, del Código Civil del Estado Libre y Soberano de Tlaxcala de 1885 no se consideró necesario el visto bueno de un médico (*Código Civil del Estado de Tlaxcala*, 1905).⁴¹ Por este motivo, el juez del estado civil era el responsable de asegurarse “prudentemente del fallecimiento” (*Código Civil del Estado de Tlaxcala* 1905, 16); requisito al que debía agregar “la causa de enfermedad” (*Código Civil del Estado de Tlaxcala* 1905, 17). A la vez, se requería conocer “la hora de la muerte, si se supiere, y todos los informes que se tengan” (*Código Civil del Estado de Tlaxcala* 1905, 17). Apegados a la legalidad, la consideración de que la fiabilidad testimonial recayera en los declarantes y testigos. Concretamente, las autoridades políticas se comprometieron respetar “los usos, costumbres y necesidades de los habitantes del Estado” (*Código Civil del Estado de*

40. Esperanza Martínez Pérez. 2012. Entrevistada por Marciano Netzahualcoyotzi Méndez. Agosto 2. San Bernardino Contla, México.

41. Es importante mencionar que la reglamentación se sustentaba en las costumbres del pasado inmediato. Véase, *Código Civil del Estado L. y S. de Tlaxcala (1885)*. Tlaxcala: Oficina Tipográfica del Gobierno (segunda edición, 1905).

Tlaxcala 1905, 1); decisión que posibilitó la continuidad de la tradición y las creencias míticas. Si bien en el contexto civil solía respetarse el arraigo cultural, reiterar que la tolerancia no era plenamente compartida por los curas católicos.

Tal cual en el escenario político, la pertinencia de tomar en consideración que las decisiones de los religiosos se sustentaban en sus propias disposiciones. En el *Epítome del Concilio V Mexicano* se menciona que los enfermos en condición de gravedad debían recibir el Sagrado Viático, por ende los médicos cumplirían con la obligación de “avisar oportunamente para que los enfermos cumplan con este deber” (*Epítome del Concilio V Mexicano* 1899, 47). Cuando no se consultara o, en todo caso, no hubiese médico debía solicitarse la presencia del sacerdote. Si, al parecer, los religiosos tenían el conocimiento básico de las sintomatologías de las enfermedades se entiende el motivo de su oposición contra las causas míticas; en este caso por mordida o chupada de bruja. Ahora bien, no toda la feligresía tenía el derecho de recibir el sacramento del viático pues, en el caso de los niños, podían tomarlo con la condicionante de poseer “la suficiente discreción, aunque todavía no hayan comulgado en la iglesia” (*Epítome del Concilio V Mexicano* 1899, 47). Si entendemos la discreción como el buen juicio de una persona es posible inferir que los menores de un año no estarían en condición de recibir el viático, por tanto la ausencia del cura en la fase agónica y, consecuentemente, el desconocimiento de la causa de muerte. No obstante, para determinar la enfermedad de un niño occiso los religiosos “preferían” sustentar su criterio en la sintomatología del enfermo. Este es el motivo por el que la iglesia rechazó las muertes relacionadas con los seres malignos e, inevitablemente, su postura encontrada con la de la autoridad civil.

Resta decir que en otras situaciones también se identifica la continuidad de las creencias del pasado prehispánico; específicamente cuando ocurrían complicaciones en el parto o padecían “enfermedades” poco comunes. De lo que se sabe es que los declarantes afirmaron que sus hijos, esposos, o esposas, perdieron la vida por causa

del “mal aire”, el “susto”, el “espanto” o el “eclipse de luna”.⁴² Si bien en el ámbito de la medicina las causas podían ser inaceptables, la realidad del contexto cultural motivaba que la autoridad civil reconociera como determinantes las declaraciones de quienes atestiguaban las muertes. Un ejemplo de tal incidencia ocurrió en 1918 cuando falleció un recién nacido. Aquella ocasión la partera se encargó de atender el alumbramiento, por ende afirmó que el “parvulito” perdió la vida “a consecuencia del eclipse de luna”.⁴³ A la vez, en 1921 la señora María Manuela Xicohtencatl declaró que su esposo murió por la “enfermedad de espanto”.⁴⁴ Sin duda alguna, cada situación conlleva una fuerte carga cultural e ideológica de larga duración; singularidad propia de los pueblos tlaxcaltecas y, más aún, avaladas por las autoridades al aceptar que el *Código Civil* de 1885 no tenía el propósito de “perjudicar arraigados intereses con inesperadas innovaciones; [...] no es posible introducir por ahora importantes reformas” (*Código Civil del Estado de Tlaxcala* 1885, VII). El hecho de que los integrantes de la Comisión de Códigos no consideraran la intervención obligatoria de los especialistas de la medicina en la diagnosis de la enfermedad trajo como consecuencia favorable, por supuesto para la historia, la revelación de una parte de la vida cotidiana.

