



Historia Crítica

ISSN: 0121-1617

Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad de los Andes

Llamas Camacho, Edith Guadalupe; Ariza Calderón, Tania

**Piedras bezoares entre dos mundos: de talismán a
remedio en el septentrión novohispano, siglos XVI-XVIII***

Historia Crítica, núm. 73, 2019, Julio-Septiembre, pp. 43-64

Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

DOI: <https://doi.org/10.7440/histcrit73.2019.03>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81160587003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Piedras bezoares entre dos mundos: de talismán a remedio en el septentrión novohispano, siglos XVI-XVIII²⁸

Edith Guadalupe Llamas Camacho
Universidad Nacional Autónoma de México

Tania Ariza Calderón
Universidad Nacional Autónoma de México

<https://doi.org/10.7440/histcrit73.2019.03>

Recepción: 1° de noviembre de 2018 / Aceptación: 31 de diciembre de 2018 / Modificación: 4 de abril de 2019

Cómo citar: Llamas Camacho, Edith Guadalupe y Tania Ariza Calderón. “Piedras bezoares entre dos mundos: de talismán a remedio en el septentrión novohispano, siglos XVI-XVIII”. *Historia Crítica* n.º 73 (2019): 43-64, doi: <https://doi.org/10.7440/histcrit73.2019.03>

Resumen. Objetivo/contexto: Este artículo analiza el uso de la piedra bezoar americana como objeto polisémico. Mientras que para los amerindios funcionaba como talismán para la caza, los jesuitas, médicos y comerciantes europeos le atribuían propiedades medicinales. Los jesuitas que recogieron las prácticas médicas del Septentrión Novohispano respondieron a la necesidad de atender la salud de los misioneros en tierras remotas. Ejemplo de ello fue el *Florilegio Medicinal* del padre Juan de Esteyneffer, producto de la adaptación de la flora y la fauna locales. **Originalidad:** En contraste con los trabajos históricos que se han dedicado a describir y explicar la piedra bezoar como remedio en Europa, este artículo muestra cómo los objetos tienen una trayectoria y se relacionan de diferentes formas con diversos grupos humanos, dependiendo del orden cultural en que se encuentren. En esa lógica, los objetos permiten el cruce de prácticas locales con las de agentes coloniales. **Metodología:** Esta investigación contrasta información proveniente del trabajo de campo de varios antropólogos, fuentes primarias y trabajos historiográficos. Además, se inscribe en las nuevas propuestas que buscan atribuir vida social a los objetos y, así, dimensionar, sus múltiples circulaciones y significados en espacios interculturales. **Conclusiones:** La piedra bezoar americana fue un artefacto complejo que tuvo trayectorias y alcances distintos. Para los amerindios, este talismán para la caza era un agente que regulaba las relaciones con la comunidad y lo no humano. En cambio, para los agentes coloniales, por su potencial económico, estaba destinada a transformarse en mercancía farmacéutica, sucedánea de la valiosa piedra bezoar oriental.

Palabras clave: *jesuitas, medicinal, objeto polisémico, piedra bezoar, talismán.*

Bezoar Stones between Two Worlds: From Talisman to Medicine in the Septentrional Provinces of New Spain, 16th-18th Centuries

Abstract. Objective/context: This article analyzes the use of American bezoar stone as a polysemic object. While for Amerindians it worked as a talisman for hunting, European Jesuits, doctors and merchants attributed it medicinal properties. The Jesuits who collected the medical practices of the northern provinces of New Spain responded to the need to take care of the health of missionaries in remote lands. An example of this was the *Florilegio Medicinal* by Father Juan de Esteyneffer, product of the adaptation of the local flora and fauna. **Originality:** In contrast to the historical works devoted to describing and explaining bezoar stones as medicine in Europe, this article shows objects as having a trajectory and as relating in different ways to various human

²⁸ Este artículo forma parte del proyecto DGAPA, PAPIIT, No. IN401117, “La invención del septentrión novohispano. Continuidades y rupturas en la escritura jesuita sobre el mundo natural de los siglos XVII-XIX”, de la Universidad Nacional Autónoma de México. Para su elaboración se contó con el apoyo del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, de la misma institución.

groups, depending on the cultural order in which they are found. In this line of reasoning, these objects allow us to compare local practices with those of colonial agents. **Methodology:** This research contrasts information coming from several anthropologists's field work, primary sources and historiographical work. In addition, it is part of a new set of proposals that seeks to attribute social life to objects and, thus, to explore their multiple circulations and meanings in intercultural spaces. **Conclusions:** The American bezoar stone was a complex artifact that had diverse trajectories and scopes. For the Amerindians, this hunting talisman was an agent that regulated relations with the community and nonhuman entities. In contrast, for colonial agents, its economic potential destined it to become a pharmaceutical merchandise, a substitute for the valuable oriental bezoar stone.

Keywords: *bezoar stone, Jesuits, medicinal, polysemic object, talisman.*

Pedras benzoar entre dois mundos: de talismã a remédio na região setentrional da Nova Espanha, séculos XVI-XVIII

Resumo. Objetivo/contexto: Este artigo analisa o uso da pedra de benzoar americana como objeto polissêmico. Enquanto para os ameríndios a pedra funcionava como talismã para a caça, os jesuítas, os médicos e os comerciantes europeus atribuíam propriedades medicinais a ela. Os jesuítas que reuniram as práticas médicas na região setentrional da Nova Espanha responderam à necessidade de atender a saúde dos missionários em terras remotas. Um exemplo disso foi o *Florilegio Medicinal* do padre Juan de Esteyneffer, produto da adaptação da flora e da fauna locais. **Originalidade:** Em contraste com os trabalhos históricos que se dedicaram a descrever e explicar a pedra de benzoar como remédio na Europa, este artigo mostra como esses objetos têm uma trajetória e se relacionam de diferentes formas com diversos grupos de humanos, dependendo da ordem cultural em que se encontrem. Nessa lógica, os objetos permitem o cruzamento de práticas locais com as de agentes coloniais. **Metodologia:** Esta pesquisa contrasta informação proveniente do trabalho de campo de vários antropólogos, fontes primárias e trabalhos historiográficos. Além disso, inscreve-se nas novas propostas que buscam atribuir vida social aos objetos e, assim, dimensionar suas múltiplas circulações e significados em espaços interculturais. **Conclusões:** A pedra de benzoar americana foi um artefato complexo que teve trajetórias e alcances distintos. Para os ameríndios, esse talismã para a caça era um agente que regulava as relações com a comunidade e com o não humano. Por outro lado, para os agentes coloniais, por seu potencial econômico, estava destinada a se transformar em mercadoria farmacêutica, sucedânea da valiosa pedra de benzoar oriental.

Palavras-chave: *jesuítas, medicinal, objeto polissêmico, pedra benzoar, talismã.*

“Same thing may become sacred or profane, gift or commodity, alienable or inalienable in different cultural contexts. Although the materiality of things ‘as a physically concrete form independent of any individual’s mental image of it’”¹.

Introducción

El Septentrión Novohispano, considerado como una tierra inaccesible, vacía o ignota², fue por mucho tiempo el proveedor de numerosos productos naturales y animales que se trasladaron a Europa con fines medicinales³. Entre estos se encontraba la piedra bezoar americana, que, de acuerdo con los escritos jesuitas y médicos de la época, servía para curar enfermedades similares a las del Viejo Continente, que para entonces eran tratadas con bezoar oriental.

La piedra bezoar⁴ es una concreción que se encuentra en el estómago de la cabra *Capra aegagrus*, originaria de Persia e India. Está formada por varias capas y da la apariencia de bola⁵. El bezoar oriental, cuyo monopolio tuvieron los portugueses hasta 1580⁶, se consideró como único, original y eficaz para curar el envenenamiento.

Este tipo de cálculos se extraían también de muy diversos animales, tales como simios, puercoespines, pájaros, vacas, antílopes y rinocerontes, que habitaban en muy diferentes partes del mundo. Tras el descubrimiento de América se hallaron bezoares en vicuñas, alpacas, llamas y guanacos de Perú⁷, así como en diversas especies de venados de Nueva España. La forma, el tamaño, color y peso dependían del tipo de animal, el órgano donde se formaba, su alimentación y hábitat.

El registro de las primeras piedras bezoares como antídoto data del siglo IX, pero no fue hasta el siglo XII que los bezoares orientales comenzaron a tener un papel importante en Europa, a raíz de la propagación de las fiebres pestilentes y la gran mortandad causada por esta enfermedad⁸. La farmacopea europea, a través de manuales de medicina y otros escritos médicos, sugería como remedio tomar polvo de bezoar, mezclado con agua o alguna otra bebida.

- 1 Lorraine Daston, “Speechless”, prefacio a *Things that Talk: Object Lessons from Art and Science*, editado por Lorraine Daston (Nueva York: Zone Books, 2008), 16-17.
- 2 Angélica Morales, “Construyendo un continente vacío. La presencia del *Biological Survey US Department of Agriculture* en Baja California (1905-1906)”, en *Aproximaciones a lo local y lo global: América Latina en la historia de la ciencia contemporánea*, compilado por Gisela Mateos (México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2016), 79-113. La autora sostiene que, todavía a principios del siglo XX, se tenía la imagen de Baja California como un continente vacío debido a la escasa población y a que los grupos que allí habitaban solían ser omitidos.
- 3 Luis González Rodríguez, “Religión y Comercio de Plantas Medicinales en el Noroeste Colonial”, en *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, compilado por Barbro Dahlgren Jordan (México: UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1993), 81-105.
- 4 A lo largo del artículo usaremos “bezoar” y “bezoares” para referirnos a estas piedras. Sin embargo, varios de los autores aquí consultados se refieren a ellas como “bezares”, “bezar” y “bezaar”.
- 5 *The Encyclopedia of Islam*, vol. 1 (Leiden: Brill, 1986), 1155-1156.
- 6 Maria Do Sameiro Barroso, “Bezoar Stones, Magic, Science and Art”, *Geological Society* 375, n.º. 1 (2013): 193-207, doi: <http://dx.doi.org/10.1144/SP375.11>.
- 7 Existen varios investigadores que mencionan el tema de las piedras bezoares en Perú, ver Claudia Brosseder, *The Power of Huacas Change and Resistance in the Andean World of Colonial Peru* (Austin: University Press, 2014).
- 8 Philip Wexler, *Toxicology in the Middle Ages and Renaissance* (Londres: Elsevier Academic Press, 2017), 61.

