



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DOCTORADO EN HISTORIA**

El Diablo en la Nueva España
Visiones y representaciones del Diablo en documentos
novohispanos de los siglos XVI y XVII.

TESIS

Que para obtener el grado de
DOCTOR EN HISTORIA

Presenta:
Javier Ayala Calderón

Director de tesis: Dr. Antonio Rubial García



México, D.F. Agosto de 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Esta tesis es para ti,
hermosa burguesita, niña asombrosa, Diablo en persona.

... recordatus sum tui
miserans adulescentiam tuam et caritatem
disponsationis tuae quando secuta me es in deserto
in terra quae non seminatur (Jeremiae 2.2).



AGRADECIMIENTOS

Esta investigación no podría haber sido realizada sin el apoyo económico de una beca de doctorado CONACyT y el complemento de beca hecho por la Universidad de Guanajuato a través de COSUPERA como parte de su Programa de Generaciones de Reemplazo.

Asimismo han sido invaluableles las atenciones que tuvieron para conmigo el personal administrativo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde lo he realizado, y los eficientes servicios de los repositorios consultados, especialmente el personal de la sala número 4 del Archivo General de la Nación, de la Biblioteca Luis González de El Colegio de Michoacán y del Centro de Estudios de Historia de México, Condumex.

Muy particularmente quiero mencionar aquí el auxilio de tres personas gracias a las cuales esta investigación resultó un motivo de crecimiento profesional a la par que un verdadero placer. Me refiero por supuesto a mi director de tesis, el siempre atento Doctor Antonio Rubial (con su increíble disposición para sacar de apuros y temores académicos a este autor), así como al resto de mi comité tutorial, las doctoras Patricia Escandón y Marcela Corvera, por sus continuas relecturas y recomendaciones bibliográficas a lo largo de todo el proceso. Su apoyo y confianza han sido para mí verdaderamente impagables.

Reconozco igualmente la enorme deuda que tengo con mis sinodales, las doctoras Dolores Bravo y Rosa María del Carmen Martínez Azcobereta, por su cuidadosa revisión y eruditos señalamientos; con la maestra María Guevara Sanginés, de la Universidad de Guanajuato, por sus útiles comentarios respecto a una parte de los contenidos teológicos de la investigación, y con Sergio Romero Farfán de la Universidad Vanderbilt (E.U.) por su apoyo en el desciframiento de algunos textos en latín necesarios para esta tesis.

A todos ellos, mil gracias.

INDICE

INTRODUCCION.....	6
CAPITULO 1 El Diablo: un problema teológico.....	22
1.1 El mal y su personificación.....	22
1.2 Antecedentes del concepto cristiano de <i>Diablo</i>	23
1.2.1 Satán.....	28
1.2.2 Esenismo e hijos de la luz.....	29
1.3 El Diablo y el problema del mal en el cristianismo.....	33
1.4 El Diablo y los demonios.....	40
1.5 Una máscara con muchos rostros.....	44
1.5.1 El Diablo abstracto intelectualizado.....	46
1.5.2 Un Diablo concreto de corte popular.....	47
CAPÍTULO 2 El Diablo en el discurso de evangelización.....	57
2.1 Naturaleza o Gracia en las manifestaciones diabólicas.....	57
2.2 Argumentos legales y filosóficos de dominación.....	65
2.3 El aspecto físico como argumento de dominación.....	70
2.3.1 El color del cuerpo indígena.....	72
2.4 Bajo el signo de la estrella Esper.....	75
2.4.1 La Iglesia del Diablo.....	84
2.4.2 La cruz por todas partes.....	91
2.4.3 El Diablo en acción en los campos.....	103
2.5 Respuesta indígena y libre albedrío.....	109
2.6 El Demonio testeriano.....	118
2.7 Concepciones y cambios en el proceso de evangelización.....	120
2.7.1 Apostasía e idolatría.....	123
CAPITULO 3 El Diablo y el negro.....	129
3.1 Visión y sugerencia de lo Diabólico.....	129
3.2 Orígenes del Diablo negro.....	131
3.2.1 La obscuridad, la noche y la melancolía.....	138
3.3 Interpretaciones sobre la representación del Diablo en la Nueva España.....	143
3.3.1 El Diablo negro en el Nuevo Mundo.....	147
3.4 El Diablo negro en las crónicas novohispanas.....	149
3.5 El Diablo negro en la documentación inquisitorial.....	162
3.5.1 El Diablo negro y las santidades fraudulentas.....	174
3.5.2 El negro como servidor del Diablo.....	179
3.5.3 Pinturas corporales del Diablo entre negros y mulatos.....	186
3.6 El negro bajo sospecha permanente.....	194
CAPITULO 4 Los mil y un demonios.....	198
4.1 Una nueva espiritualidad para un nuevo Demonio.....	198
4.1.1 El Diablo postridentino.....	203
4.2 El Diablo y las mujeres.....	207
4.2.1 Las endemoniadas de Querétaro y el Diablo barroco.....	215
4.2.2 Normalidad y anormalidad en el Demonio de Querétaro.....	226

4.3 Duendes.....	231
4.3.1 Demonización del duende	232
4.3.2 El Duende en documentos de Inquisición en la Nueva España	240
4.4 El Diablo Viejo.....	253
4.5 El pacto diabólico	261
4.6 Imágenes no corporales del Diablo.....	271
CONCLUSIONES	282
INDICE DE ILUSTRACIONES.....	295
FUENTES.....	299

INTRODUCCIÓN

Este texto es el resultado de una investigación que ha girado desde hace ya 11 años en torno a la historia de la religiosidad novohispana. Aunque es verdad que en un principio las figuras del imaginario religioso no eran el objeto de estudio propiamente dicho, sino sólo elementos a considerar en la evangelización y conformación física de un pueblo del sur del actual estado de Guanajuato (Yuriria), paulatinamente la búsqueda se fue centrando cada vez más en la manera en la que estas figuras incidieron en dicho proceso durante los dos primeros siglos del virreinato.

Como conjunto de creencias, ideologías, cosmovisiones y representaciones mentales de tipo religioso, el imaginario católico nos ha parecido desde entonces un ámbito que nos permite entender mucho de la vida cotidiana de la época referida, un instrumento valioso para responder preguntas que han recibido interpretaciones inexactas y no pocas veces erróneas cuando han intentado verse únicamente desde la interpretación política. En este sentido opinamos de manera distinta a lo expresado en algún momento por Don Luis González cuando postulaba como finalidad de la crítica de exactitud la tarea de “limpiar de hechos sobrenaturales los testimonios cultos de los siglos XVI, XVII y XVIII”,¹ pues las “milagrerías y diabluras” no son *inexactitudes* que deban ser eliminadas, sino creencias que es necesario comprender.

Al proponer nuestro tema de estudio partimos del hecho de que no es fácil entender un conglomerado social sin comprender los principios no sólo materiales, sino también mentales sobre los cuales se fundamenta, los cuales son doblemente importantes si son determinantes para la época estudiada y, al mismo tiempo, iluminan nuestra comprensión del presente, compuesto en gran medida de antiguas creencias que nada tienen que ver con el concepto de realidad aceptado en la cotidianidad de nuestra vida post-industrial.

Debido a la extensión de dicho imaginario fue imprescindible fraccionar su estudio para ver con detenimiento y profundidad en cada etapa sucesiva una parte del mismo. Así, en un primer momento, como producto de nuestra maestría en

¹ Luis González, *El oficio de historiar*, p. 124.

historia, obtenida en El Colegio de Michoacán, hemos ya abordado el asunto de los usos políticos de la santidad entre los franciscanos de la Nueva España del siglo XVI, y en esta segunda entrega tocaremos el estudio de las visiones y las representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII. No obstante su evidente atractivo, al igual que en nuestra investigación anterior, no es el imaginario religioso *per se* lo que nos interesa, ni la historia cultural o intelectual lo que nos mueve desvinculándolas de sus determinantes materiales. Convencidos de que no es la conciencia la que determina la existencia social, sino la existencia social la que determina la conciencia,² lo que perseguimos con este trabajo es explicar la manera en la que las dependencias recíprocas -las relaciones de dominio y de sujeción tanto como las de convivencia cotidiana- favorecieron en la Nueva España la aplicación de una serie de asociaciones axiológicas de tipo religioso que justificaban y buscaban perpetuar el sitio de cada uno de sus grupos humanos en el seno de la configuración político-social establecida a raíz de la conquista y colonización del Nuevo Mundo.

Aunque existen varios textos, entre monografías y artículos, que como conjunto dan una idea muy competente sobre el fenómeno del Diablo en la Nueva España, desde el ya clásico texto de Joaquín Antonio Peñalosa *El diablo en México*, publicado en 1970 por el Seminario de Cultura Mexicana, hasta las modernas investigaciones de Fernando Cervantes (*El Diablo en el Nuevo Mundo*, 1994) y Félix Baez-Jorge (*Los disfraces del diablo*, 2003), una lectura detenida de estos documentos todavía revela la posibilidad de insistir en el análisis del demonismo novohispano por varias razones que van desde la necesidad de darle a este fenómeno un contexto teológico más apegado a la realidad de los distintos momentos históricos por los que atravesó, hasta el deseo de señalar algunas interpretaciones que nos parecen de todo punto inexactas o incluso tendenciosas acerca del mismo, proponiendo de paso argumentos que lo expliquen con mayor economía y orden. El imaginario es un cosmos, no un caos; puede estar lleno de excepciones, pero aun éstas son una confirmación de la regla por descubrir.

Por lo demás, lejos de presentar una síntesis de trabajos ya realizados, lo que nos proponemos es una interpretación basada directamente en la información

² Adam Schaff, *Historia y verdad*, p. 198.

contenida en fuentes virreinales como crónicas (o historias), hagiografías, relaciones, catecismos, doctrinas, cartas personales o grupales y procesos inquisitoriales. Las investigaciones ya realizadas nos servirán principalmente para confrontar nuestras conclusiones con las presentadas por otros investigadores que nos parecen poco ajustadas a lo observado en las fuentes de la época.

El enfoque que utilizaremos a lo largo de este texto será histórico y cultural, evitando en la medida de lo posible posturas axiológicas y esencialistas, pues, como podrá ver quien se acerque a ellos, los trabajos contaminados de este tipo de actitudes presentan dos inconvenientes que para un historiador resultan por lo menos inquietantes.