42. ARCMSBC, “Los casos del mal aire se registraron a María Sebastiana Galicia y José Victoriano Romano” (14 de febrero de 1920 y julio de 1921), el eclipse de luna para un parvulito sin nombre (29 enero de 1918), el espanto para Esteban Conde (21 de julio de 1921) y el susto para Francisca Reyes (4 mayo de 1918).

43. ARCMSBC, Defunción de un parvulito sin nombre (29 enero de 1918).

44. ARCMSBC, Defunción de Esteban Conde (21 julio de 1921).

Referencias

Aguiar y Acuña, Rodrigo de y Juan Francisco Montemayor Córdoba de Cuenca. 1678. *Sumarios de la Recopilación General de Leyes de las Indias*. Facsímil (1994): Universidad Nacional Autónoma de México. <http://www.bibliojuridica.org/libros/libro.htm?l=1379>.

Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala (AHET), Siglo XIX, 1882, Caja 1.

Archivo Histórico Parroquial de San Bernardino Contla (AHPNBC), Sacramental, Defunciones, Cronología: 1918-1920.

Archivo del Registro Civil del Municipio de San Bernardino Contla (ARCM-SBC), Registros de defunciones, 1917-1922.

Armengol, Anna. 2002. "Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico". *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*. 6: 1-25. <http://tiemposmodernos.rediris.es>

Blázquez Miguel, Juan. 1994. "Brujas e inquisidores en la América colonial (1569-1820)". *Espacio, Tiempo y Forma*. 7: 71-98. <http://es.scribd.com/doc/38086975/PDF-Brujas>.

Burke, Peter. 2005. *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza Editorial.

Censo General de la República Mexicana verificado el 28 de octubre de 1900, conforme a las instrucciones de la Dirección General de Estadística a cargo del Dr. Antonio Peñafiel. Estado de Tlaxcala. 1902. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.

Código Civil del Estado L. y S. de Tlaxcala. 1885. Tlaxcala: Oficina Tipográfica del Gobierno (segunda edición, 1905).

Davinson Pacheco, Luis Guillermo. 2002. *La actividad textil de un pueblo nahua de La Malinche*. México: Servicio Universitario Canadiense de Ultramar (CUSO): 1—5. http://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/davinson/actividad_textil.htm.

Delumeau, Jean. 2005. *El miedo en occidente (siglos XIV—XVIII). Una ciudad sitiada*. México: Taurus—Santillana.

“Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana”. 2009. En *Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana*. México. <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=alferec%C3%ADa>.

Doe, John. 2012. “La Tlahuelpuchi (Tlaxcala)”. En *Vampiros de México*. <http://expedientevampirico.blogspot.com/feeds/posts/default>.

Durán, Francisco. 2000. *Bitácora Médica Del Doctor Falcón: La Medicina y la Farmacia en el Siglo XIX*. México: Plaza y Valdés. http://books.google.com.mx/books?id=MuhHUAeBH8oC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbgbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false.

Epítome del Concilio V Mexicano arreglado para uso de los fieles, por el Sr. Pbro. D. Domingo M. Macías. Misionero apostólico, Cura del Sagrario Metropolitano de México. 1899. México: Librería Católica de José I. Gloria, San José el Real 21. <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080027601/1080027601.html>.

Esteyneffer, Juan de. 1712. *Florilegio medicinal de todas las enfermedades: Sacado de varios, y clásicos autores, para bien de los pobres, y de los que tienen falta de médicos, en particular para las Provincias Remo-*

tas, en donde administran los RR. PP. Misioneros de la Compañía de Jesús. España: Herederos de Juan Joseph Guillena Carrascoto. http://books.google.com.mx/books/about/Florilegio_medicinal_de_todas_las_enferm.html?id=muMdo5jTYSkC&redir_esc=y.