Desde el siglo IX, la literatura islámica sobre drogas y piedras medicinales ofrecía diferentes significados de la piedra bezoar. La etimología más aceptada proviene del persa *padzahr*, *pad*, expulsar; *zar*, veneno⁹, y como sus raíces lo indican, servía para expulsar veneno o como antídoto contra el envenenamiento.

A diferencia del vínculo bezoar-contraveneno, para los pueblos amerindios, este objeto tenía un significado muy diferente. La piedra bezoar que provenía del venado funcionaba como un talismán de la suerte para la actividad cinegética, en la que participaban el cazador, los animales y “El Señor de los Venados” o “Dueño de los Animales”. Esta práctica, si bien se ha transformado con el paso de los siglos, ha estado vigente hasta el día de hoy.

El análisis en este artículo sobre la piedra bezoar-talismán, durante el periodo novohispano, echa mano del trabajo de campo de varios antropólogos contemporáneos y se combina con la información que arrojan las fuentes coloniales. Para el apartado correspondiente a los remedios, las aportaciones de los médicos árabes heredadas a jesuitas, médicos y naturalistas europeos serán nuestras fuentes principales de información, combinadas con textos recientes sobre el tema¹⁰.

En este artículo, los jesuitas desempeñarán un papel central tras su llegada a Nueva España en 1572, gracias a la circulación de una gran cantidad de documentos sobre la utilidad de la naturaleza americana, producto de su labor apostólica y comercial. Dentro de este contexto se destaca el *Florilegio Medicinal* del jesuita Esteyneffer, quien repetidamente recupera el uso medicinal del bezoar americano en sus recetas y, además, aporta información sobre el uso de plantas y medicinas en suelo americano.

Como veremos, la circulación del conocimiento inmersa en el discurso misional se caracterizó por el registro de la alteridad, en una dinámica que combinaba los beneficios de la conversión y la reproducción del saber indígena reificado. Producto de la violencia, el diálogo y otros escenarios característicos de una relación de poder asimétrica colonial, estos saberes naturales tuvieron un impacto a nivel global.

Es cierto que los padres de la Compañía impusieron una racionalidad violenta que silenció y ocultó en buena medida la agencia indígena. No obstante, el conocimiento científico que se generó *in situ*¹¹ se filtró por canales de difusión y aceptación europeos. De esta manera, pese a la fragmentación de lo local —si bien produjo un resultado desarticulado y desconectado entre sí, al mismo tiempo—, la agencia indígena se vinculó a lo global; esto es lo que algunos antropólogos recientemente plantean como *el giro hacia lo global*¹².

9 Peter Borschberg, “The Euro-Asian Trade in Bezoar Stones (approx. 1500 to 1700)”, en *Artistic and Cultural Exchanges between Europe and Asia. 1400-1900. Rethinking Markets, Workshops and Collections*, editado por Michael North (Londres y Nueva York: Routledge, 2016), 29-44. Es cierto que el término *bezoar* para designar este cálculo proviene del persa; sin embargo, en la literatura árabe se popularizó como *ba-zahar*. Según apunta Borschberg, existen otras formas de denominarlo dependiendo de la época, el lugar y el autor. Entre estas variantes tenemos: *Albezahar*, *Albezahar*, *Bedazar*, *Albezahar*, *Bedezarahath*, *Belzahard*, *Beluzar*, *Belzar*, *Bezaar*, *Bezaard*, *Bezar*, *Bezachar* o *Bezahart*. *The Encyclopedia of Islam*, 30.

10 Philip Wexler, *Toxicology*, 25-115 y 120-121.

11 José Pardo-Tomas, “Making Natural History in New Spain, 1525-1590”, en *The Globalization of Knowledge in the Iberian Colonial World*, editado por Helge Wendt (Berlín: Max Planck Research Library for the History and Development of Knowledge, 2015), 43-66.

12 Guillermo Wilde, “La agencia indígena y el giro global”, *Historia Crítica* 69 (2018): 99-114, doi: <https://doi.org/107440/histcrit69.2018.06>. El autor establece algunas aproximaciones de la circulación global de personas, textos y objetos y el desafío que marca la agencia indígena.

Repensar la trayectoria de las piedras bezoares como objetos polisémicos¹³, que circulan de un ámbito a otro, que combinan elementos materiales con prácticas sociales, es, de alguna forma, insertar este tipo de investigaciones en los debates contemporáneos de cultura material y sus conexiones en el globo. Innovadoras propuestas dentro de esta perspectiva como las de Daston, Appadurai, Findlen, Schaffer, Raj, Barrera-Orsorio, Nieto-Olarte, por mencionar algunas, ilustran cómo ciertos objetos hablan, tienen vida social y se transforman en cada momento y trayectoria. Estos autores ponen énfasis en cómo los saberes circulan gracias a una serie de agentes que participan en una misma red. Sería imposible historiar el viaje de esos agentes sin tener en cuenta que transportar, dibujar y clasificar forman parte de un mecanismo de apropiación de la experiencia indígena que se transforma en ciencia¹⁴. Con lo anterior queremos decir que para que exista un proceso de construcción de saberes deben existir instituciones que avalen este nuevo conocimiento.

En la primera parte de este artículo se sugerirán algunas reflexiones sobre el uso de las piedras bezoares como talismán en la actividad cinegética de los pueblos amerindios, mientras que la segunda, en contraste, se centrará en la invención o construcción del sucedáneo¹⁵, a partir del estudio de las recetas de piedra bezoar difundidas en el *Florilegio Medicinal* del jesuita Esteyneffer, en el siglo XVIII.

1. La piedra de la fortuna: el bezoar de venado

La relación que establecieron los pueblos amerindios con la cacería ha sido motivo de múltiples libros y artículos, que han dado como resultado nuevas interpretaciones relacionadas con la actividad cinegética. Por muchos años, la caza se entendió bajo la lupa de una economía de subsistencia. Sin embargo, en años recientes, antropólogos e historiadores la han visto como una actividad que trastocó otras esferas de la vida social que incluyen seres de otro orden natural —no humanos— que se emparentan con los humanos. Asimismo, esta actividad se vincula con la guerra, la alianza matrimonial, el sacrificio, los cultos agrarios y rituales que se renuevan¹⁶.

La cacería, lejos de tener como fin la muerte del animal y la obtención de alimento, es una práctica que regula la relación entre los grupos humanos y los animales, y, en consecuencia, requiere

13 Véanse Alfred Gell, *Art and Agency an Anthropological Theory* (Oxford: Clarendon Press/ Oxford Press, 1998), 1-12, y Nicholas Thomas, *Entangled Objects. Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 1-30.

14 Mauricio Nieto Olarte, *Remedios para el imperio: historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2006), 17.

15 José Pardo-Tomás, “‘Y los remedios serán los más caseros’. El arsenal terapéutico mesoamericano en la obra de fray Agustín Farfán: Entre la desconfianza y la expropiación”, en *De la circulación del conocimiento a la inducción de la ignorancia. Culturas médicas trasatlánticas, siglos XVI y XVII*, coordinado por Angélica Morales Sarabia, José Pardo-Tomás y Mauricio Sánchez Menchero (México: UNAM/CEIICH/Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2017), 30. María José Pérez-Fontan, “El siglo XVI”, *Historia de la farmacia*, 27 de marzo de 2019, <http://historiadelafarmacia.perez-fontan.com/cap_9.html>

16 Para este tema, véanse: Danièle Dehouve, “El venado, el maíz y el sacrificio”, en *Diario de campo* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Cuadernos de Etnología 4, 2008), 1-39; Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica, tras las huellas del Mixcóatl “Serpiente de Nube”* (México: FCE/UNAM/Fideicomiso Felipe Teixidor/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015); Johannes Neurath, “Cacería ritual y sacrificios huicholes: entre depredación y alianza, intercambio e identificación”, *Journal de la société des américanistes* 94, n.º 1 (2008): 251-283, <<http://journals.openedition.org/jsa/9873>> doi: 10.4000/jsa.9873

ciertos rituales de alianza y depredación, así que el cazador, más allá de adoptar una actitud pasiva, utiliza los medios necesarios para suscitarla.

Sin embargo, la piedra bezoar no sólo sirvió como talismán, sino que este objeto ayudó a establecer vínculos con otro tipo de seres no humanos, en un mundo donde las reglas debían cumplirse y respetarse. De lo contrario, esta perdía su poder. La contribución del trabajo de campo de Dehouve, en el siglo XX, sobre los grupos tlapanecos, del estado de Guerrero, arroja similitudes con otras comunidades del norte de México trabajadas por Ralph L. Beals (1901-1985) y con investigaciones sobre los grupos nahuas de San Martín (Puebla) y los mayas yucatecos.

En el primer caso, los tlapanecos asocian la suerte en la caza con la capacidad que tiene el cazador de establecer una relación con el “Señor de los Animales” y la piedra bezoar:

“Si pudo matar un venado de gran tamaño y descubrir en su estómago la *piedra bezoar*, es capaz de volverse cazador profesional. Al conservar esa piedra en su bolsa cuando saldrá de cacería matará muchos animales; pero al dormir en el monte de noche no deberá echarse en el suelo, ya que los venados lo atacarán para recuperar la piedra. También tendrá mucho cuidado en no perderla, pues se volverá vulnerable y víctima de la venganza de los animales”¹⁷.