Por un lado está el problema de la objetividad, pues debido al compromiso social de los autores que se han acercado al tema de la historia del Diablo en el Nuevo Mundo desde una postura política, los prejuicios en contra del movimiento de evangelización en América llegan a tomar la forma de abiertos juicios de valor que demeritan un tanto los valiosos análisis previos de tales obras y que, por supuesto, deforman en buena medida su contenido. Ejemplo de ello lo encontramos en la ya mencionada monografía de Félix Báez-Jorge (*Los disfraces del diablo*, 2003), un gran esfuerzo de reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica, en donde califica de “fantasía perversa” a la idea de la entronización del mal en el otro, de “obsesivo” al afán de los evangelizadores por ampliar el poder de la corona y de la Iglesia, y de “supuesto” el Reino de Cristo que los evangelizadores, especialmente las órdenes mendicantes, estaban tratando de instituir con la evangelización.³ En resumen, casi como un eco del historiador crítico de la conquista Guy Rozat, que previamente sostuvo ideas similares en *América, imperio del Demonio* (1995) y otros escritos, del texto de Báez-Jorge se desprende una concepción del Demonio como mera arma imperialista,⁴ y la conclusión de que la evangelización fue la forma propagandística de un etnocidio premeditado y del empobrecimiento cultural mundial.⁵ Como resulta evidente, con una percepción como ésta, hecha desde las necesidades y los prejuicios sociales del presente, ya es poco lo que objetivamente se puede

³ Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del Diablo*, pp. 279-280.

⁴ Guy Rozat, *América, imperio del demonio*, p. 85.

⁵ Guy Rozat, “El desierto, morada del demonio. Bárbaros viciosos y censores jesuitas”, p. 30.

decir de los intentos de los cristianos tal y como ellos se concebían a sí mismos en aquel momento.

Otro gran riesgo al abordar el desarrollo del concepto de *Diablo* en el Nuevo Mundo es el hacerlo desde una perspectiva antropológica, debido al afán todavía presente en algunos investigadores de esta disciplina por encontrar patrones y regularidades donde no existen más que circunstancias particulares, concretas y contingentes que necesitan analizarse de manera diacrónica para su comprensión, en lugar de reducir a unos cuantos rasgos y esquemas comunes realidades que por sí mismas son mucho más complejas. En una investigación histórica, la pregunta no es -por ejemplo- de qué manera un rasgo cultural en abstracto modifica su sentido o su entorno una vez que opera en una sociedad distinta a la de origen, sino cómo un rasgo cultural en particular (como el concepto de *Diablo*) lo hizo dentro de una sociedad determinada en un momento específico.

Lo anterior no quiere decir que no reconozcamos viabilidad a la idea de estructura si ésta tiene un carácter metodológico y la suficiente flexibilidad para contener sin forzar los elementos de análisis necesarios para la explicación, pero la consideramos inaceptable si en su formulación introduce elementos extrahistóricos y universalistas pretendiendo que en ellos radica la explicación del fenómeno.⁶ En contraste con ello, según acabamos de mencionar, para nuestra interpretación personal nosotros recurriremos a una visión histórica y cultural del fenómeno. Con ello queremos decir que no concebimos los contenidos de las narraciones sobrenaturales como reflejos mecánicos de patrones rígidos de la conducta político-económica de los seres humanos de un momento concreto, ni como epifenómenos de realidades que estén por encima del desarrollo histórico de las sociedades, sino como objetos culturales que integran un sistema de signos producido a lo largo del tiempo por la concepción subjetiva que los seres humanos tienen con respecto a su entorno natural y social en función de la experiencia cotidiana.

Aunque existen muchas definiciones del Diablo dependiendo del momento histórico y el interés del lexicógrafo, en la definición de nuestro objeto de estudio procederemos a partir de la historia de los conceptos considerando el origen del

⁶ Umberto Eco, *La estructura ausente*, sección D, pp. 397-414.

término exclusivamente dentro del mundo occidental a partir de su utilización dentro de la Septuaginta, la traducción griega del *Antiguo Testamento* (s. III-II a.C.)⁷, y en el contexto del pensamiento religioso del cristianismo con la interpretación que hizo de los libros de la Biblia a lo largo del tiempo.

La historia de los conceptos tiene el propósito de comprender el desarrollo de los contenidos que las palabras evocan en la mente de los seres humanos aceptándolos como entidades reales en cuanto que pensadas por el ser humano y nunca al margen de ello. Que los conceptos son importantes para el desarrollo de las culturas es evidente si tomamos en consideración que lo que afecta a las mentes humanas es menos el evento mismo que lo que se piense de él. Pero si, como dice Jeffrey Burton Russell, un concepto es todo lo que todos y cada uno de los seres humanos que lo conocieron haya llegado a pensar de él, entonces es incoherente, caótico e inservible para la comprensión.

En consecuencia, esa definición debe afinarse. Un concepto consiste en la *tradición* de las opiniones sobre lo que es. Las posiciones excéntricas que no brotan de percepciones generales, ni generan percepciones generales, que nunca reciben una validación pública, son irrelevantes. [...] Sólo son válidas las ideas que han conseguido la suficiente validación pública, ya en el tiempo en que fueron propuestas, ya posteriormente. Esas ideas crean una tradición que, si bien tiene muchas variantes y abarca muchas discusiones y enfrentamientos, puede rastrearse y examinarse al menos en su perfil general. El diablo es lo que es su concepto, y su concepto es la tradición de las opiniones humanas sobre él.⁸

Si para nosotros es tan necesario ubicar al Diablo dentro de la historia de los conceptos, esto es porque, como afirma Clifford Geertz:

... los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo –el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión, el cuadro que éste se forma de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden.⁹

⁷ *Diccionario de las religiones*, vol. 2 (k-z), p. 225.

⁸ Jeffrey Burton Russell, *El Diablo*, pp. 44-45.

⁹ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, p. 89.

Y aunque es cierto que el Diablo no es propiamente el símbolo del mal dentro del cristianismo (el signo-imagen que represente el mal “en razón de una relación presupuesta de analogía”)¹⁰, ha sido tan largamente asociado a él, que en la concepción más común de los fieles católicos no hay nada más cercano con lo cual se pudiera representar. Por lo mismo, es perfectamente cierto que a través del carácter de esta figura del imaginario religioso puede percibirse la forma de pensar y de sentir de una sociedad aunque se trate del resultado de una imposición/asimilación vertical dentro de ella.

Entendido lo anterior, resulta claro que lo que nosotros nos proponemos rastrear en la Nueva España de los siglos XVI y XVII no es al Diablo mismo, sino al concepto de Diablo según se entendía entonces (independientemente de si se correspondía o no con una realidad metafísica), y, en especial, la manera en la que dicho concepto fue manejado con finalidades políticas en el sentido más lato de este término. De esta manera, por finalidades políticas entenderemos todas aquellas en donde intervengan relaciones sociales tanto verticales como horizontales, perceptibles en la medida que la documentación existente permita rastrear situaciones de dominación/subordinación o resistencia, por un lado, así como concepciones y usos ampliamente difundidos al interior de grupos específicos al margen de su nivel social, por el otro.

No obstante nuestro propósito, es necesario aclarar que los datos expresados en esta investigación no pertenecen a todo tipo de individuos, sino que fueron originariamente recabados y consignados por los poderes político-religiosos predominantes en un momento y lugar dados dentro de una *comunidad ilusoria* (caracterizada por la idea –siempre errónea, por supuesto- de una común pertenencia a un grupo culturalmente indiviso).¹¹ Por lo mismo, lo que de esos casos ha llegado hasta nosotros presenta sin duda sesgos y brumas que pueden desviarnos de las opiniones de las personas que utilizaron el concepto de “Diablo” dentro de su religiosidad cotidiana, y lo que nos da es más bien una versión adecuada a las creencias más o menos normatizadas de la ortodoxia que tales autoridades tenían el deber de vigilar. Lo que nosotros podemos ofrecer no es pues una interpretación de lo que ocurría, sino de lo que esa ortodoxia mediada

¹⁰ J. Maritain, *Ciencia y filosofía*, citado en Mauricio Beuchot, *Elementos de semiótica*, p. 252.

¹¹ Adolfo Gilli, “La historia como crítica o como discurso del poder”, p. 208.

por sus representantes concebía verticalmente con respecto a ello marginando los lazos horizontales de creencias que, a no dudar, en muchas ocasiones pudieron haber servido dentro de los grupos subordinados como elementos de resistencia en contra de la dominación que otros grupos ejercían sobre ellos.¹²

A través de la relación vertical [...] las normas¹³ de la relación horizontal superior se presentan como la norma general, ideal, a la cual debe ajustarse todo el grupo social. Es lo que constituye, en otros términos, la ideología dominante.¹⁴

Por lo mismo, aunque todos los discursos testimoniales subversivos (por ejemplo los sofocados inquisitorialmente) pretenden un valor de verdad,¹⁵ son también siempre inter-textuales y suponen la existencia de otra versión del referente dentro de la cual se insertan y por la cual son corregidas obligando a los disidentes a enmarcar sus actividades y creencias en una cosmovisión más ampliamente aceptada dentro de la cual tenderían a ser consideradas como desviaciones y, por lo tanto, obras del Demonio.

Consecuentemente, dado que nuestra intención no es hacer una historia de la concepción del Diablo en un grupo social específico, sino una historia de sus visiones y representaciones en toda la Nueva España, es necesario aceptar que, a pesar de sus diferencias formales y de sus objetivos individuales, todas las fuentes de la época que tocan el tema nos brindan un testimonio (voluntario o no) acerca de las concepciones religiosas predominantes, que corresponden en última instancia no a un grupo social en particular, sino en general al cristiano europeo de aquel momento.¹⁶ Se argumentará, como en algún momento se hizo contra Philippe Aries (*L'home devant la morte dans l'occident medievale*, 1977), que una investigación que pretenda hablarnos de las percepciones y representaciones religiosas peca de general si no se enfoca a un grupo social específico, por no preguntarse con respecto a las diferencias de percepción de hombres y mujeres, de élite y personas corrientes, de grupos subordinados y grupos hegemónicos. Sin

¹² *Íbid.*, pp. 214-216.

¹³ Entendidas en el sentido amplio de lo comúnmente aceptado y aceptable.

¹⁴ Adolfo Gilli, "La historia como crítica o como discurso del poder", pp. 214-215.

¹⁵ Renato Prada Oropeza, en Angélica Prieto Izunza, *La pasión en las crónicas*, pp. 64-65.

¹⁶ Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias*, p. 16.

embargo, nosotros hemos decidido conscientemente renunciar a esos estancos que, aunque metodológicamente válidos, suelen segmentar en exceso el conocimiento en busca de particularidades no siempre suficientemente justificadas más que como parte de posturas ideológicas.