Flores Esquivel, Enrique y Masera Cerutti, Mariana Ana Beatriz, coords. 2010. *Relatos Populares de la Inquisición Novohispana: Rito, magias y otras »supersticiones», siglos VXII-XVIII.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-UNAM.

Fuentes, Miguel Ángel. 2007. ¿Existe la Brujería? ¿Qué debemos hacer ante la presunta brujería? <http://www.es.catholic.net/sectasapologeticayconvertidos/243/1459/articulo.php?id=38387>.

García-Albea, Esteban. 1999. “La epilepsia en el Renacimiento español. La obra del alcalaíno Pérez Cascales”. *Revista de Neurología*. 29, 5: 467-469.

Lara Cisneros, Gerardo. 2012. “El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII”. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. 1-19. doi: 10.4000/nuevomundo.63680.

López Ridaura, Cecilia, Berenice Granados y Claudia Carranza Vera. 2007. “De pactos, brujas y tesoros. Relatos supersticiosos de la Nueva España”. *Revista de Literaturas Populares*. México. 2: 207—225. <http://www.rlp.culturaspopulares.org/textos/14/01-pactos.pdf>.

Malinowski, Bronislaw. 1994. *Magia, ciencia, religión*. Barcelona: Planeta—Agostoni. <http://es.scribd.com/doc/173964808/Malinowsky-Bronislaw-Magia-Ciencia-y-Religion>.

Martínez Pérez, Esperanza. 2012. Entrevistada por Marciano Netzahualcoyotzi Méndez. Agosto 2. San Bernardino Contla, México.

Mañón Garibay, Guillermo. 2006. “Ética y pluralidad cultural: hacía una ética de la cultura”. En *Derecho a la no discriminación*, coord. Carlos de la Torre Martínez, 103-120. México: Unam. <http://www.bibliojuridica.org/libros/5/2312/10.pdf>.

Masera, Mariana. 2003. “La cultura popular en la Inquisición: siete textos novohispanos del siglo XVII”. *Revista de Literaturas Populares*. 2: 5-33. <http://www.rlp.culturaspopulares.org/textos/6/01-Masera.pdf>.

Medina, José Toribio. 1989. *La Imprenta en México (1539-1821). Edición Facsimilar, Tomo I (1539-1600)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Méndez María, Águeda. 2014. “La brujería en la Nueva España. Una aproximación”. *eHumanista*. 26: 210-33. http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/volume_26/ehumanista%2026/PDFs/2%20witch/ehum26.11.agueda.pdf

Muñoz Camargo, Diego. 1998. *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*. México: Uat—Ciesas—Gobierno del Estado de Tlaxcala, paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García y Javier Lira Toledo).

Padrón del Censo de Almas que tiene la Municipalidad de San Bernardino Contla. Año 1882. Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala: Siglo XIX, 1882.

Rivero, Jordi. 2007. *Brujería*. <http://www.es.catholic.net/aprendeorar/103/185/articulo.php?id=3042>.

Rojas Alba, Mario. 2009. *Tratado de Medicina Tradicional Mexicana. Bases históricas, teoría y práctica clínico—terapéutica*. México: Tlahui—Plaza y Valdés (3ª edición electrónica). http://www.tlahui.com/libros/tmtmx_muestra.pdf.

Sahagún, Fray Bernardino de. 1989. *Historia General de las cosas de Nueva España. Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino. Tomos 1 y 2*. México: Conaculta.

Sánchez Valenzuela, Luis Gabriel. 2005. *Epilepsia: Mito o Realidad. Breve Historia de la epilepsia*. 1-16. <http://www.apicepilepsia.org/descargas.htm>.

Summis desiderantes—Bula de Inocencio VIII. Inocencio, Obispo, Siervo de los siervos de Dios, para eterna memoria. 1484. 1-3. <http://elblogdellibro.blogspot.mx/2011/02/bulas-papales-summis-desiderantes.html>.

La Sagrada Biblia. 1884. Colombia: Panamericana Formas e Impresos, s. a., traductor Félix Torres Amat (2001).

Villoro, Luis. 2005. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Colegio de México—El Colegio Nacional—Fondo de Cultura Económica.

Zea, Leopoldo. 1973. *América como conciencia*. México: Unam. <http://es.scribd.com/doc/62859389/America-Como-Conciencia-Leopoldo-Zea>.