Dehouve describe la transformación del cazador en el momento de encontrar el bezoar; no obstante, el cazador tiene que seguir ciertas normas cuando sale de cacería. Si lleva dicha piedra en su bolsa, le dará suerte y podrá cazar muchos animales, pero si no tiene cuidado, los venados podrán vengarse de él y la piedra regresará a ellos¹⁸.

Una relación similar se puede observar en la etnografía que hizo Beals entre los cahíta en 1931, en la que demostró cómo, todavía en el siglo XX, en los grupos mayos y yaquis —que habitan en las riberas de los ríos del mismo nombre, en el Septentrión mexicano, en los estados actuales de Sonora y Sinaloa— se practicaba la caza de animales, tales como conejos, pájaros y, ocasionalmente, el venado.

“El bezoar, o piedra de los intestinos de los ciervos, da mucha suerte para un cazador. Uno debe ‘saber cómo cuidarla’, porque es muy peligrosa, especialmente en verano. Se dice que la Piedra contiene una pequeña serpiente, cuya cabeza y cola a veces son visibles. Sus vibraciones producen ‘electricidad’ que le brinda fuerza y poder al propietario para que pueda romper palos gruesos y barras de hierro con sus manos. Al mismo tiempo, en verano esta atrae los rayos [...]. Todos los animales de los bosques tienen líderes (también llamados dueños, demonios). El jefe de los ciervos, Kambúha, mantiene la forma de un ciervo atrapado si los huesos han sido arrojados a los perros. Su permiso es necesario para matar ciervos. Kambúha a veces aparece como un ciervo con hocico negro o cara”¹⁹.

17 Dehouve, “El venado, el maíz” (nuestras cursivas).

18 Dehouve, “El venado, el maíz”.

19 “The bezoar, or stone from deer intestines, is very lucky for a hunter. One must ‘know how to carry it’, for it is very dangerous, particularly in summer. The Stone is said to contain a tiny snake, the head and tail of which are sometimes visible. Its vibrations make ‘electricity’ giving strength and power to the owner so that he can break strong sticks and iron bars with his hands. At same time, in summer it attracts lightning [...]. All animals of the Woods have leaders (also called owners, devils). The head chief of the deer, kambúha, keeps deer form being caught if the bones have been thrown to dogs. His permission is necessary to kill deer. Kambúha sometimes appears as a deer with black muzzle or face”. Ralph L. Beals, *The Contemporary Culture of the Cáhita Indians* (Washington: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 142, United States Government Printing Office, 1945), 12 (la traducción al español es nuestra).

Como podemos ver, el autor destaca la convicción de los mayos y yaquis de que la piedra puede ser peligrosa, particularmente en el verano. Más adelante, explica que no se deben dar huesos ni astas de venado a gatos ni perros, ya que el venado lo sabría y el talismán perdería su poder. Lo mismo pasaría si la piedra es utilizada durante el periodo de lluvias²⁰. Contrario a esto, se aconseja que tanto huesos como astas del animal se quemen y con las cenizas se recubra el comal donde se cocinan las tortillas.

Mientras que en las anotaciones de Beals se destaca la transferencia del poder por medio de vibraciones eléctricas, pues sólo entonces el cazador tendrá la fuerza para romper ladrillos, para los tlapanecos de Guerrero, el poseedor de la piedra se volverá un profesional, aunque si se queda dormido la perderá.

Ambos antropólogos analizan cómo en la práctica cinegética aparece un líder, que se conoce como el “Dueño o Señor de los Animales” o “Señor del Monte”, no sólo porque es el que da permiso para cazar²¹, sino porque Él es quien provee la piedra bezoar, como veremos más adelante con los grupos nahuas y mayas yucatecos.

Otro elemento que no podemos dejar de lado en los datos que nos proporcionan Dehouve y Beals es la descripción del bezoar. En el primer caso, sólo se nos indica de dónde se extrae (intestino), y el segundo autor alude a que la piedra contiene una pequeña serpiente que en ocasiones asoma la cabeza y la cola²². Es preciso decir que cada grupo indígena nombraba y describía la piedra bezoar de forma muy distinta. Esto nos lleva a afirmar que estas piedras polisémicas establecían relaciones diferentes con cada uno de sus portadores.

Por otro lado, las aportaciones del padre jesuita Pérez de Ribas, de la misión de Carantapa, en el norte de México, vinculan el bezoar con la guerra y la cacería.

“[...] por que sabía que tenía muchas prendas de estas el demonio con estas gentes, los cuales entregaron y quemaron más de doscientos, unos de figuras de personas en piedras, que naturalmente se las tenían o el demonio se las labraba; otros a modo de navajones de los pedernales que les sirven para sus flechas, y en que parece les tenía puesto el demonio el pacto para buenos sucesos en las guerras; y aun algunos eran de piedras bezares de venados, en que ponían la buena fortuna de sus cazas a que son dadas todas estas naciones”²³.

De acuerdo con la cita, el padre alude a varios objetos sagrados, entre los que se encuentran navajones y el talismán de piedra bezoar. El religioso asume que, a través de ellos, los indígenas establecen pactos con el demonio. Estas declaraciones no nos resultan sorprendentes, si pensamos que Pérez de Ribas tiene como objetivo mostrar los avances de la fe en esta región, y, por lo tanto, expone cómo estos grupos abandonan sus costumbres y alianzas que involucran otro tipo de seres no humanos, que a él le parecen diabólicos o supersticiosos.

20 Beals, *The Contemporary*, 12.

21 Beals, *The Contemporary*, 12.

22 Cabe señalar que otros grupos describen los bezoares con diferentes características; por ejemplo, para los mayas yucatecos, el bezoar se encuentra en las heces del animal y tiene la imagen de un venado pequeño. En cambio, para los lencas de Honduras es un pequeño cristal que sale de la espuma que emana de la boca del venado. Para los pames de San Luis Potosí, mientras tanto, esta piedra se encuentra en la nariz, y los triquis de Oaxaca afirman que la piedra tiene un lado plano y otro peludo.

23 Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los Triunfos de N.S. Fe entre gentes las mas bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, vol. III (Madrid: Layac, 1944), cap. XVI, 54.

Consecuentemente se podría pensar que la mención de los “navajones de los pedernales” para la buena suerte en la guerra y las piedras bezoares “en que ponían la buena fortuna de sus cazas”, corresponde a dos tipos de suerte diferentes, una para el combate y otra para la actividad cinegética. Sin embargo, investigaciones recientes del historiador Guilhem Olivier sugieren la equivalencia entre la presa y el cautivo. Este autor analiza en una pieza prehispánica de cerámica, proveniente del occidente de México, la figura de un cazador que porta una cuerda en el cuello y lleva un venado en la espalda. La imagen evoca a la presa (venado) y, al mismo tiempo, podría representar a un cautivo²⁴.

Otros estudios relacionados con el cazador y su presa, sacrificador-víctima, se encuentran en los aspectos relevantes de la cacería ritual y los sacrificios huicholes. Al respecto, el antropólogo Johannes Neurath analiza el vínculo cazador-presa en una relación dinámica y ambivalente, en la que el primero se transforma en presa, y el segundo, en cazador. En esta dinámica, el chamán también puede experimentar uno y otro papel²⁵. Este fenómeno se presenta de manera similar en los grupos amazónicos, en donde el chamán es sacrificador y víctima.

Además, la asociación pedernal-piedra bezoar también se encuentra entre los grupos chinantecos de Oaxaca y los nahuas que habitan en San Miguel Acuexcomac (Puebla). En este caso, la piedra de la suerte, un “pedernal” que se encuentra en la cabeza de los venados que se cazaron, asegura las presas futuras²⁶. Esta articulación guerra-cacería también se puede asociar a los poderes que provee el talismán al cazador y guerrero, como se puede apreciar en este comentario: “Protección, destreza en el manejo de las armas, habilidad para encontrar presas de caza, los bezoares ofrecen todos estos beneficios a sus poseedores”²⁷.

Una vez más, los dos aspectos se relacionan. Por lo tanto, guerra y cacería se entrelazan en una dinámica inseparable. Otro aspecto relevante en la cacería ritual es que la presa también puede asociarse a la alianza matrimonial o a la búsqueda de las esposas, en un sistema de intercambio que ha sido bastante trabajado por varios historiadores y antropólogos²⁸.

2. El Señor de los Animales: el proveedor de la piedra bezoar

Como vimos al principio de este artículo, para los grupos tlapanecos existe una relación entre “el Señor de los Animales”, la piedra bezoar y la comunidad. Es preciso decir que otros grupos se entrelazan con el bezoar de forma parecida. Tal es el caso de los nahuas de Puebla y los mayas yucatecos.

Los nahuas de San Martín Mazateopan (Puebla), por ejemplo, tienen conocimiento de que la piedra bezoar se encuentra en los intestinos de los venados, pero, como ellos afirman, no todos tienen la suerte de poseerla. El que la ostenta tendrá éxito en la caza, y, además, no fallará el tino y obtendrá hermosos ejemplares²⁹. Los cazadores de esta comunidad hablan de un vínculo con

24 Olivier, *Cacería, sacrificio y poder*, 150.

25 Neurath, “Cacería ritual”.

26 Olivier, *Cacería, sacrificio y poder*, 347.

27 Olivier, *Cacería, sacrificio y poder*, 203.

28 Dehouve, “El venado, el maíz”, 1-39; Olivier, *Cacería, sacrificio y poder*; Neurath, “Cacería ritual”.

29 Juan Méndez Sánchez, “Cacería y ritual: el caso de las nahuas de San Martín Mazateopan Puebla” (Tesina de licenciatura en Antropología Social, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Antropología Social, 2013), 140.

el “Señor del Monte”, que presumiblemente se presenta como el Dueño de los Animales y que se asocia con san Martín.