Empero, y a pesar de la recomendación de Robert Darnton acerca de la necesidad de una renuncia a distinguir entre *culturas de élite* y *culturas populares* en el estudio de las formas de pensar el mundo (puesto que –según nos dice- los grupos se enfrentan a problemas similares para intentar comprender y darle sentido a su realidad independientemente del sector social y económico en el que se inserten),¹⁷ nosotros creemos que a la par de fijarnos en las similitudes en cuanto a las necesidades de cada grupo, también es necesario –en la medida que nuestras fuentes y capacidades lo permitan- tratar de percibir sus diferencias en la manera de resolver dichos problemas y las razones por las cuales optan por una respuesta u otra. Este es el motivo por el cual no rehuiremos el análisis de los intereses de los grupos particulares en todo aquello que se relacione directamente con la figura del Demonio. Esto es necesario, pues aunque evidentemente existía en los siglos estudiados una religiosidad culta expresada en la literatura de teólogos y comentaristas que marcaban las pautas para la interpretación religiosa propagada verticalmente hacia los estratos inferiores de la comunidad, no por eso podemos negar que, en grados relativamente distintos, tanto los grupos hegemónicos como los subordinados se encontraron inmersos en concepciones y prácticas de lo que suele denominarse (con bastante poca fortuna tal vez) “religiosidad popular”, entendiendo por tal las adaptaciones de una religión que se caracterizan por su búsqueda de relaciones con lo sagrado que sean más “sencillas, directas y rentables” que las postuladas a partir de las formas teológicamente hegemónicas imperantes dentro de una sociedad,¹⁸ razón por la cual tienden a ser de índole devocional con respecto a la fe y no litúrgica con respecto a la autoridad de la Iglesia jerárquica. Dichas relaciones con lo sagrado buscan ser más *sencillas* en el sentido de un intento por superar una forma de praxis religiosa que se antoja demasiado conceptualizada, abstracta y rígida para

¹⁷ Robert Darnton, *La gran matanza de gatos*, p. 14.

¹⁸ M. Meslin, “Le Phénomène religieux populaire” (1972), en Luis Maldonado, “Religiosidad popular”, p. 1191.

los intereses personales inmediatos de los individuos; más *directas* en tanto que no requieran de la intervención de terceros para entrar en contacto con lo sagrado, y más *rentables* en cuanto a su capacidad para satisfacer los deseos de utilidad del creyente: un terreno en donde se llega con demasiada frecuencia a los linderos de la magia y el retorno a las reminiscencias y vestigios de creencias alternas en busca de un beneficio espiritual por un lado y material por el otro.¹⁹ Espiritual porque se trata de un contacto directo con lo sagrado que se busca para satisfacer la necesidad de trascendencia, y material porque las personas buscan un contacto con lo sagrado que les ayude a solucionar sus problemas cotidianos de salud y bienestar económico, afectivo y social.

Como puede verse, al hablar de *religiosidad popular* no se requiere su vinculación exclusiva con grupos subordinados en oposición a élites hegemónicas, sino con creencias flexibles y variables asociadas a las necesidades de la vida cotidiana en contraste con la rigidez de la religiosidad culta. Por ello, utilizando como base la división de Walter Ong entre culturas orales y culturas letradas,²⁰ nosotros proponemos trabajar con dos conceptos que son el de grupos *predominantemente orales* y el de *predominantemente letrados* atendiendo a la necesidad de notar la intersección de ambos dada como resultado de sus influencias recíprocas en la convivencia diaria. De hecho, precisamente debido a la facilidad con la que parecen haberse dado estas relaciones, es justo aclarar que aun cuando consideremos predominantemente letradas a las élites novohispanas, en realidad la mayor parte de sus miembros no tenían una gran cultura ni siquiera entre los eclesiásticos. Por el contrario, y especialmente entre los sacerdotes seculares, tendían a tener una muy mala preparación intelectual y moral²¹ que los colocaba en inmejorable condición para ser influidos por las creencias mágicas transmitidas oralmente entre los grupos subalternos y las que ya circulaban entre las élites mismas.

Por otra parte, aunque para una sola investigación pueda parecer metodológicamente arriesgado el uso de tipos de fuentes tan disímiles como las que nosotros emplearemos -crónica y documentación inquisitorial, sobre todo-

¹⁹ Luís Maldonado, "Religiosidad popular", p. 1192.

²⁰ Walter Ong, *Oralidad y escritura*, p. 27.

²¹ Ángel Garl Lacruz, *Brujería e Inquisición en el alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, p. 143.

cada una de las cuales requiere principios exegéticos específicos para determinar las razones por las cuales expresa algo de cierta manera y no de otra, creemos que es posible hacer el análisis de sus contenidos en común con la condición de mantener a salvo sus especificidades. Con esta finalidad, para evitar mezclas indeseables entre los diferentes tipos de fuentes, procuraremos tratarlas como un conjunto sólo cuando nos centremos en el análisis de las formas de representación del Diablo (dado que, en última instancia, en la mayoría de ellas podemos percibir el mismo imaginario verticalmente normatizado), pero las consideraremos como grupos distintos y separados cuando tengamos que hablar de los objetivos particulares de cada una. Por supuesto, en muchos de los casos que mencionaremos, los objetivos determinan la forma de la representación en tanto instrumento retórico para su realización, y éste es precisamente uno de los fenómenos que nos interesa explicar.

Otro concepto que es necesario aclarar antes de comenzar con nuestra lectura es el de “sobrenatural”, término delicado debido al significado que muchas veces se le atribuye hoy día como sinónimo de “paranormal” en el sentido de algo colocado por encima de la naturaleza física, pero que no necesariamente deja de tener una explicación física, ni de ser natural de una manera diferente (como la vida de ultratumba), la cual no es la forma en la que era utilizado dentro de la teología de los siglos que estudiaremos. Cuando en los siglos XVI y XVII se hablaba de «lo sobrenatural» como lo que está por encima o más allá de la naturaleza o del orden natural de las cosas, se hacía referencia específicamente a las realidades conocidas por revelación y admitidas por fe, como, por ejemplo, la «gracia» divina.²² Por lo tanto, no debe concebirse como una naturaleza superior, sino como algo radicalmente ajeno a toda naturaleza creada y creable que incumbe exclusivamente a Dios, aunque Él pueda graciosamente comunicarlo a las criaturas para llevar a cabo sus fines. Desde esta perspectiva, hablar de “seres sobrenaturales” es erróneo puesto que -en rigor- dentro del cristianismo sólo hay un ser estrictamente sobrenatural, mientras que todos los demás participan de la naturaleza creada como criaturas de tres tipos: 1.- pura o principalmente

²² “Sobrenatural” en Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu, *Diccionario de filosofía en CD-ROM*.

espirituales (posturas tomista y franciscana respectivamente),²³ 2.- corporales y 3.- mixtas. Al respecto, el IV Concilio de Letrán (1215) afirma en su profesión de fe, que Dios:

Al comienzo del tiempo, creó a la vez de la nada una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana; luego, la criatura humana, que participa de las dos realidades, pues está compuesta de espíritu y cuerpo.²⁴

A lo largo, pues, de este trabajo hablaremos más bien de criaturas o seres espirituales de tipo angélico o demoníaco y no de seres sobrenaturales cuando nos refiramos a ángeles y demonios, y de fenómenos sobrenaturales sólo cuando se trate de sucesos que encajen en los dos ámbitos que L. Bouyer denomina sobrenatural *quoad essentiam* y sobrenatural *quoad modum*. Por «sobrenatural quoad essentiam» entenderemos lo estrictamente referido al ser divino del judeocristianismo, mientras que por «sobrenatural quoad modum» se entenderán las situaciones que, siendo actos de esta divinidad, podrían haber ocurrido también en otras condiciones a través de fuerzas naturales o preternaturales (superiores a la naturaleza física, pero no a la naturaleza en general), tales como los milagros de curación, y las visiones de los santos.²⁵ De tal manera, en este trabajo nos conformaremos con denominar *fenómenos preternaturales* a las manifestaciones de criaturas espirituales naturales dentro, y nunca en contra o al margen, de la naturaleza. Es en este sentido que el padre Martín del Río consideraba el asunto al decir que:

... por alteración o mutación de las cosas, los demonios hacen frecuentemente maravillas cuyas causas son naturales pero desconocidas para nosotros, porque ven las sustancias de todas las cosas naturales, conocen sus propiedades particulares y las estaciones más cómodas para aplicarlas y no ignoran, finalmente, ninguna suerte de artificio o de industria. Por lo cual no hay que asombrarse de que frecuentemente se hagan muchas cosas que la

²³ L. Bouyer, *Diccionario de teología*, pp. 78-79. Ver también Giorgio Gozzelino, *Ángeles y demonios*, p. 83. Sobre la naturaleza de los seres espirituales según Tomás de Aquino ver *Suma de teología*, I, q. 50, art. 2; especialmente las respuestas a las objeciones 3 y 4, pp. 503-504.

²⁴ IV Concilio de Letrán, cap. I, De fide católica: DS 800, según notación del *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2ª sección, cap. I, párrafo 5, § 327, p. 95.

²⁵ L. Bouyer, *Diccionario de teología*, pp. 613-614.

sola operación de la Naturaleza no hubiera hecho nunca si una artificial aplicación de los demonios no la hubiese ayudado, sirviéndose de los agentes naturales como de instrumentos útiles... Tales obras, no obstante, nunca salen de los límites y mojonos de la naturaleza.²⁶

Esto, por supuesto, cuando no todo hubiera sido engaño e ilusión de los sentidos acerca de algo que nunca ocurrió (las llamadas *decepciones* diabólicas).²⁷

Aunque el término es correcto dentro del ámbito del cristianismo, resulta completamente ajeno al resto de religiones con las que en diferentes momentos éste entró en relación y conflicto por la hegemonía espiritual, por lo cual –como un mero procedimiento metodológico- también utilizaremos el término de *sobrenatural* cuando nos refiramos a los seres espirituales y los fenómenos asociados a ellos dentro de las religiosidades no cristianas siempre que sean vistos desde su perspectiva particular, y lo respetaremos igualmente en la terminología de los autores consultados sobre estos temas cuando así lo impongan las normas en el uso de nuestro aparato crítico.

En función de todo lo anterior, los objetivos que nos proponemos alcanzar con esta investigación son:

- 1) Evidenciar los mecanismos discursivos de diversas fuentes a través de los cuales se realizó la aculturación religiosa de la Nueva España con respecto a la figura del Diablo, es decir, la manera en la que la estructuración del pensamiento acerca de la figura del Diablo, así como el tipo de relatos y contextos en los que se le situaba influyeron sobre la concepción que de él se desarrolló durante los siglos XVI y XVII.
- 2) Explicar la manera en la cual los objetivos de cada uno de los diferentes tipos de fuentes usadas determinan la forma de la representación de figuras del imaginario religioso (específicamente la del Demonio) en tanto instrumento retórico para su realización.

²⁶ Martín del Río, *Les controverses et recherches magiques...*, citado en Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, p. 381.

²⁷ Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, pp. 386-387.

- 3) Confrontar las interpretaciones académicas más conocidas con respecto a las representaciones del Diablo en la Nueva España poniendo de manifiesto sus alcances y limitaciones.
- 4) Explicar el papel desempeñado por blancos, indios y negros en la conformación del imaginario sobre el Diablo en la Nueva España en función de sus respectivos estamentos y el interés que sobre ellos tenían los autores de los diversos textos que los asociaron con este personaje.

Es necesario aclarar que si en determinados momentos de la elaboración de este trabajo enunciamos la presencia de los elementos espirituales de una manera tal que parezcamos compartir las creencias del momento referido, esto se debe exclusivamente al deseo de no violentar de manera innecesaria con comentarios racionalistas (que ya tendrán su lugar y su momento) la convicción de los textos estudiados, pero nunca para expresar nuestra opinión personal al respecto de esas creencias. De la misma manera, al emplear el término de *superstición* nunca estaremos expresando un juicio de valor pese al actual y regularmente peyorativo empleo de la palabra, sino que nos remitimos a su contenido etimológico en tanto residuo o supervivencia de creencias religiosas más antiguas dentro de la religiosidad imperante en un momento dado. Supervivencias fragmentarias por supuesto, transformadas, adaptadas o fusionadas a nuevos entornos dominantes que así lo requieren y dentro de los cuales adquieren sentidos parcial o completamente diferentes a los originales sin renunciar tampoco por completo a sus viejas formas.²⁸

Muchos de los relatos virreinales de los que nos vamos a ocupar en las páginas que seguirán participan de lo que en la retórica medieval se conoció como *exempla*: ejemplos a través de los cuales se ilustraba y pretendía reforzar una enseñanza de tipo religioso, moral o mixto. Estos *exempla* tenían en el sermón su principal vía de salida para entrar en contacto con el pueblo llano e iletrado, pero también aparecían, completos o fragmentarios, literalmente o por medio de paráfrasis, a través de otras vías de difusión de las ideas como fueron el teatro (religioso o profano), la crónica —especialmente en los escritos de las órdenes

²⁸ Julio Caro Baroja, *El carnaval*, p. 25.

religiosas- y las hagiografías. Por lo mismo, no resulta extraño que estas mismas historias, profundamente interiorizadas por la gente a través de años de difusión, y aceptadas así como manifestaciones posibles de lo sagrado, aparezcan una y otra vez también en los procesos inquisitoriales prestando sus elementos y a veces incluso algo de sus estructuras narrativas para la descripción de los acontecimientos.

Dentro de las historias que se servían de ellos, las funciones de los *exempla* eran múltiples aunque frecuentemente se encontraran entremezcladas:

- 1.-Poner en escena dos opciones irreconciliables. Se presentan dos modos de reaccionar (libre albedrío) ante situaciones cotidianas, pero uno de los cuales es considerado negativo en relación al otro.
- 2.-Incitar a las buenas obras.
- 3.-Difundir las prácticas de «recurso» o intercesión. Promover la creencia en la intercesión de ciertos personajes debido a sus capacidades taumatúrgicas o a que son un modelo de vida cristiana, para lo cual no hacía falta más que la *fe del carbonero*, sin grandes plegarias.
- 4.-Dar una versión concreta y tangible de una experiencia espiritual intensamente sentida por los devotos.
- 5.-Hacer creíble una afirmación no inmediatamente comprobable, para lo cual se vale de toda una serie de procedimientos de validación idénticos a los usados por la historiografía actual además de las pruebas de orden teológico usuales de la época.
- 6.-Provocar miedo.
 - Sanción de comportamientos pecaminosos deliberados.
 - Advertencia contra los actos sacrílegos.
 - Sanción de comportamientos que ponen en peligro el alma por descuido: no confesarse a menudo, no testar con tiempo, etc.²⁹

Parece acaso evidente y hasta superfluo decir que tratándose de la figura del Diablo, el tipo de función del que nos vamos a estar ocupando en los *exempla*

²⁹ Herve Martin, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age 1350-1520* (en adelante *Le métier de prédicatur...*), pp. 499-512.

que relataremos es el de provocar miedo. Sin embargo, como arriba queda dicho, tales funciones no son excluyentes entre sí. Por el contrario, engarzándolas libremente podría decirse que el pecador veía en los testimonios de apariciones diabólicas de los *exempla* la prueba irrefutable de la existencia de una esfera espiritual en la que el mundo de los seres humanos se encontraba inmerso, y desprendía de ello tanto la razón para enmendar su conducta realizando buenas acciones, como la necesidad de encomendarse a los santos para pedir su protección contra el mal y su intercesión para volver a gozar del favor divino. Viéndolo así, resulta evidente que la inducción de miedo al Demonio y las penas infernales no era una finalidad en sí misma, sino un medio para poner en balanza el tipo de moralidad deseable pensando en el destino del alma y los recursos que tuvieran que emplearse para lograr la salvación. De esta manera, no es extraño encontrar en los textos virreinales numerosas muestras del uso del temor a los castigos en este mundo y a las penas eternas en el otro como elemento necesario para infundir miedo en los indios y obligarlos así a seguir los principios del cristianismo.³⁰ Observando el castigo que recibían los pecadores vencidos por el Diablo de los *exempla* era más fácil valorar la conducta virtuosa en la vida cotidiana.

Para la lectura del *exemplum* debemos tomar en cuenta, como nos dice Roland Barthes, que si bien un texto no dice más que lo que en él se lee directamente (denotación), los elementos que participan en su formación pueden hacerle tomar un carácter que va más allá de lo que enuncia (connotación), con lo cual se busca comunicar un mensaje diferente al literal aunque asociado a él de alguna manera. Por supuesto, esta relación no se da a través del sentido recto de las palabras que definen las situaciones, sino a través de su contenido histórico-contextual. Esto es así porque el significado de las palabras no surge de la naturaleza de las cosas y, por lo tanto, no se limita a una relación unívoca con ellas, sino que a lo largo del tiempo las palabras se van cargando de contenidos determinados por la diversidad de situaciones en donde sean utilizadas, como queda claro en la historia de los conceptos.³¹

³⁰ Diego Valadés, *Retórica cristiana*, 4ª. pte., cap. XXIII, p. 495.

³¹ Roland Barthes, *Mitologías*, pp. 200 y 203.

Dado que nos enfrentamos a palabras y modos de enunciar los acontecimientos maravillosos como parte de una vida cotidiana donde el sentido de una narración tiene valor propio al significar lo que ésta dice textualmente hasta que se le deforma dándole otro sentido que le es impuesto desde afuera para llevar un mensaje determinado,³² estos casos serán estudiados con una interpretación que nos permita remitirnos a la razón que explica la presencia de aquella forma de decir las cosas, antes que a los elementos que forman la lógica de su trama.

Estas narraciones (que Barthes denomina mitos) constituyen un sistema de comunicación o un mensaje (dependiendo si se le ve en forma general o específica) que no se define por el objeto de su mensaje, sino por la manera en que se lo profiere. Es un habla definida por su intención mucho más que por su contenido literal.³³ Por lo demás, el mito puede ser enunciado de diversas formas y, de hecho, *es la repetición del concepto a través de formas diferentes, la insistencia en una conducta, la que demuestra su intención*. Es precisamente esta insistencia en ligar a los individuos con situaciones determinadas lo que nos permite descifrar el mito que lo desfigura.³⁴

Tomando en cuenta estas consideraciones, veremos que los relatos con participación demoníaca son menos inexplicables de lo que parecen.

Dicho lo anterior, nos encontramos listos para comenzar nuestra exposición y sólo nos resta dar tres breves indicaciones: 1.- la ortografía de los textos inquisitoriales y de las crónicas en versiones facsimilares ha sido modernizada para facilitar la lectura, pero se ha respetado por completo la sintaxis de la época para serle lo más fiel posible a sus contenidos, 2.- a menos que se indique lo contrario, siempre que dentro del texto se cita la Biblia se hace a partir de la versión de la *Biblia de Jerusalén* de 1999, edición para Latinoamérica, por su reconocida claridad y apego a los contenidos bíblicos en sus idiomas originales, y 3.- nuestras referencias bíblicas van en notas al pie cuando son sólo parte del aparato crítico, pero aparecen en el cuerpo de texto cuando, además, forman parte del discurso.

³² *Íbid.*, pp. 208-209 y 213.

³³ *Íbid.*, pp. 199 y 216.

³⁴ *Íbid.*, p. 212.

CAPÍTULO 1

El Diablo: un problema teológico

1.1 El mal y su personificación

El mal, concepto que todo pueblo a través de la historia ha tenido necesidad de definir para orientar su conducta moral, no es una noción que pueda soslayarse a la hora de hablar del Diablo dentro de las creencias religiosas novohispanas de los siglos XVI y XVII. No obstante, trabajos previos al nuestro –entre los cuales podríamos citar *El Diablo*, de Jeffrey Burton Russell (1977), *El diablo*, de Enrique Maza (1999), *El laberinto del mal*, de Carlos Gracia López de la Cuadra (2000), etc.- se han esforzado ya en analizar el concepto del mal en occidente a través del tiempo, y quien se sienta interesado por este tema hará bien en remitirse a tales fuentes. Nosotros hemos preferido hablar no de la manifestación del mal en abstracto, sino concretamente de su personificación dentro del cristianismo novohispano, y para eso es necesario comenzar por retrotraernos mil quinientos años antes del descubrimiento de América y explicar en qué consistió esa personificación si deseamos ser cabalmente comprendidos más adelante.

Pero antes, hagamos una nota aclaratoria.

Tradicionalmente dentro del cristianismo se han utilizado las formas *Satán* o *Satanás* como nombre del enemigo de Dios. Muchas personas suponen, por lo tanto, que la palabra *Diablo* es una forma de referirse a alguien que se llama de otra manera; como si fuera sólo un mote, un título o una función, y por eso la escriben con minúscula. Esto es falso.