El venerable san Martín de esta comunidad poblana se vincula con la guerra y la cacería y se apropia de las cualidades del Señor del Monte, y además cuida las cosechas de maíz. Si recordamos a Pérez de Ribas, los objetos relacionados con la guerra (pedernal) y cacería (piedra bezoar) estaban asociados al demonio. Sin embargo, en la comunidad de San Martín encarnan un contexto completamente cristiano. El santo no resulta tan extraño pues existen figuras de santos europeos como san Huberto de Lieja, quien se consagra como el protector y patrono de los cazadores, y para identificarlo, su imagen aparece junto a un ciervo.

Asimismo, san Martín Caballero, que siempre aparece montado en un caballo, en la iglesia de Mazateopan (Puebla), vela por los venados. Esta asociación de caballo y venado entre la comunidad responde a otra hipótesis, pues de acuerdo con el registro del franciscano Motolinia, los caballos de Castilla fueron llamados *mazatl* (venado) en náhuatl. Por lo tanto, la figura del santo podría tranquilamente evocar al cazador y al ciervo. Los lugareños, todavía, hasta hace algunos años, afirmaban que “cuando el santo se encuentra en el centro de la iglesia, los cérvidos bajan a echarse junto a él”³⁰.

El san Martín de esta localidad también es una figura que habita en el ámbito no humano, pues tiene el poder de proveer y salvaguardar las riquezas del monte³¹. El monte, desde esa perspectiva, se percibe como el lugar donde la riqueza es inagotable. Sin embargo, siempre se debe pedir permiso, pues tomar las cosas sin este tiene sus riesgos. El Señor del Monte puede tener otros significados y varias caras. Para los nahuas, por ejemplo, se convierte en Satanás cuando presta dinero, pero cuando es proveedor de venados se pasea como cérvido. De esta manera, crea el vínculo entre lo humano y no humano. Estas formas que tiene El Señor del Monte de presentarse y convivir se encuentran también entre los grupos mayas yucatecos, como veremos a continuación.

El 9 de julio de 2013, en el periódico *El Milenio de Yucatán* apareció una nota que se intitulaba “La piedra mágica para cazar venados. Mientras no abuse, esta canica oscura, extraída de las entrañas de los astados, evita que el cazador se vaya en blanco”³². El registro que hizo Jorge Moreno alude a una “supuesta piedra mágica” que un cazador regaló a otra persona, y desde entonces esta última caza con abundancia. El periodista calificó de leyenda este hallazgo, por lo que decidió incursionar un poco más en el tema efectuando cierta labor de trabajo de campo en la comunidad de Chemax, municipalidad de Yucatán, en el sureste de México. Ahí entrevistó a Hipólito Balam, quien aseguró la existencia de la piedra bezoar, aunque nunca ha tenido la suerte de poseer una. El informante contó que la piedra se encuentra en el estómago, boca o costado del animal. Asimismo, afirmó que deben seguir reglas, tales como guardar el secreto si se posee la piedra, no abusar de la caza de animales y devolverla en el lapso de un año. La señal la dará el “Señor Venado del Monte”, el cual, aunque le dispares, no caerá, y si desobedeces, te castigará con la pérdida de puntería para cazar. Tristemente, la noticia periodística termina calificando las entrevistas de leyendas subnormales. El asunto del secreto aparecerá en el ámbito del bezoar como remedio.

Afortunadamente, existen otras fuentes. Podemos encontrar algunos puntos coincidentes con la noticia yucateca. En el vocabulario de la lengua cakchiquel guatemalteca del franciscano fray

30 Méndez Sánchez, “Cacería y ritual”, 65.

31 Méndez Sánchez, “Cacería y ritual”, 140.

32 Jorge Moreno, “La ‘piedra mágica’ para cazar venados”, *Milenio*, 22 de agosto de 2018, <<https://sipse.com/milenio/la-piedra-magica-para-cazar-venados-40772.html>>

Thomas de Coto, por ejemplo, aparece la definición de “PIEDRA preciosa” de la siguiente manera: “Y así llaman a todas las piedras de que hacen estima o son medicinales. Y, lo mismo, a las piedras que sacan de los animales. Y, destas que sacan de los animales, tiene creído que el que tuviere alguna cazará muchos de aquellos animales”³³.

De esta misma forma, en Ticul (Yucatán), Burns registró una experiencia en la que describe la relación entre el bezoar y el guardián de los venados: “Más tarde aprendí que los venados eran guardianes, aliados que vivían en lo más hondo del bosque como *alter ego* de las personas en sus aldeas y pueblos”³⁴. En definitiva, el Señor de los Animales aparece en varias regiones del territorio nacional. Estos relatos nos remiten a la existencia de un jefe que se aparece en el cerro o en el bosque, que rige las relaciones entre los humanos, los animales y la comunidad. Los humanos siempre le piden animales, y el cazador nunca debe caer en el exceso.

El aprecio y estimación que estos pueblos le otorgaron a este objeto-talismán, desde el periodo novohispano, no impidieron que con el aumento de la demanda de piedras bezoares por parte de los europeos en América y en Europa, en el siglo XVI y XVII, los amerindios aprovecharan para venderlas y traficar con ellas a precios más altos, según su conveniencia³⁵.

Para terminar este apartado es preciso recordar la cita del fraile Coto en la que se refiere a las piedras bezoares como objetos de “alta estima o medicinales”. Esta coexistencia será cada vez más evidente y fragmentará al objeto del orden cultural del talismán amerindio para introducirlo en el terreno medicinal en la obra del médico Monardes y en el *Florilegio Medicinal* de Esteyneffer.

3. La piedra bezoar como remedio

Juan de Esteyneffer nació en Iglau (Moravia, actualmente República Checa) el 7 de marzo de 1664. Estudió enfermería³⁶ y medicina, entró como coadjutor de la Compañía de Jesús a los 22 años. Como novicio, en Europa se desempeñó en actividades de boticario³⁷, enfermero, y acompañó a los sacerdotes jesuitas que tenían ministerios en la ciudad y en los pueblos vecinos³⁸.

33 Thomas Coto [fray], *Vocabulario de la lengua Ckchiquel V* [el] *Guatemalteca, Nuevamente Hecho y Recopilado con sumo estudio, trabajo y Erudición* (México: UNAM, 1983 [c. 1650]), 419.

34 “I later learned that deer are allies, guardians who live in the deep forest as alter egos to people in villages and towns”. Burns Allan, *An Epoch of Miracles: Oral Literature of the Yucatec Maya* (Austin: University of Texas Press Austin, 1983), 12 (la traducción al español es nuestra).

35 María del Carmen Francés Causapé, “Consideraciones sobre Farmacia y Terapéutica” (Discurso leído en la solemne sesión inaugural del curso, celebrada el 15 de enero de 2009 en la Real Academia Nacional de Farmacia).

36 Fue en los primeros monasterios donde se comenzó a profesionalizar esta labor. En estos lugares se establecieron los principios y fundamentos de ayuda al enfermo. Entre los siglos XIII y XVII, los médicos empezaron a asistir a los hospitales, aunque la actividad de la enfermería seguía siendo la de cuidar a los enfermos. Alejandrina Arratia F., “Investigación y documentación histórica en enfermería”, *Texto & Contexto Enfermagem* 14, n°. 4 (2005): 570, <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=71414414>>

37 Las boticas de Europa Occidental nacieron en el seno de las órdenes religiosas, las cuales tenían o amparaban hospitales. En el camino de Santiago se fomentó la instalación de boticas en monasterios y conventos, no sólo para asistir a monjes y religiosos, sino también para amparar enfermos y desvalidos. Los boticarios elaboraban los medicamentos, dados sus conocimientos científicos y terapéuticos. José de Vicente González, *Boticas monásticas, cartujas y conventuales en España* (Santa Comba: tresCtres Editores, 2002), 16.

38 María del Carmen Anzures y Bolaños, “Juan de Esteyneffer y su interés por la medicina”, en *Medicina novohispana, siglo XVIII*, vol. 4 (México: Academia Nacional de Medicina/UNAM/Facultad de Medicina, 2001), 241.

Para 1691, el padre Tirso González, general de la Compañía, solicitó voluntarios para las misiones del Nuevo Mundo. Juan de Esteyneffer, junto con 33 operarios, partieron de Cádiz el 15 de julio de 1692 a Nueva España; a su llegada fue asignado como enfermero y boticario del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo³⁹. Posteriormente fue enviado a asistir las misiones de Sinaloa y Sonora, en el norte de México, en donde tuvo el cargo de médico. En Yécora (Sonora) estableció un sanatorio, en el que los misioneros de Sinaloa, Sonora, Tarahumara y Baja California podían ir a curarse. Joseph Neumann, otro jesuita, compañero de Esteyneffer, dejó testimonio de su amplia labor médica y misionera:

“Solamente nos faltaba un médico que, en caso de necesidad, atendiera a los padres enfermos. A estos satisfizo plenamente la llegada del hermano Juan de Esteyneffer, de la provincia de Bohemia, en la que había entrado a la Compañía, siendo ya muy perito en el arte médico. Constituyó él mismo una gran ayuda [...] en las provincias de Sonora, Sinaloa y Tarahumara, no sólo con destreza y saber, sino más aún con su libro, escrito en español con el título de *Florilegio medicinal*”⁴⁰.

Esteyneffer pasó los últimos años de su vida en las misiones de Sonora, en Santa Cruz de Nácori, en San José de Mátape y en Baja California; en todos estos lugares se desempeñó como médico y recogió información que incluiría en su obra. Finalmente, el 2 de abril de 1716 fallece a la edad de 50 años, y dejó el valioso legado del *Florilegio Medicinal* (1712)⁴¹.

4. La importancia de los florilegios

El término *florilegio* proviene del latín *florilegium*, *flos*, que quiere decir flor, y *legere*, recoger. Literalmente se traduce como “recoger flores”. Los florilegios eran manuscritos que recopilaban extractos de textos de autores clásicos de épocas diferentes, con los que se conformaba una nueva obra fácil de leer, con textos originales que dialogaban con las interpretaciones que el autor seleccionó⁴².