En el *Libro de Job*, donde ocurre su primera gran aparición (después del fugaz y modesto concurso que tiene en 1Cr 21.1-17 al incitar a David para realizar el censo de su pueblo), el sustantivo hebreo “satán” es el cargo que desempeña uno de los ángeles de Dios para probar la fe de los seres humanos, y no un nombre propio; razón por la cual se le usa con artículo y se enuncia “el satán” (el “adversario” o “enemigo”). Más adelante, cuando se hizo la traducción griega de las Escrituras (la Septuaginta) (s. III-II a.C.)¹ en un ambiente ya helenizado, los traductores utilizaron *diabolos* (“acusador” o “difamador”) para verter al griego el hebreo “satán”. Por lo tanto, aunque en rigor estas palabras no eran nombres propios ni significaban tampoco lo mismo, fueron utilizadas por los primeros cristianos para denominar la misma entidad y, por ende, resultan sinónimos con ese contenido. Para comprobarlo basta con leer Ap 12.9 en la Vulgata: “... et proiectus est draco ille magnus serpens antiquus qui vocatur Diabolus et Satanas...” que se vuelca en la *Biblia de Jerusalén* como “Y fue arrojado el gran Dragón, la Serpiente antigua, el llamado Diablo y Satanás”. Así pues, como puede verse, ya desde la antigüedad ambas palabras fueron consideradas versiones equivalentes del nombre de la misma criatura y por eso en este trabajo vamos a usar *Diablo* con mayúscula. Esta elección no es casual, por supuesto, sino que, además de que es históricamente correcto, obedece a la mayor raigambre que tiene dicho término en México después de todo el proceso de aculturación realizado durante el virreinato: es, con mucho, la más popular de todas las formas que existen actualmente en México para referirse a él y no es en absoluto ajena al vocabulario corriente de la época estudiada aunque no fuera la más utilizada de ellas en ese entonces. De la misma manera, pero ahora por razones de antonomasia, siempre que con ello nos refiramos a este personaje utilizaremos con mayúscula términos como Demonio, Maligno y Enemigo precedidos por el artículo determinado “el”.

1.2 Antecedentes del concepto cristiano de *Diablo*

Las primeras referencias que encontramos en la historia acerca de los hebreos provienen de los archivos de Tell el-Amarna a principios del siglo XIV a.C.

¹ *Diccionario de las religiones*, vol. 2 (k-z), p. 225.

Los documentos en donde se les menciona son un conjunto de cartas de funcionarios enviadas al faraón Amenofis IV, en una época de precario dominio egipcio en Medio oriente, donde se le informaba de las incursiones de nómadas belicosos que frecuentemente hostigaban las ciudades de la tierra de Canán, a los que Hiba, el gobernador de Ursalim (Jerusalén), llamaba *habiru*. Sin embargo, no sería sino hasta el siglo siguiente que tales nómadas se arraigaran en aquellos lugares.²

Para el momento de su establecimiento en Canán, los hebreos habían pasado de ser un pueblo politeísta, cuyas reminiscencias encontramos, por ejemplo, en el uso del plural Elohim (dioses), que usaban para identificar a la deidad creadora en el libro de *Génesis*, a uno cuya religión giraba ya principalmente en torno a un dios único y todopoderoso. Éste fue un fenómeno complejo, pues se realizó a pesar de las continuas mezclas que el pueblo llano solía hacer entre las particularidades de su religión nacional con elementos tomados de las religiones de pueblos vecinos (el culto a los Baals cananeos, por ejemplo).

Siendo único tal Dios,³ no podía ser sino origen de todas las cosas, una “antinomia de contrarios internos”⁴ como el que se manifiesta en el cántico de Moisés:

Ved ahora que yo soy yo,
y que no hay otro Dios junto a mí.
Yo hago morir y hago vivir,
Yo hiero y yo sano.⁵

De esta manera, en el dios de los hebreos propuesto por las élites religiosas estaban presentes al mismo tiempo la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la luz y las tinieblas, lo bueno y lo malo.

² Beatrice K. Rattay, *Los hebreos*, pp. 32-33 y Joseph M. Walker, *Antiguas civilizaciones de Mesopotamia*, pp. 274-275.

³ A partir de este momento usaremos el término *dios* con minúscula para señalar el carácter de deidad de una entidad asumida como tal fuera del judeocristianismo, mientras que con mayúscula siempre estaremos particularizando con referencia al Dios único de la Biblia. Hacemos esto tanto por ser una norma común al dar un título, como porque esa era la manera en la que se le enunciaba en la época de la que estaremos hablando en la Nueva España.

⁴ Carl Gustav Jung, citado en Jeffrey Burton Russell, *El Diablo*, p. 179.

⁵ Dt 32.39

Por lo tanto, debido en parte a su origen, el *bien* y el *mal* eran para los hebreos de antes de los profetas conceptos radicalmente distintos a los que nosotros conocemos de acuerdo a la postura ética occidental de nuestros días. Lo bueno para ellos era todo lo que beneficiaba al pueblo de Israel sin importar que fuera negativo para otras naciones -como en la conquista de las ciudades Estado de Canán, en donde los israelitas de Josué pasaron a cuchillo a todo ser humano hasta no dejar uno solo con vida-.⁶ No nada más Dios apoyaba a los israelitas en tanto victimarios, sino que era además el responsable de “endurecer el corazón” de sus enemigos para que se les opusieran y eso motivara su destrucción.⁷ No podía ser de otra manera, pues si el Dios de Israel era verdaderamente el único Dios, el poder supremo del cosmos y el ordenador de todas las cosas, nada podía hacerse que no hubiera sido dispuesto por él. Por consiguiente, si había algún poder externo a la voluntad de los seres humanos que los empujara a transgredir la moralidad, el causante de la trasgresión tenía que ser el propio Yavé.

Ni siquiera los israelitas estaban a salvo del lado áspero de Dios cuando se trataba de hacerlos expiar sus faltas en el cumplimiento del pacto o en las disposiciones rituales. Cuando esas faltas ocurrían, la ira divina no conocía límites con tal de conseguir el orden deseado: el perdón para su propia gente, quizás aún más que para cualquier otro, era un bien difícil de alcanzar.

Acumularé desgracias sobre ellos,
agotaré en ellos mis saetas.
Andarán extenuados de hambre,
consumidos de fiebre y mala peste.
Dientes de fieras mandaré contra ellos,
con veneno de reptiles.
Por fuera la espada sembrará orfandad,
y dentro reinará el espanto.⁸

En contraposición con esta moralidad de pueblos guerreros en pleno proceso de conquista territorial, cuando los hebreos se encontraron ya bien asentados en Canán las enseñanzas de los profetas hicieron hincapié en la moderación, el deber y la verdad, y por ello las características atribuidas a Yavé

⁶ Jos 11.14

⁷ Jos 11.20; Ex 7-14.

⁸ Dt 32.23-25

sufrieron una modificación. Bajo la dirección de personas preocupadas también por la conducta ética de los fieles, y no ya exclusivamente en su predominio bélico, el impredecible *Señor de los ejércitos* pasó a convertirse cada vez más en un dios justiciero y sabio, bajo cuya vigilancia el mal era el castigo por el pecado y no una disposición arbitraria de todopoderoso.⁹

Una modificación como esa trajo, naturalmente, algunos problemas teológicos, pues se volvió cada vez más difícil asociar a un dios ahora concebido como benévolo con las desgracias que le ocurrían a su pueblo, entre ellas los exilios a los que fueron condenados por sus conquistadores en turno los ya separados reinos de Israel y Judá para evitar sus constantes revueltas (en 721 a.C. por Sargón II y en 586 a.C. por Nabucodonosor II respectivamente).¹⁰

Esta situación llevó a que a la vuelta del exilio babilónico (538 a.C) empezara a verse como una blasfemia el suponer que Dios castigara a su pueblo inspirándole actos pecaminosos que le sirvieran de excusa para un posterior castigo.¹¹

El origen del mal debía, pues, ser distinto a Dios, y su búsqueda llevó las opiniones a separarse en dos direcciones distintas. Por un lado llegó a considerarse que el mal era el resultado del pecado de la humanidad cometido al no perseverar en los preceptos mandados por Dios y, por el contrario, practicar de manera continuada y consciente lo malo sobre la tierra, tal y como aparece no sólo en la Biblia,¹² sino en muchos otros textos apócrifos de los siglos inmediatos a nuestra era como *El libro de Henoch* etiópico y el *Apocalipsis de Esdras*.¹³ No obstante, aún la voluntad corrompida de los seres humanos debió parecer para algunas personas causa insuficiente para explicar la inmensa cantidad de mal que azotaba al mundo.¹⁴ Aunque se explicara que el mal se producía como castigo a una humanidad pecadora, la pregunta seguía siendo de dónde provenía el mal que impulsaba al hombre a pecar. Y fue ésta la razón por la cual en algún

⁹ Israel I. Mattuck, *El pensamiento de los profetas*, pp. 69-70.

¹⁰ Joseph M. Walker, *Antiguas civilizaciones de Mesopotamia*, p. 282.

¹¹ Isaac Asimov, *Guía de la Biblia*, vol. 1, pp. 355 y 364.

¹² Gn 3.3 y 6.5.

¹³ *El libro de Henoch*, 1ª pte., cap. V, p. 28; *Apocalipsis de Esdras*, cap. VIII, p. 124, y cap. IX, p. 134.

¹⁴ Jeffrey Burton Russell, *El Diablo*, p. 184.

momento llegaron a la conclusión de que debía existir un poder espiritual que estuviera detrás de él.

En lo que concierne a la opinión general del sector culto de la población hebrea (que es de donde nos llegan las noticias que tenemos al respecto), la idea de un espíritu del mal estuvo relativamente lejos de desembocar en el dualismo. Hasta donde sabemos, nunca se sostuvo abierta y exitosamente que así como había un dios del orden y la justicia, existiera un dios del caos y la iniquidad que operara con él de manera conjunta en la creación y en la marcha del universo. Lejos de considerar un desdoblamiento del dios único en porciones equivalentes pero contrapuestas, se buscaron explicaciones para concebir un responsable que lejos de ser el gemelo opuesto de Dios hubiera sido creación suya.

Esto es lo que vemos, por ejemplo, en el pasaje de *El libro de Henoch* etiópico basado en Gn 6.1-5, donde los ángeles que comenzaron a practicar la maldad en el mundo de los hombres –atraídos por la belleza de las mujeres- eran espíritus puros, creaciones perfectas de Dios, pero no compartían su naturaleza divina.

Sin embargo, los “ángeles guardianes” (como se les llama en dicho texto) no eran los causantes del mal en abstracto, sino únicamente de un cierto tipo de conductas entre los humanos, que multiplicaron el mal sobre la tierra al revelarles los secretos del trabajo de los metales para la guerra, la fabricación de cosméticos, y el uso de hechicerías, encantamientos y adivinaciones.¹⁵ Su pecado inicial era haber “obrado como los hijos de la tierra”¹⁶ al fornicar con las hijas de los hombres cediendo a un mal preexistente, pero no inventándolo.

De cualquier manera, la necesidad de buscar un causante del sufrimiento humano que no se identificara con Dios ya se encontraba en marcha, y si antes del exilio podíamos todavía leer textos como Sam 24.1, en donde el causante de los problemas del pueblo elegido era una divinidad de comportamiento ambiguo: “Volvió a encenderse el furor de Yavé contra Israel, impulsando a David a que hiciera el censo de Israel y de Judá”, para después, con una religiosidad que giraba no ya en torno a caudillos militares o profetas, sino de sacerdotes que le

¹⁵ *El libro de Henoch*, 1ª pte., cap. XVI, p. 43 y caps. VII y VIII, pp. 30-31.