El uso del florilegio fue común en la Europa medieval para la reproducción y difusión del saber, ya fuera monástico o universitario. Se caracterizó por ser un instrumento de estudio personalizado, y con la invención de la imprenta fue posible adquirirlo a un precio asequible⁴³. En un principio, los florilegios se publicaron en latín y, posteriormente, en francés e italiano. Cabe señalar que el siglo XVII fue el periodo de mayor éxito, aunque su producción continuó hasta el siglo XIX, con contenidos devocionales y literarios.

El *Florilegio Medicinal*, escrito por el padre jesuita Juan de Esteyneffer, salió a la luz en la ciudad de México, en 1712, bajo el título *Florilegio Medicinal de todas las enfermedades sacado de varios*,

39 María del Carmen Anzures y Bolaños, Estudio introductorio a *Florilegio Medicinal*, de Juan de Esteyneffer, vol. I (México: Academia Nacional de Medicina, 1978), 7-9.

40 Joseph Neumann, *Historia de las rebeliones en la sierra tarahumara (1626-1724)*, traducido por Joaquín Díaz Anchondo y Luis González Rodríguez, introducción y notas por Luis González Rodríguez (Chihuahua: Editorial Camino, 1991), 158 (las cursivas son nuestras).

41 Anzures, “Juan de Esteyneffer”, 244.

42 María José Muñoz Jiménez, *El florilegio: Espacio de encuentro de los autores antiguos y medievales* (Oporto: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2011), 7.

43 Alberto Cevaloni, “Florilegio”, en *LEXICÓN de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*, dirigido por Perla Chinchilla (México: Universidad Iberoamericana, 2018), s. p.

y clásicos autores para bien de los pobres, y de los que tienen falta de médicos en particular para las Provincias remotas, en donde administran los RR.PP. Misioneros de la Compañía de Jesús.

Esta obra se compone de tres libros: el primero, trata sobre la medicina; el segundo, sobre la cirugía, con un apéndice que ilustra el modo de sangrar, abrir y curar fuentes, aplicar ventosas y sanguijuelas; el tercero es un catálogo de los medicamentos que se elaboran en la botica y el modo de componerlos. Se desconoce cuándo y dónde lo escribió, y sólo sabemos que entregó el manuscrito en 1711 para su revisión, y se infiere que un ayudante indígena mantuvo comunicación constante con él. La elaboración del manuscrito fue producto de múltiples viajes, específicamente a las provincias de Topia, Sinaloa, Tepehuanes, Tarahumara, Sonora y Baja California, donde pudo apreciar las necesidades de otros padres y de indígenas convertidos.

“Fuera de que me hallé en alguna manera obligado a satisfacer el buen deseo de muchos padres misioneros, que me lo pidieron, e instaron me aplicase en semejante ejercicio, por el mucho bien que podrá resultar de ello en caridad del prójimo, no sólo de los padres misioneros, sino también de los pobres indios a quienes administran”⁴⁴.

Los florilegios tenían la característica de ser obras teológico-morales y edificantes-devocionales. Esteyneffer escribió el *Florilegio* porque, según afirmó él mismo, “ayudando a la Compañía en estas cosas temporales [curando a los enfermos] pueden los profesos de ella ocuparse en la salud de las almas”⁴⁵. Para los religiosos, había una relación directa entre las enfermedades corporales y los malestares del alma (los pecados); ambos estaban relacionados como la medicina y la religión. La base de esta creencia se encontraba en el Evangelio, como ejemplifica el autor: “Y ambas cosas son intimadas por el soberado maestro cuando destina y envía a vuestras reverencias en el Evangelio a la crecida mies: curad los enfermos, dice, y anunciadles que se ha acercado y venido a todo el reino de Dios [Lucas 10, 9]”⁴⁶.

Para lograr la conversión en las misiones del norte se necesitaron médicos, misioneros, plantas medicinales y boticas. Asimismo, se creía que si se curaban las enfermedades de los indígenas podía atraérselos a la “verdadera fe”. Es por ello que el autor efectúa un compendio de enfermedades y su cura, explicando que no basta con sanar el cuerpo, sino que también hay que salvar el alma. Según afirmaba, no sólo basta la medicina y hay que encomendarse a un santo para sanar:

“De la gota o mal de corazón

Santa Gertrudis, Beato Joaquín *ordines Sevorum*, Beato Amadeo, duque de Saboya, son abogados para la gota coral o mal de corazón [...] Cómo se cura en la accesión actual [...] darles un poco de piedra bezar en agua de canela para confortar, o un poco de la raspadura del asta del venado molido. Darles a oler buenas flores, o un limón claveteado con clavos de comer. A los que comúnmente están sujetos a este mal les conduce comer de la carne del lobo, y colgarse un pedacito de dicha carne salada y seca al cuello. No les está bien mirar el agua, ni cosas muy coloradas, ni hallarse entre mucha gente; excusar todo género de enojo, tristeza, etcétera, y preservarse con los medicamentos que se siguen”⁴⁷.

44 Juan de Esteyneffer, *Florilegio Medicinal*, estudio preliminar, notas, glosario e índice analítico por María del Carmen Anzures y Bolaños, vol. I (México: Academia Nacional de Medicina, 1978), 146.

45 Esteyneffer, *Florilegio Medicinal*, vol. I, 128.

46 Esteyneffer, *Florilegio Medicinal*, vol. I, 127.

47 Neumann, *Historia de las rebeliones*, 177-178 (las cursivas son nuestras).

La nota anterior ilustra claramente la relación medicina-cuerpo y medicina-alma con un santo que intercede. El médico jesuita no sólo plasmó sus conocimientos europeos en su tratado, sino que utilizó ingredientes que se podían encontrar en el territorio novohispano, tales como aguacate, chile, mezcal, epazote, copal, jojoba, peyote y, desde luego, la piedra bezoar occidental de venado. Esto nos lleva a afirmar que los indígenas poseían un conocimiento médico relacionado con su entorno que quedó registrado en el *Florilegio*.

El compendio de Esteyneffer fue ampliamente utilizado, durante el siglo XVIII, en Tarahumara, con tepehuanes y tarahumares; en Sonora, con los pimas, yaquis y seris; en Sinaloa, con los mayos; en Baja California, con los cochimíes; en Nayarit, con los coras y los huicholes, tal como lo escribió el padre Neumann en su *Historia de las rebeliones en la sierra tarahumara*:

“Hacía falta un médico para atender a los padres cuando se enfermaban; por esto fue muy grata la llegada del hermano Juan Steinheffer [sic], de la provincia de Bohemia [...]. No solo con su actuación sabía y eficaz ayudo a los nuestros en las provincias de Sonora, Sinaloa y Tarahumara, sino que además escribió un libro en español con toda erudición, cuyo nombre es *Florilegio Medicinal*, útil para que la posteridad pueda curar sus cuerpos [...]”⁴⁸.

5. Las piedras bezoares en el *Florilegio Medicinal*

Juan Joseph de Brizuela, protomédico de la Nueva España, médico del Santo Oficio y de Cámara del virrey duque de Alburquerque, revisó el trabajo de Esteyneffer y lo clasificó como “una sucinta, lacónica, breve compilación de lo que los más graves, doctos y eruditos autores escribieron. Es un extracto claro, sobresubstancioso de la antigua y moderna medicina”⁴⁹.

Se puede decir que esta obra sintetizó el pensamiento y la práctica médicos del siglo XVII y XVIII en Europa y fue adaptada a la realidad del noroeste novohispano. Además de ello, se enriqueció con las prácticas y los conocimientos médicos, adquiridos por medio de los indígenas durante los trece años de misión.

Como bien dice su título, el tratado fue “sacado de varios autores clásicos (exceptuando algunas medicinas propias de esta tierra)”⁵⁰. El jesuita incorporó las obras de Zacuto Lusitano, Areteo de Capadocia, Arnau de Villanueva, Dioscórides, y desde luego la medicina hipocrática-galena. De esta tradición retomó la teoría de los humores⁵¹, de acuerdo con la cual el equilibrio del individuo se relaciona con el calor y el alimento ingerido. Así mismo, recuperó de la escuela hipocrática la importancia del testimonio directo por medio de los sentidos, la exploración y el razonamiento para lograr un diagnóstico de la enfermedad. Este punto será de gran importancia para incorporar los saberes indígenas a nivel global, pues, como sostiene Andrés Prieto, las actividades intelectuales de estos misioneros entrarían en continuos debates de la temprana ciencia moderna⁵².

Esteyneffer llevó a cabo una clasificación parecida a la de Galeno sobre las enfermedades, las cuales pueden ser de cuatro géneros: 1) las que son sobre el humor, 2) las de las arterias, venas,

48 Neumann, *Historia de las rebeliones*, 157 (las cursivas son nuestras).

49 Esteyneffer, *Florilegio Medicinal*, vol. I, 131.

50 Esteyneffer, *Florilegio Medicinal*, vol. I, 131.

51 Los cuatro humores eran la sangre al corazón, la pituita a la cabeza, la bilis amarilla al hígado y la bilis negra al bazo.

52 Andrés I. Prieto, *Missionary Scientists. Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810* (Nashville: Vanderbilt University Press, 2011), 1.

nervios, huesos, cartílagos, ligamentos y membranas, 3) las del cerebro, corazón, pulmón, hígado, estómago, bazo, riñones, y 4) las que pueden afectar a todo el cuerpo o a alguna de sus partes.

El tratamiento galénico, que sigue Esteyneffer en su tratado para las enfermedades, es el uso de la farmacología, el empleo de las sangrías, el tratamiento de las dolencias por medicamentos fríos o calientes y la herbolaria. La manera en que Galeno utilizó los remedios, y que retomó el jesuita —empleando la medicina mineral, vegetal y animal de Dioscórides—, fue por cocimientos, infusiones, electuarios, enjuagues, píldoras, polvos, cataplasmas, linimentos, entre otros:

“Siendo de ponzoña. Originándose la tiricia de alguna ponzoña bebida, o de picadura de algún animal ponzoñoso, procurar tomar luego un vomitorio suave, según las fuerzas del paciente (no habiendo otro inconveniente) o tomar en peso de medio o de un tomín de la triaca, o del polvo de la contrahierba, o de su cocimiento, o de la escorzonera, o de la piedra bezar, abrigándose algo para sudar suavemente, prevenido antes con una ayuda o calillas si padeciera estitiquez del vientre”⁵³.

Este último texto ilustra cómo el jesuita se basa en la teoría de los humores de la medicina hipocrática. El uso de ingredientes por parte del bohemio fue producto de su experiencia misional por Tarahumara, Baja California, Sonora y Sinaloa, y su intercambio con los informantes indígenas locales. Se desconoce quién pudo haberle ayudado al padre en el conocimiento de la flora y fauna del lugar y los usos de la medicina indígena.

Como menciona José Pardo-Tomás, “no hay que esperar descripciones de escenas de comunicación y de intercambio, ni mucho menos reconocimiento explícito de la dependencia del saber indígena”⁵⁴. Al respecto, en el *Florilegio Medicinal*, al igual que en muchas otras obras de conocimiento médico, los autores no siempre mencionan sus fuentes locales, quienes por medio de la violencia y el diálogo dieron información a los agentes imperiales⁵⁵. En este contexto, el saber y las prácticas no sólo son expropiados, sino también convertidos en ciencia por medio de canales institucionales.

Las enseñanzas indígenas aprovechadas por los europeos en materia médica se construyeron ante la escasez de insumos necesarios para preparar las recetas médicas provenientes del Viejo Continente. En consecuencia, los recursos naturales, minerales y vegetales fueron convertidos en sustitutos o sucedáneos de los productos del Viejo Mundo e incorporados en las boticas novohispanas. Así mismo, muchos de estos productos viajaron a otras boticas a nivel global, tal como ocurrió con la piedra bezoar de la vicuña del Perú y la del venado novohispano.

Es por ello que la circulación de tratados medicinales americanos, en los que se describían diversas enfermedades y sus tratamientos, fue muy similar a la de Europa. El sucedáneo funcionó como una forma de reemplazo en los polifármacos. Uno de los ingredientes que se utilizó en la farmacopea novohispana, y que Esteyneffer reconfiguró gracias a sus efectos conocidos en Europa, fueron los remedios con piedra bezoar⁵⁶, los cuales son mencionados en doce ocasiones respecto de la preparación de recetas para diversas enfermedades, entre las que se encuentran la gota o

53 Esteyneffer, *Florilegio Medicinal*, vol. I, 176.

54 Pardo-Tomás, “Y los remedios serán”, 30.

55 Wilde, “La agencia indígena”, 107.

56 Cabe reiterar la aclaración que la palabra “bezar” no es un término indígena, sino una palabra de origen persa, traída por los misioneros jesuitas a América, y que utilizaron para denominar a la piedra que se extraía de los venados, o de algunos rumiantes.

mal de corazón, el síncope, la tiricia, la melancolía hipocondríaca, dolor de la piedra o arena en los riñones o en la vejiga, reumatismo, las calenturas continuas, calentura efímera, tabardillo y calenturas pestilentes, viruelas y sarampión, quemaduras y heridas o mordeduras ponzoñosas. Esteyneffer recomienda para cada uno de los males anteriores una cierta cantidad de polvo del bezoar, y, dependiendo de cada caso, se combina con otros ingredientes.

Es cierto que este médico sugiere el bezoar de venado para curar muy diferentes enfermedades; sin embargo, su comercialización estuvo dirigida principalmente a la cura de los males propiciados por el veneno:

“Polvo para rabiosos. Polvo para los mordidos de perro o animal rabioso [...] desde el primer día de la mordedura conviene tomar, para ayudar a arrojar del cuerpo la ponzoña, como es la piedra bezar, la gomilla *xuá* de Sonora, la contrahierba, la escorzonera, la triaca, la raíz de la chacaana de Nuevo México, y otras semejantes, y los cangrejos preparados”⁵⁷.

En Europa se creía que el veneno era una sustancia preparada por una persona o proveniente de algún animal ponzoñoso que entraba al cuerpo y lo corrompía⁵⁸. Investigaciones recientes, provenientes de la historia de la ciencia, como la de Alisha Rankin, sostienen que en el siglo XVI se llevaron a cabo una serie de experimentos en Europa para comprobar la eficiencia de la piedra bezoar como antídoto contra el arsénico y otros venenos conocidos de la Antigüedad⁵⁹. Como se verá más adelante, en Nueva España y en el Virreinato de Perú también se hicieron ensayos científicos para probar la eficacia de la piedra bezoar de vicuña y venado.

Según refiere fray Antonio de Ciudad Real:

“Hay dos maneras de estos animales [armadillo], unos que tienen no más de tres órdenes de aquellas conchas, y estos son mortíferos si los comen: de siete indios que en un pueblo comieron uno destos murió luego el uno de repente, los demás cayeron enfermos y dos de ellos quedaron como tontos; pero volvieron en sí con piedra bezar que se les dio con un poco de azahar: los otros tienen muchas órdenes de conchas y no hacen mal a quien los come, y cogiéndolos los indios se los comen asados, por que dicen que son muy buenos y sabrosos”⁶⁰.

De la misma manera en que fray Antonio narra la experiencia de la que fue testigo en Nueva España y cómo la piedra bezoar combinada con agua de azahar funcionó como remedio igual que en Europa, Rankin relata los experimentos con piedra bezoar en dos pacientes afectados por envenenamiento⁶¹. Por otro lado, también el jesuita Bernabé Cobo, en su *Historia del Nuevo Mundo* (1653), reproduce un ensayo “científico” similar a los anteriores:

57 Esteyneffer, *Florilegio Medicinal*, vol. II, 641 (las cursivas son nuestras).

58 Los venenos, dice Dioscórides, se pueden encontrar en las plantas (eléboro, acónito, napelo, ranúnculo, cicuta, beleño), los minerales (solimán, sandárac, orpimente) y los animales (víboras, escorpiones, áspides, anfibena, dryino, cencros, cerastes). Pedacio Dioscórides, *Acerca de la materia medicinal, y de los venenos mortíferos*, traducido de la lengua griega a la castellana por el doctor Andrés Laguna (Amberes: Casa de Iuan Latio, 1555), 573.

59 Alisha Rankin, “On Anecdote and Antidotes: Poison Trials in Sixteenth-Century Europe”, *Bulletin of the History of Medicine* 91, n.º 2 (2017), 274-302, doi: 10.1353/bhm.2017.0027

60 Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, edición, estudio, apéndices, glosarios e índices por Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, vol. I (México: UNAM, 1993), 58.

61 Rankin, “On Anecdote”, 275.

“No pocos han dudado si estas *Piedras Bezares* del Perú tienen tanta virtud contra los venenos y otros males, como dellas la fama publica; para lo cual me pareció poner aquí una experiencia que hizo el conde de la Gomera, sientio en este reino gobernador de la provincia de Chucuito por los años de 1610, y fue, que tomó dos pollos iguales y dio á comer á cada uno igual cantidad de solimán, y luégo al uno de ellos hizo beber unos polvos de *Piedra Bezar*, de los cuales vivió éste y murió el otro á quien no se dio el antidoto. Por la cual experiencia se muestra bien cuán cierta sea la virtud de estas [...]”⁶².

Llegados a este punto, la gran circulación y el impacto de la obra del médico, botánico y comerciante Nicolás Monardes propiciaron que estos cálculos adquirieran mayor popularidad por medio del recurso del experimento. En 1565 describió por primera vez, los efectos y maravillas de los bezoares provenientes de las Indias Orientales⁶³, en su obra *Dos libros, el uno que trata de todas las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales, que sirven al uso de la medicina, y el otro que trata de la piedra bezaar, y de la yerva escuerçonera*⁶⁴.

Aunque el autor puntualiza en las características de los bezoares orientales, su apreciación parece haber repercutido directamente en el comercio y fama de las piedras bezoares occidentales provenientes de la vicuña y los guanacos peruanos, así como de los venados novohispanos, y como apunta Marcia Stephenson: “Monardes enfatizó en la forma en que este descubrimiento sucedió solo porque él ya había escrito sobre las virtudes de los famosos bezoares traídos de las colonias portuguesas de las Indias Orientales y había proporcionado las claves esenciales sobre el tipo de animal que contenía las piedras”⁶⁵.

Hay que mencionar, además, que Monardes, para dar mayor credibilidad a sus escritos, refuerza su descripción con la misiva de un testigo presencial, el soldado español Pedro de Osma y de Xara y Zejo, quien, en 1568, agradecía al médico el conocimiento adquirido sobre medicinas que podían utilizarse en las Indias.

Pedro de Osma se dio cuenta de que los animales que describía Monardes no eran muy diferentes a los de Perú, pues como él mismo afirmaba, había salido de cacería con algunos compañeros con libro en mano para reconocer a estos animales de los que el doctor hablaba. Osma registró la caza de un ciervo viejo, creyendo que ahí podrían encontrar el famoso cálculo. Sin embargo, al abrir el vientre del animal no halló nada, entonces, preguntaron a los indígenas que iban a su servicio, pero estos no contestaron nada. Después, cuenta cómo un muchacho de entre 10 y 12 años

62 Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, notas e ilustraciones por Marcos Jiménez de la Espada, vol. 1 (Sevilla: Imp. de E. Rasco, Bustos Tavera, 1890), 278 (las cursivas son del documento original).

63 Luis Millones Figueroa, “The Bezoar Stone: A Natural Wonder in the New World”, *Hispanófila*, n.º 171 (2014): 139-156.