¹⁶ *Ibid.*, cap. XV, p. 41.

dieron un fuerte giro hacia la piedad personal,¹⁷ la nueva interpretación de este mismo pasaje era ya muy diferente. En ella, Dios no era ya quien tentaba a los hombres para que hicieran el mal, sino que de eso se encargaba por vez primera el personaje del que estaremos hablando a lo largo de toda esta investigación: “Alzóse Satán contra Israel, e incitó a David a hacer el censo del pueblo”.¹⁸ Pero ¿quién era este Satán?

1.2.1 Satán

Hacia el 400 a.C. los persas se habían convertido en la nación dominante de Asia, y las ideas religiosas del zoroastrismo eran cada vez más influyentes con el apoyo de la dinastía aqueménida (559 a.C.-323 a.C.). Esta influencia del zoroastrismo, que ya contemplaba la existencia de un principio del mal (Arimán) en constante combate cósmico con el principio del bien (Ahura mazda)¹⁹ hizo que en los libros veterotestamentarios posteriores al exilio, como el primer libro de *Crónicas* antes citado o el *Libro de Job*, ya aparezca “el Satán” (sustantivo hebreo que significa “el adversario” o “el opositor”) como cargo que desempeñaba uno de los ángeles creados por Dios, encargado de probar la fidelidad de los seres humanos hacia él, pero que actuaba siempre por encargo divino y sólo en la medida en la que Dios se lo permitía.²⁰

La función del Satán queda de manifiesto especialmente en el *Libro de Job*, donde este hombre justo es asediado y lastimado por “el opositor” para demostrarle a Dios que el amor que Job le profesa deriva del sentimiento de seguridad que le da la protección divina y la opulencia derivada de ella, y no por una verdadera convicción y rectitud.

En este libro, Job intenta convencer de su inocencia a sus amigos Elifaz, Bildad y Sofar (y luego al joven Elihú) en una época en la que –como hemos mencionado- todavía se creía que el mal era castigo del pecado, tal y como lo expone Elifaz: “¿Qué inocente ha perecido? ¿Dónde has visto al justo

¹⁷ Introducción a *Crónicas* en *Biblia de Jerusalén*, p. 437.

¹⁸ 1Cr 21.1.

¹⁹ *Diccionario de las religiones*, vol. 2 (k-z), pp. 273-274. Es esta misma influencia zoroástrica la que hace algunos versos del *Libro de Job* tan similares a los Gathas de Zoroastro, sobre todo el Yasna XLIV con *Job* 38-39 (ver este Yasna en Nathaniel Micklem, *La religión*, p. 78).

²⁰ Isaac Asimov, *Guía de la Biblia*, vol. 1, p. 365.

exterminado? Soy testigo: quienes cultivan maldad y siembran desgracia, las cosechan”.²¹ Pero el mensaje del autor en esta época de transición es claro: el origen del mal no es necesariamente el pecado de quien sufre, sino que puede ser resultado de la actividad de un ser que pone a prueba a los hombres para que demuestren su fe en Dios. Este ser espiritual no tenía poder para obligar a los seres humanos a rebelarse ante las pruebas divinas, pero sí la astucia necesaria para incitarlos a ello a través de tentaciones.

No obstante, si en la literatura post-exiliar Satán era un siervo que se encargaba únicamente de propinar desastres y tragedias por órdenes superiores, esto cambió de manera definitiva cuando Israel fue invadido una vez más en los siglos inmediatos anteriores al nacimiento de Cristo. Durante dichas invasiones (primero la de los griegos de Antioquía en 198 a.C. -que intentaron helenizar Palestina a toda costa-²², y luego la de los romanos a partir de 63 a.C.)²³ fue tal el sufrimiento provocado por la opresión, que los israelitas se vieron tentados a explicar el mal a través de un personaje no ya nada más independiente de Dios, sino verdaderamente enfrentado a él. El mal finalmente dejó de ser aquel oscuro elemento abstracto de la voluntad divina y fue hipostasiado por la secta de los esenios.

1.2.2 Esenismo e hijos de la luz

Hay doscientos años entre el último libro del *Antiguo Testamento* y el primero del *Nuevo*. Hacia la mitad de ese breve lapso, en pleno momento de dominio extranjero, existían entre los judíos tres grupos religiosos principales que sostenían formas distintas de piedad basadas en las Escrituras, los cuales eran conocidos como saduceos, fariseos y esenios.

Los saduceos (posiblemente derivación de Zadok, el primer gran sacerdote del Templo de Salomón) eran aristócratas helenizantes que intentaban que la vida en Judea se integrara a la corriente cultural predominante. Negaban la fuerza legal de las tradiciones orales, la resurrección corporal, las recompensas y castigos más

²¹ Jb 4.7-8.

²² Para ello Antioco IV (Epifanes), helenizado rey de Siria, prohibió el culto judío y ordenó saquear y profanar el templo de Jerusalén colocando un altar a Zeus en él (Beatrice K. Rattey, *Los hebreos*, pp. 168-175).

²³ Idem. Cfr. Joseph M. Walker, *Antiguas civilizaciones de Mesopotamia*, pp. 284-285.

allá de la muerte, el determinismo divino, y la creencia en ángeles, espíritus y demonios que se habían difundido entre su pueblo en las épocas persa y griega.

Por su parte, un grupo contrario a la helenización (los asideos o piadosos) había dado por resultado dos bandos separados, pero semejantes en tanto que admitían una variopinta mezcla de tradiciones al margen de las Escrituras. Uno de ellos se autocomplacía tanto en considerarse separado de las cosas mundanas, que sus miembros se autonombraron fariseos o separados (semejante a considerarse «santos», del verbo *sancire*, “separar por dedicación” a una divinidad)²⁴ y se empeñaban en la puntillosa observancia de las leyes religiosas, tanto orales como escritas, negándose a toda relación política directa y al trato con los gentiles. En la práctica, los fariseos tenían una forma de piedad mas dulce y consoladora que la saducea puesto que la tradición oral tendía a limar un poco la rigidez de las Escrituras, pero al mismo tiempo crearon tantos ritos triviales anexos a su religión y despreciaban tanto a quienes no los conocían y practicaban en su totalidad, que con ello alejaron de sí al pueblo llano.²⁵

El otro grupo derivado de los asideos (y, por lo tanto, con muchos puntos de contacto con los fariseos, tales como la creencia en la resurrección de los muertos, en los ángeles y en los espíritus, entre otros) era el de los esenios, que le dio un giro radical al judaísmo en cuanto a la concepción del mal.

Dichos esenios eran individuos de vida austera, despreciadores de las riquezas, que podían vivir dispersos en grupúsculos por toda Palestina sin segregarse del resto de la gente, o vivir retirados del mundo en comunidades cerradas y autosuficientes como la de Qumran, cerca del Mar Muerto. En cualquiera de estas dos variantes tenían una organización rígida en la que cada cual ocupaba un lugar determinado de acuerdo a lo que puede verse en el texto llamado *Regla de la Comunidad*.²⁶ A pesar de que ellos mismos se consideraban piadosos y pacíficos, en realidad era una secta intolerante con respecto a interpretaciones de las Escrituras distintas a las suyas, lo cual los llevaba a tener anatemas expresos para toda la humanidad ajena a sus grupos.²⁷

²⁴ Nathaniel Micklem, *La religión*, p. 15.

²⁵ Isaac Asimov, *Guía de la Biblia*, vol. 2, pp. 123-125.

²⁶ Pedro Gringoire, *Los rollos de Qumrán*, p. 56 y *Regla de la comunidad*, columna 6, líneas 2-4, p. 155. Cfr. Edmund Wilson, *Los rollos del Mar Muerto*, pp. 31-41.

²⁷ “Regla de la comunidad”, columna 2, líneas 4-5, en Pedro Gringoire, *Los rollos de Qumrán*, pp. 147-148.

Su relativa heterodoxia con respecto a los saduceos y los fariseos derivaba del hecho de que si en los textos post-exiliares de la Biblia se notaba ya una gran influencia del zoroastrismo, en las creencias de los esenios esto era todavía más patente en muchos rasgos, si bien ellos les dieron un carácter personal.²⁸

Al igual que los seguidores de Zoroastro, los esenios dividían el mundo en dos campos intrínsecamente hostiles que eran el de los hijos de la luz, con el cual se identificaban considerándose el verdadero pueblo de Israel,²⁹ mientras que todas las personas que no compartieran sus creencias (especialmente los quiteos, habitantes del mediterráneo oriental: chipriotas, griegos y luego los romanos) eran hijos de las tinieblas. Cada campo estaba regido por un ser espiritual designado por Dios: un espíritu de la verdad o jefe de las luces, que guiaba a los hombres hacia el bien, y un espíritu de la injusticia o Ángel de las Tinieblas, llamado Belial, que intentaba dañar las almas de los piadosos por medio de la seducción y el engaño:

Tú, [oh dios, nos has redimi]do para ti,
a fin de que seamos un pueblo eterno,
y nos has distinguido como heredad de la luz,
[...] Pero hiciste a Belial,
el ángel de la enemistad, para la fosa,
y lo escogis[te con sus ayudan]tes y su consejo
para ser causa de maldad y culpa.³⁰

Ya en esta interpretación del combate cósmico, el Ángel de las Tinieblas era culpable de todo el mal existente, y era deber de los justos combatirlo sin tregua hasta que el bien triunfara y el mal fuera finalmente destruido para completar el plan de Dios.

Al Ángel de las Tinieblas se deben las apostasías de todos los hijos de la rectitud. Todos sus pecados, sus iniquidades, sus culpas, sus actos de rebeldía, se deben a su dominio, conforme a los misteriosos designios de Dios, hasta el término fijado por él.³¹

²⁸ Algunas semejanzas entre el zoroastrismo y el esenismo en Nathaniel Micklem, *La religión*, p. 126.

²⁹ Pedro Gringoire, *Los rollos de Qumrán*, p. 59.

³⁰ “Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas”, columna 13, líneas 9 y 11, en Pedro Gringoire, *Los rollos de Qumrán*, pp. 225-226.

³¹ “Regla de la comunidad”, columna 3, líneas 21-23, en Pedro Gringoire, *Los rollos de Qumrán*, p. 150; cfr. *Ibid.*, columna 4, líneas 18-21.