64 Nicolás Monardes, *Dos libros, el uno que trata de todas las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales, que sirven al uso de la medicina, y el otro que trata de la piedra bezaar, y de la yerva escuerçonera* (Sevilla: Sin pie de imprenta, 1565).

65 “Monardes emphasized how this discovery happened only because he had already written about the virtues of the famous bezoars brought from the Portuguese colonies of the East Indies and had provided the essential clues regarding the kind of animal that contained the stones”. Marcia Stephenson, “From Marvelous Antidote to the Poison of Idolatry: The Transatlantic Role of Andean Bezoar Stones during the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries”, *Hispanic American Historical Review* 90, n.º 1 (2010): 16, doi: <https://doi.org/10.1215/00182168-2009-089> (la traducción al español es nuestra).

que los acompañaba les informó el órgano exacto donde se encontraba el bezoar. Los pobladores, al enterarse de que el niño había revelado el secreto, lo sacrificaron:

“[...] estaban en cierta bolsilla particular, que tiene el mismo buche: que es do las hierbas que pacen las tornan à rumiar, cuando están echados. Los Indios quisieran allí matar al muchacho, por el aviso que había dado. Por que los Indios tienen aquellas piedras en mucho, y las ofrecen à sus Guacas [sic] ò Adoratorios, do tienen sus ídolos: à los cuales ofrecen las cosas mas preciosas que pueden haber, y así les ofrecen estas piedras, como cosa preciosa y de mucha estima: como ofrecen Oro, y Plata, y joyas preciosas, y Animales, y niños. Después supimos que habían sacrificado el muchacho [...]”⁶⁶.

La razón de tan sangriento evento puede vincularse a que los indios de Perú, al igual que los de Nueva España, usaban estas piedras como talismanes. Por lo tanto, no estaba permitido revelar dónde se encontraban. De la misma forma que los bezoares de vicuña y guanacos se depositaban en sus templos, pues se creía que promovían la fecundidad de las llamas⁶⁷, los objetos encontrados por Pérez de Ribas, en el norte mexicano, mencionados al principio de este artículo, cumplían funciones de talismán.

Resulta evidente que Osma aprovecha los saberes indígenas para encontrar la piedra, y además afirma haber probado su efectividad y quedado muy sorprendido por sus efectos:

“Auemos comenzado à vsar destas piedras, conforme à la orden que v[uestra] m[erced] da en su libro: dándola en cantidad que dize, y para las enfermedades que v[uestra] m[erced] dize, que aprouechan. Auemos visto efetos en ellas que nos han espantado, y en ellas auemos visto manifestos prouechos, y han sanado de enfermedades muy grandes, que se espantan todos los que los han visto”⁶⁸.

Como prueba del descubrimiento del soldado, envía al médico Monardes, por medio del mercader Antonio Corço, una docena de piedras del Perú. Con ellas, dicho médico analizará sus poderes curativos: “[...] solo pondré lo que yo he experimentado y los efectos que he entendido que hacen, y los que han pasado por mis manos, para que se les pueda dar entero crédito, y como à cosa que lo tiene tal [...]”⁶⁹. Como resultado de su observación y experimentación, Monardes concluye que las piedras peruanas podían curar enfermedades del corazón, desmayos, envenenamiento, tabardillo, melancolía, lepra, sarna, infecciones en la piel, y además servían para expulsar lombrices. Las recetas recomendadas, al igual que las de Esteyneffer, se hacían con polvo de bezoar disuelto en una bebida o combinado con otros compuestos.

Es preciso señalar que de las doce enfermedades que menciona el autor del *Florilegio*, cinco de estas se repiten en el tratado de Monardes. Esta coincidencia sugiere que el jesuita checo tuvo conocimiento de los beneficios de la piedra bezoar peruana. Hay que recordar que para 1589, el jesuita Joseph de Acosta, en su obra *Historia Natural*, ya había dedicado un capítulo completo a las bondades de las piedras bezoares peruanas⁷⁰.

66 Nicolás Monardes, *Primera, segunda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales, que sirven en medicina; Tratado de la piedra bezaar, y dela yerva escuerçonera; Diálogo de las grandezas del hierro, y desus virtudes medicinales* (Sevilla: Casa de Fernando Díaz, 1580 [c. 1574]), 58.

67 Brosseder, *The Power of Huacas*, 169.

68 Monardes, *Primera, segunda y tercera*, 58v-59.

69 Monardes, *Primera, segunda y tercera*, 91.

70 Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, vol. 1 (Madrid: Pantaleón Aznar, 1792), 286-289.

Por lo tanto, no resulta sorprendente que Monardes haya incorporado a su nuevo escrito la carta del soldado como prueba de su testimonio: *Primera, segunda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de muestras Indias Occidentales, que sirven en medicina; Tratado de la piedra bezaar, y dela yerva escuerçonera; Diálogo de las grandezas del hierro, y desus virtudes medicinales*, publicado en 1574.

Otro punto que conviene analizar es que, aunque Osma afirmaba que en ninguna otra parte de las Indias Occidentales se podían encontrar el tipo de animales que habitaba en el Perú y que proveían la piedra bezoar, grupos amerindios y funcionarios españoles tenían pleno conocimiento, como hemos visto a lo largo del texto, de la existencia de los cálculos de venado. Sin embargo, desde el punto de vista médico, fue el español Francisco Hernández, en su magna obra *Cuatro libros de la naturaleza y virtudes medicinales de las plantas y animales de la Nueva España* (1615), quien probó a través de la clasificación de los ciervos novohispanos la existencia del bezoar medicinal:

“[...] auemos sabido de muy esprimentados caçadores, que muchas vezes han allado estas piedras abriendo osotos animales, que en las ouejas del Piru que no tienen cuernos que llaman Veuinos, se hallan tambien las dichas piedras, pero ay otras, tambien que las tienen que llaman Taruacas, y otras que llaman Guanacos demas de estos, en los que llaman theotlalmaçeme que son del tamaño de medianas cabras o poco mayores, tiene el pelo de sobresi leonado, y que fácilmente se les quita, pero en los lados del vientre son blancos, por lo qual le suelen llamar, los Españoles de acaverendas traen los cuernos anchos junto al nacimiento y diuididos en pocos ramos, pequeños redondos, y muy agudos debajo de los quales tienen los ojos, de la manera que los demas ciervos allase también la piedra en otro genero degamas, que llaman *maçatl chichiltic* o *themamaçame* los quales tienen orriblissimos cuernos de color leonado tirante a negro por la parte inferior blancos, demas destos nacen en aquellas ligerimas cabras, que los latinos llamaron vices do que ay muchas en esta nueba España [...]”⁷¹.

Si observamos su registro, Hernández tiene como objetivo dar a conocer la piedra bezoar novohispana. Para ello, explota el recurso de la experiencia indígena de los grupos cazadores, que, como ya vimos, la utilizaban como talismán en la actividad cinegética. Además, para dar fe de su observación, realiza una taxonomía de los venados de Nueva España e incluye sus nombres en náhuatl.

Queda claro, entonces, que el objetivo de Monardes era promover la piedra bezoar peruana como sustituta del bezoar oriental, y el de su colega Francisco Hernández, la novohispana. Sin embargo, como vimos en los párrafos anteriores, ambas servían para curar enfermedades similares. Por lo tanto, una y otra entraron al comercio global compitiendo con los bezoares orientales y, como era lógico, los comerciantes de piedras orientales otorgaron a las piedras americanas un valor médico y comercial menor⁷².

71 Francisco Hernández, *Cuatro libros de la naturaleza y virtudes medicinales de las plantas y animales de la Nueva España*, traducido del latín por fr. Francisco Ximénez en México (Morelia: Escuela de Artes, 1888 [c. 1615]), 264-265 (las cursivas son nuestras).

72 El comercio de las piedras bezoares se llevó a cabo con las piedras provenientes de la India y de Portugal, Después de conocerse la existencia de las piedras americanas, se tuvieron en gran estima, especialmente las traídas del Virreinato de Perú, ya que se consideraban mejores por el tipo de alimentación y entorno de los ciervos.

Conclusiones

La piedra bezoar fue un objeto complejo que se movió a lo largo de los años con trayectorias y significados distintos. Para los amerindios, este talismán de la suerte para la caza marcó todo tipo de relaciones dentro de las comunidades. En cambio, para los jesuitas, representantes de una corporación mundial, el bezoar sólo podía significar el remedio, el sucedáneo que, gracias a sus escritos, se pudo conocer en Europa. Por lo tanto, la articulación de lo local y global se construyó epistemológicamente bajo la modernidad de lo científico. No obstante, para las comunidades amerindias novohispanas, la piedra bezoar sigue siendo la fuente de una riqueza inagotable.

En un contexto en el que la Corona española promovía viajes de exploración a territorios que formaban parte de su imperio para conocer los recursos naturales de los que disponía, no resulta extraña la creación de dos sucedáneos medicinales⁷³. Ahora bien, ¿cómo establecer la efectividad de las piedras bezoares americanas en relación con la oriental? Difícil respuesta. La taxonomía sería una alternativa, y, por lo tanto, la capacidad de definir forma, color, olor y tipo de animal, hábitat y alimentación ocuparía cientos de páginas. Notoriamente, en estas descripciones los usos indígenas locales saldrían a relucir de modo fragmentado y esa alteridad exotizada viajaría a los confines del universo.