Pero, si era Dios quien establecía la existencia de un campo del bien y un campo del mal para poner en movimiento su plan ¿no era acaso Dios el causante tanto del bien como del mal igual que en tiempos pretéritos? Al llegar aquí llegamos a la dificultad para explicar la existencia del mal en el mundo, en el supuesto de que éste ha sido creado por Dios, infinitamente bueno y omnipotente, que además lo conserva con su providencia. El equívoco, sin embargo, es evidente. Dentro de estas creencias religiosas, como ser perfecto que es, lo que Dios crea es siempre bueno de acuerdo con una finalidad específica. Dios no había creado el mal, solamente lo permitía como obra de Belial y sus huestes en consideración de un bien superior,³² que era el fortalecimiento de los fieles en la consecución de su libertad hasta la llegada de una eternidad de felicidad plena en la era de Dios.

La dominación de los quiteos desaparecerá al ser venci[da] la maldad sin dejar ningún rastro, y [de todos los Hijos de la]s Tinieblas no habrá ningún superviviente.

[La verdad y la recti]tud alumbrarán todos los confines del mundo, y seguirán alumbrando hasta que termine por completo la era de las tinieblas. Luego, en la era de Dios, esplenderá su eminente majestad por todos los tiempos de [la eternidad] para bienestar, bendición, honor, gozo y longevidad de todos los Hijos de la Luz.³³

Así pues, entre los hebreos, las primeras menciones del espíritu del mal actuando como agente libre con dominio pleno sobre el hombre, aun cuando fuera como elemento de un plan divino superior a él, no nace en los escritos cristianos que lo retomaron, sino en los que fueron escondidos por los esenios en las cavernas del Mar Muerto (descubiertos en 1947) antes de ser casi por completo exterminados por los romanos en el año 70 d.C. El Diabolo del cristianismo seguirá sus pasos.

³² “mal, el (problema del)l” en Jordi Cortés Morato y Antoni Martínez Riu, *Diccionario de Filosofía en CD-ROM*; cfr. L. Bouyer, *Diccionario de teología*, p. 422.

³³ “Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas”, columna 1, líneas 6 y 9, en Pedro Gringoire, *Los rollos de Qumrán*, p. 206.

1.3 El Diablo y el problema del mal en el cristianismo

Hasta tiempos de San Agustín, la caída de Satán y sus ángeles rebeldes había sido interpretada por los comentaristas de la Biblia como el resultado de la lujuria, pues, como hemos dicho previamente, dentro de las tradiciones hebreas post-exiliares se creía que un grupo de ángeles rebeldes, prendados de la belleza de las mujeres, habían bajado a la tierra para fornicar con ellas, enseñando, de paso, todas las artes nocivas a los seres humanos. Estos ángeles, reprendidos por el Señor, habrían sido castigados con prisiones bajo las colinas de la tierra durante setenta generaciones hasta el día de su juicio y luego conducidos al abismo de fuego, donde serían encadenados y atormentados hasta la consumación de todas las generaciones junto con los pecadores que fueran llegando a él.³⁴ La mayoría de los seres humanos, por su parte, en castigo por haber seguido las instrucciones de estos ángeles, perecieron ahogados durante el diluvio universal, y los descendientes de los justos que pudieron salvarse en el arca sufrieron después perseguidos por los *Nephilim* o espíritus malignos de los gigantes engendrados en las mujeres por los ángeles. Es evidente que los *Nephilim* eran para el autor de *El libro de Henoch*, una especie de demonios nacidos de la unión de las mujeres y los ángeles puesto que en él se les describe oprimiendo, destruyendo, combatiendo, y “haciendo duelo” sobre la tierra en contra de los hijos de los hombres.³⁵ El odio de los *Nephilim* contra los descendientes de Noe se explica perfectamente, pues mientras los justos habían sido protegidos de la destrucción, los gigantes habían sido degollados brutalmente delante de sus padres por los emisarios de Dios antes del diluvio.

De todo lo anterior resulta que en dicho texto se consideraba la caída de los ángeles como posterior a la sufrida por Adán y Eva y ajena por completo a ella. Esto nos lleva a que tanto la caída de los unos como de los otros no habría sido provocada por una fuerza del mal encarnada en alguien en particular, sino por un mal uso del libre albedrío. Sin embargo, este orden cronológico no fue conservado en las interpretaciones posteriores, que prefirieron argumentar la caída del hombre como una consecuencia de la previa caída de Satán, ubicándolo así como origen

³⁴ *El Libro de Henoch*, 1ª pte., caps. VI-X, pp. 27-34.

³⁵ *Ibid.*, 1ª pte., cap. XV, p. 42.

del mal. Solución esta última que será sostenida a partir del siglo III cuando *El Libro de Hénoch* –abiertamente criticado por San Agustín³⁶- quede fuera del canon de las Escrituras y se deseche la idea del desvío sexual de los ángeles.

De acuerdo con esta nueva interpretación, que sigue de cerca la literatura apocalíptica de los dos últimos siglos antes de Cristo, en compañía pero por encima del resto de ángeles del Señor, el Diablo habría sido la creación divina más acabada, perfecta y obediente hasta que su propio orgullo comenzó a traicionarlo, como se ha interpretado alegóricamente un pasaje de Ezequiel que habla sobre el rey de Tiro:

En Edén estabas, en el jardín de Dios. Toda suerte de piedras preciosas formaban tu manto: rubí, topacio, diamante, crisólito, piedra de ónice, jaspe, zafiro, malaquita, esmeralda; en oro estaban labrados los aretes y pinjantes que llevabas, aderezados desde el día de tu creación. Querubín protector de alas desplegadas te había hecho yo, estabas en el monte santo de Dios, caminabas entre piedras de fuego. Fuiste perfecto en tu conducta desde el día de tu creación, hasta el día en que se halló en ti iniquidad.³⁷

Su soberbia, producto no de la naturaleza creada, que de sí era buena, sino inicuaamente derivada de la capacidad para tomar decisiones propias -que también es buena *per se*³⁸ le hizo concebir el nefasto propósito de equipararse a Dios. La interpretación cristiana de Isaías nos habla de esta soberbia al citar las palabras del rey de Babilonia, el Hijo de la Aurora, como pronunciadas por Satán:

«Al cielo voy a subir, por encima de las estrellas de Dios alzaré mi trono, y me sentaré en el Monte de la Reunión, en el extremo norte. Subiré a las alturas del nublado, me asemejaré al Altísimo».³⁹

Pasaje cuya lógica se entiende en el contexto de una época en la que se creía que Yavé residía en la cima de un monte, por encima de las nubes, al norte de una tierra plana (Fig. 1).⁴⁰

³⁶ San Agustín, *La ciudad de Dios*, lib. 15, cap. XXIII, pp. 354-356.

³⁷ Ez 28.13-15

³⁸ San Agustín, *La ciudad de Dios*, Lib. XII, Cap. 6, pp. 269-271.

³⁹ Is 14.13-14

⁴⁰ *El libro de Henoch*, 1ª pte., cap. XVII-XVIII, pp. 43-46 y 3ª pte., cap. LXXVII, p. 120. Para detalles acerca de la Montaña del Norte ver Robert Graves y Raphael Patai, *Los mitos hebreos*, pp. 70-71.

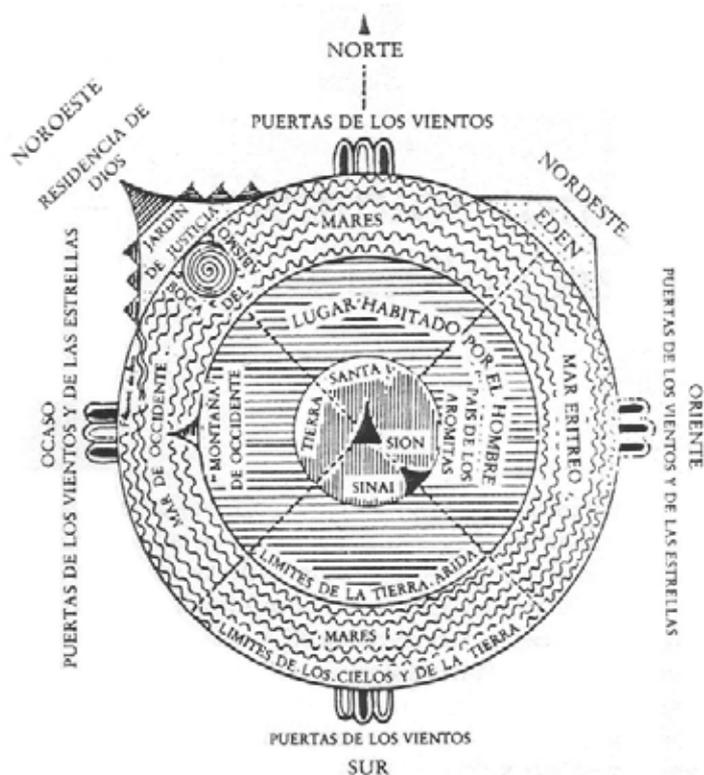


Fig. 1 La montaña del norte (aquí más bien del noroeste para hacerle lugar a las puertas de los vientos septentrionales) lugar de residencia de Dios. Mapa mítico del *Libro de Henoch*, según P. Grelot.

El levantamiento y caída de Satán fueron referidos tradicionalmente durante la Edad Media interpretando un pasaje del *Apocalipsis* y el de Isaías ya aludido:

Entonces se entabló una batalla en el cielo: Miguel y sus Ángeles combatieron con el Dragón. También el Dragón y sus Ángeles combatieron, pero no prevalecieron y no hubo ya en el cielo lugar para ellos. Y fue arrojado el gran Dragón, la Serpiente antigua, el llamado Diablo y Satanás, el seductor del mundo entero; fue arrojado a la tierra y sus Ángeles fueron arrojados con él.⁴¹

¡Cómo has caído de los cielos, Lucero, hijo de la Aurora! ¡Has sido abatido a tierra, dominador de naciones! [...] ¡Ya!: al seol has sido precipitado, a lo más hondo del pozo.⁴²

Expulsado del cielo y herido en su espantoso orgullo, Satán bajó así a la tierra con gran furor, condenado y sin ninguna posibilidad de perdón debido a su irrevocable decisión de no someterse a la supremacía divina. Por eso, cuando se

⁴¹ Ap. 12.7-9
⁴² Is 14.12 y 15

dio cuenta de que Dios había creado un ser a su imagen y semejanza, un ser llamado a participar por el conocimiento y el amor en la vida de Dios, y, por lo mismo, destinado a una gloria que él ya no podría jamás alcanzar, la envidia lo llevó a procurar su destrucción.⁴³ Sagaz como era, sin embargo, sabía que una violencia directa sobre el hombre no afectaría el amor que Dios sentía por él. Más que aniquilarlo materialmente, era pues necesario lograr que el ser humano cayera de la gracia por iniciativa propia y acarrearla sobre sí la ira divina.