Bibliografía

Fuentes primarias

Documentación primaria impresa

1. Acosta, Joseph de. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Pantaleón Aznar, 1792.
2. Ciudad Real, Antonio de. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, 2 vols., edición, estudio, apéndices, glosarios e índices por Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras. México: UNAM, 1993.
3. Cobo, Bernabé. *Historia del Nuevo Mundo*, 4 vols., notas e ilustraciones por Marcos Jiménez de la Espada. Sevilla: Imp. de E. Rasco, Bustos Tavera, 1890-1893.
4. Coto, Thomas [fray]. *Vocabulario de la lengua Ckchiquel V [el] Guatemalteca, Nuevamente Hecho y Recopilado con sumo estudio, trabajo y Erudición*. México: UNAM, 1983 [c. 1650].
5. Dioscórides, Pedacio. *Acerca de la materia medicinal, y de los venenos mortíferos*, traducido de la lengua griega a la castellana por el doctor Andrés Laguna. Amberes: Casa de Iuan Latío, 1555.
6. Esteyneffer, Juan. *Florilegio Medicinal*, estudio preliminar, notas, glosario e índice analítico por María del Carmen Anzures y Bolaños, 2 vols. México: Academia Nacional de Medicina, 1978.
7. Hernández, Francisco. *Cuatro libros de la naturaleza y virtudes medicinales de las plantas y animales de la Nueva España*, traducido del latín por fr. Francisco Ximénez en México. Morelia: Escuela de Artes, 1888 [c. 1615].
8. Monardes, Nicolás. *Dos libros, el uno que trata de todas las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales, que sirven al uso de la medicina, y el otro que trata de la piedra bezaar, y de la yerva escuerçonera*. Sevilla: Sin pie de imprenta, 1565.

73 Nieto, *Remedios para el imperio*, 17.

9. Monardes, Nicolás. *Primera, segunda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales, que sirven en medicina; Tratado de la piedra bezaar, y dela yerva escuerçonera; Diálogo de las grandezas del hierro, y desus virtudes medicinales*. Sevilla: Casa de Fernando Díaz, 1580 [c. 1574].
10. Neumann, Joseph. *Historia de las rebeliones en la sierra tarahumara (1626-1724)*, traducido por Joaquín Díaz Anchondo y Luis González Rodríguez, introducción y notas por Luis González Rodríguez. Chihuahua: Editorial Camino, 1991.
11. Pérez de Ribas, Andrés. *Historia de los Triunfos de N.S. Fe entre gentes las mas bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, 3 vols. Madrid: Layac, 1944.

Fuentes secundarias

12. Anzures y Bolaños, María del Carmen. Estudio introductorio a *Florilegio Medicinal*, de Juan de Esteyneffer, vol. I. México: Academia Nacional de Medicina, 1978, 3-123.
13. Anzures y Bolaños, María del Carmen. “Juan de Esteyneffer y su interés por la medicina”. En *Medicina novohispana, siglo XVIII*, 4 vols. México: Academia Nacional de Medicina/UNAM/Facultad de Medicina, 2001 [1984-2001], vol. 4, 241-249.
14. Arratia F., Alejandrina. “Investigación y documentación histórica en enfermería”. *Texto & Contexto Enfermagem* 14, n.º 4 (2005): 567-574.
15. Beals, Ralph L. *The Contemporary Culture of the Cáhita Indians*. Washington: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin 142, United States Government Printing Office, 1945.
16. Borschberg, Peter. “The Euro-Asian Trade in Bezoar Stones (approx. 1500 to 1700)”. En *Artistic and Cultural Exchanges between Europe and Asia. 1400-1900. Rethinking Markets, Workshops and Collections*, editado por Michael North. Londres y Nueva York: Routledge, 2016, 29-44.
17. Brosseder, Claudia. *The Power of Huacas Change and Resistance in the Andean World of Colonial Peru*. Austin: University Press, 2014.
18. Burns, Allan. *An Epoch of Miracles: Oral Literature of the Yucatec Maya*. Austin: University of Texas Press Austin, 1983.
19. Cevaloni, Alberto, “Florilegio”. En *LEXICÓN de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*, dirigido por Perla Chinchilla. México: Universidad Iberoamericana, 2018, s. p.
20. Daston, Lorraine. “Speechless”, prefacio a *Things that Talk: Object Lessons from Art and Science*, editado por Lorraine Daston, 9-24. Nueva York: Zone Books, 2008.
21. Dehouve, Danièle. “El venado, el maíz y el sacrificado”. En *Diario de Campo*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Cuadernos de Etnología 4, 2008, 1-39.
22. Francés, María del Carmen. “Consideraciones sobre Farmacia y Terapéutica”. Discurso leído en la solemne sesión inaugural del curso, celebrada el 15 de enero de 2009 en la Real Academia Nacional de Farmacia.
23. Gell, Alfred. *Art and Agency an Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press / Oxford Press, 1998.
24. González Rodríguez, Luis. “Religión y Comercio de Plantas Medicinales en el Noroeste Colonial”. En *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, compilado por Barbro Dahlgren Jordan. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1993, 81-105.
25. Méndez Sánchez, Juan. “Cacería y ritual: el caso de las nahuas de San Martín Mazateopan Puebla”. Tesina de licenciatura en Antropología Social, Benemérita Autónoma Universidad de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Antropología Social, 2013.

26. Millones Figueroa, Luis. "The Bezoar Stone: A Natural Wonder in the New World". *Hispanófila* n.º 171 (2014): 139-156.
27. Morales, Angélica. "Construyendo un continente vacío. La presencia del *Biological Survey US Department of Agriculture* en Baja California (1905-1906)". En *Aproximaciones a lo local y lo global: América Latina en la historia de la ciencia contemporánea*, compilado por Gisela Mateos. México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2016, 79-113.
28. Moreno, Jorge. "La 'piedra mágica' para cazar venados". *Milenio*, 22 de agosto de 2018, <<https://sipse.com/milenio/la-piedra-magica-para-cazar-venados-40772.html>>
29. Muñoz Jiménez María José, *El florilegio: Espacio de encuentro de los autores antiguos y medievales*. Oporto: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2011.
30. Neurath, Johannes. "Cacería ritual y sacrificios huicholes: entre depredación y alianza, intercambio e identificación". *Journal de la société des américanistes* 94, n.º 1 (2008): 251-283, doi: 10.4000/jsa.9873
31. Nieto Olarte, Mauricio. *Remedios para el imperio: historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2006.
32. Olivier, Guilhem. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica, tras las huellas del Mixcóatl "Serpiente de Nube"*. México: FCE/UNAM/Fideicomiso Felipe Teixidor/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015.
33. Pardo-Tomás, José. "Making Natural History in New Spain, 1525-1590". En *The Globalization of Knowledge in the Iberian Colonial World*, editado por Helge Wendt. Berlín: Max Planck Research Library for the History and Development of Knowledge, 2015, 43-66.
34. Pardo-Tomás, José. "'Y los remedios serán los más caseros'. El arsenal terapéutico mesoamericano en la obra de fray Agustín Farfán: Entre la desconfianza y la expropiación". En *De la circulación del conocimiento a la inducción de la ignorancia. Culturas médicas trasatlánticas, siglos XVI y XVII*, coordinado por Angélica Morales Sarabia, José Pardo-Tomás y Mauricio Sánchez Menchero. México: UNAM/CEIICH/Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2017, 17-47.
35. Pérez-Fontan, María José. "El siglo XVI", *Historia de la farmacia*, 27 de marzo de 2019, <http://historiadelafarmacia.perez-fontan.com/cap_9.html>
36. Prieto, Andrés I. *Missionary Scientists. Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2011.
37. Rankin, Alisha. "On Anecdote and Antidotes: Poison Trials in Sixteenth-Century Europe". *Bulletin of the History of Medicine* 91, n.º 2 (2017): 274-302, doi: 10.1353/bhm.2017.0027
38. Sameiro Barroso, Maria Do. "Bezoar Stones, Magic, Science and Art". Special Publications, *Geological Society* 375, n.º 1 (2013): 193-207, doi: <http://dx.doi.org/10.1144/SP375.11>
39. Stephenson, Marcia. "From Marvelous Antidote to the Poison of Idolatry: The Transatlantic Role of Andean Bezoar Stones during the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries". *Hispanic American Historical Review* 90, n.º 1 (2010): 3-39, doi: <https://doi.org/10.1215/00182168-2009-089>
40. *The Encyclopedia of Islam*. vol. 1. Leiden: Brill, 1986, 1155-1156.
41. Thomas, Nicholas. *Entangled Objects. Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
42. Vicente González, José de. *Boticas monásticas, cartujas y conventuales en España*. Santa Comba: tresCtres Editores, 2002.
43. Wexler, Philip. *Toxicology in the Middle Ages and Renaissance*. Londres: Elsevier Academic Press, 2017.
44. Wilde, Guillermo. "La agencia indígena y el giro global". *Historia Crítica* 69 (2018): 99-114, doi: <https://doi.org/107440/histcrit69.2018.06>



Edith Guadalupe Llamas Camacho

Licenciada y Maestra en Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México –UNAM– (México). Estudiante de Doctorado en Historia en la Universidad Iberoamericana, Santa Fe (México), y se desempeña como profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en la carrera de Desarrollo y Gestión Interculturales. Ha publicado libros de texto y artículos de historia de México. Entre sus publicaciones están (en coautoría) *Historia I. Libro de texto* (México: Editorial Castillo, 2018); “Descripción geográfica”, en *Lexicón de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*, coordinado por Perla Chinchilla Pawling (México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2018), e-book (en coautoría con Carlos Arturo Hernández), y “Jesuitas que sufren plantas que alivian. Poderes ocultos contra la religión cristiana en las misiones del Noroeste Mexicano”, en *De la circulación del conocimiento a la inducción de la ignorancia. Culturas médicas trasatlánticas, siglos XVI y XVII*, coordinado por Angélica Morales Sarabia, José Pardo-Tomás y Mauricio Sánchez Menchero (México: UNAM/CEIICH/Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2017): 49-72. edithllaca@gmail.com

Tania Ariza Calderón

Egresada de la licenciatura en Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (México). Actualmente se desempeña como becaria del proyecto DGAPA, PAPIIT, No. IN401117: “La invención del septentrión novohispano. Continuidades y rupturas en la escritura jesuita sobre el mundo natural de los siglos XVII-XIX”. tania_ariza24@hotmail.com