Por aquel entonces, cómodamente instalados en el Jardín de Edén, los primeros padres vivían en una relación amistosa de libre sumisión a Dios que se evidenciaba en su respeto hacia el límite infranqueable que separaba lo humano de lo divino. Pero entonces Satán, bajo la forma o en el cuerpo de una serpiente,⁴⁴ procedió a tentarlos para que desobedecieran a su creador procurando hacerse dioses como Él.

La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yahveh Dios había hecho. Y dijo a la mujer: «¿Cómo es que Dios os ha dicho: No comáis de ninguno de los árboles del jardín?» Respondió la mujer a la serpiente: «Podemos comer del fruto de los árboles del jardín. Mas del fruto del árbol que está en medio del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis, so pena de muerte.» Replicó la serpiente a la mujer: «De ninguna manera moriréis. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal.» Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió.⁴⁵

El Diablo no mentía, al hacer por primera vez lo malo (comer del fruto prohibido desobedeciendo a Dios) Adán y Eva pudieron por fin conocer la diferencia entre el bien y el mal, cosa que antes no era posible porque previamente no existía en su entorno un opuesto con el cual comparar un mundo en donde -como reza el estribillo de la creación- vio Dios que todo estaba bien. El

⁴³ *Catecismo de la Iglesia Católica*, § 356-357, pp. 101-102.

⁴⁴ En esto siempre ha habido discrepancias que van desde la afirmación de que no hay que tomar el relato (y, por lo tanto, a la serpiente) en sentido literal, sino como mera imagen de un acontecimiento primordial (*Catecismo de la Iglesia Católica*, § 390, p. 109), hasta la idea de que este fue el primer caso de posesión demoníaca de la historia (Fabián Nidugo, *La posesión satánica*, p. 22).

⁴⁵ Gn 3.1-6

delito, por supuesto, no consistió en el conocimiento adquirido, sino en haber posibilitado su adquisición cediendo al orgullo de hacerse “como dioses” al privilegiar la propia voluntad (atributo por excelencia de la divinidad) y decidir por sí mismos entre una opción y otra (conocer o ignorar el mal) por encima de la confianza que debían tener depositada en Dios y sus palabras para no hacerlo.

El hombre cayó, pero la maldad del Diablo, como sabemos, no iba a quedar tampoco impune.

Entonces Yahveh Dios dijo a la serpiente: «Por haber hecho esto, maldita seas entre todas las bestias y entre todos los animales del campo. Sobre tu vientre caminarás, y polvo comerás todos los días de tu vida. Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar.»⁴⁶

Según suele ocurrir dentro de los mitos etiológicos,⁴⁷ como el que originariamente parece haber sido, el mal consejo de la serpiente recibió un castigo que explica tanto su enemistad con el hombre como su “extraña” locomoción en contraste con una antigua postura erguida más acorde al animal astuto que antes era. Todo ello, claro está, visto desde la perspectiva de un animal bípedo que detesta las serpientes y que supone la astucia como naturalmente aneja a la postura típica de su propia especie.

Sin embargo, al pretender que la serpiente era en realidad el Diablo, el cristianismo interpretó este pasaje dándole además un giro complementario. La maldición de que los descendientes de la mujer terminarían por aplastarle la cabeza, ya no se refirió exclusivamente a la serpiente en tanto animal, sino que fue entendida como el anuncio de la llegada del Mesías Jesús, presto a terminar con el reino de Satanás, tal y como interpreta san Pablo: “... el Dios de la paz aplastará bien pronto a Satanás bajo vuestros pies”, lo cual aumentó todavía más el odio que aquel sentía por el género humano (Fig. 2).⁴⁸

⁴⁶ Gn 3.14-15.

⁴⁷ Aquellos que explican las razones por las cuales las cosas y fenómenos son de cierta forma (de *aitía*, causa + logos, conocimiento).

⁴⁸ Rm 16.20. Existen muchas otras interpretaciones para explicar el odio que el Demonio siente contra los seres humanos (algunas de ellas pueden ser consultadas en Robert Graves y Raphael Patai, *Los mitos hebreos*, pp. 101-104, el *Diccionario enciclopédico de la fe católica*, p. 190 y el *Diccionario de las religiones*, vol. 2 (k-z), p. 222). A pesar de lo sugerente de estas tesis, nosotros hemos preferido ajustarnos exclusivamente a la



Fig. 2 La maldición de que los descendientes de la mujer terminarían por aplastarle la cabeza a la serpiente fue entendida como el anuncio de la llegada del mesías Jesús. La mujer de la profecía era, por tanto, la Virgen María, que como Inmaculada concepción solía representarse en cinta y de pie sobre la serpiente, la cual era imagen del Demonio. *La Purísima*, de Baltasar de Echave Ibía (s. XVII).

El momentáneo triunfo del Maligno sobre el hombre alcanzado a raíz de la tentación de los primeros padres le llevó a convertirse en “el príncipe de este mundo” y “dios de este mundo”⁴⁹ con cuyos encantos y placeres seduce al hombre mientras ronda como un león rugiente buscando a quién devorar, pero, al igual que los esenios, los cristianos de los primeros tiempos creían que el Reino de Dios estaba en una guerra permanente con el Reino del Diablo y ahora por fin lo estaba derrotando y deshaciendo sus maldades. Cristo le arrebatava poco a poco sus dominios para salvación del hombre⁵⁰ a través de la renuncia a las vanidades del mundo, y por eso el Demonio sabía que tenía poco tiempo para actuar poniendo obstáculos al aumento del Reino de Dios a fin de conservar su engaño mientras fuera posible.⁵¹

Es cierto, que las referencias al Diablo, aun las indirectas, son sumamente escasas en el *Nuevo Testamento* (verbigracia 1Cor 15.20-22 y 44-50, Ga 5.4, Ef

tradición más extendida dentro del mundo católico en el siglo XVI (ver p. ej. en José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, lib. 5, cap. 1, p. 299).

⁴⁹ Jn 12.31; 14.30; 16.11; 1Jn 5.19; 2Cor 4.4

⁵⁰ Mt 12.28; Jn 12.31; Lc 11.20; Mc 3.27; 1Jn 3.8.

⁵¹ Ap 12.12.

2.3, 2Cor 11 y Rm 5.12-21), pero aún así, a través de los primeros años del cristianismo vemos cómo las interpretaciones de los textos antiguos y contemporáneos configuran las creencias que permanecerán vigentes, aunque con matices, durante toda la Edad Media.

Como puede verse en lo antes expuesto, si bien la intervención del Diablo constituyó el origen de los males del ser humano sobre la tierra, puesto que fue a través del pecado favorecido por él que la muerte entró al mundo,⁵² la figura del Demonio en el *Nuevo Testamento* no tiene el matiz de fuente y origen absoluto del mal, puesto que él también era una víctima suya.

Sin embargo, es precisamente en el sentido de causante de los males del hombre, que, en el nivel de la cultura popular predominantemente oral, durante el transcurso de la Edad Media el Diablo irá cada vez más siendo acusado de todo lo que de negativo había en el mundo a pesar de la declaración de Plotino y de San Agustín acerca de la inexistencia substancial u ontológica del mal. Para ambos, el mal no es algo, sino la nada; no un atributo, sino una privación, una deficiencia de la voluntad que renuncia al bien que es el ser.⁵³ Utilizando la metáfora de San Agustín: así como estar enfermos es estar carentes de salud, todos los defectos de las almas son privaciones de bienes naturales que deberían existir en ellas.⁵⁴

Esta interpretación que subraya la inexistencia del mal llegó a aparecer porque dentro del cristianismo los hombres de iglesia se dieron cuenta que sin una apropiada explicación de la necesidad o de la inexistencia del mal, todo lo malo que ocurriera en el mundo podía atribuirse a Dios, cayendo así en el “problema del mal” que ya esbozamos al hablar del esenismo: ¿Cómo puede un Dios bondadoso crear o permitir la existencia del mal? Para responder a esta paradoja, la tradición filosófica de orientación cristiana constituyó la teodicea o «justificación de Dios» como parte de la filosofía destinada a explicar la existencia simultánea del mal y

⁵² Rm 5.12; Hb 2.14.

⁵³ Plotino, *Enneadas*, VIII, 1, cap. 2; cfr. III, 3, cap. 5, según L. Bouyer, *Diccionario de teología*, p. 422; San Agustín, *La ciudad de Dios*, lib. XII, caps. VI-VII, pp. 269-271.

⁵⁴ San Agustín, *Enquiridión*, cap. 11, según Jordi Cortés Morato y Antoni Martínez Riu, *Diccionario de Filosofía en CD-ROM*.

de un Dios todopoderoso y benevolente.⁵⁵ De esta manera, la existencia del Diablo se convirtió en un problema teológico.

Para muchos teólogos como Orígenes y Santo Tomás de Aquino, el mal no había sido nunca positivamente querido por Dios, sino únicamente tolerado en consideración del bien superior del que es la contrapartida inevitable y que no podría existir sin la posibilidad del mal. Dios, al crear un mundo de voluntades libres, acepta por este hecho la posibilidad del pecado, pero apuesta por su superación y la subsistencia del bien que amerite la redención. Ese es el sentido del libre albedrío: si una persona no tiene la posibilidad de no hacer el bien, hacerlo fatalmente no entraña ningún esfuerzo ni virtud y, por lo tanto, no amerita reconocimiento alguno por hacerlo. Visto de esta manera, el problema del mal es el problema de un mundo de libertades creadas en donde aún lo aparentemente malo no es sino un recurso para el desempeño del bien.⁵⁶

No obstante, como arriba hemos dicho, al margen de todas estas disquisiciones teóricas, desde la Edad Media (especialmente a partir de los siglos XI y XII) el Diablo había ya sentado sus reales dentro del pensamiento cristiano de transmisión predominantemente oral como causante de todos los males, tanto físicos como espirituales, de los seres humanos,⁵⁷ y con esa característica va a ser entendido en la Nueva España durante la primera mitad del siglo XVI. Más adelante, después del Concilio de Trento (1545-1563), junto con este Demonio relativamente tradicional veremos aparecer un Diablo matizadamente distinto.

1.4 El Diablo y los demonios

Si la historia del príncipe de los demonios es un tema tan brumoso a partir de la Biblia misma, el de la de los demonios que constituyen sus huestes es todavía más difícil de reconstruir. Nosotros, empero, algo debemos adelantar con respecto a ellos puesto que tan importantes fueron en la manera en la que los evangelizadores concibieron la religiosidad prehispánica en América.

⁵⁵ “Mal, el (problema del)” en Jordi Cortés Morato y Antoni Martínez Riu, *Diccionario de Filosofía en CD-ROM*.

⁵⁶ L. Bouyer, *Diccionario de teología*, pp. 422- 423; cfr. F.C. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, pp. 162-170.

⁵⁷ Robert Muchenbled, *Historia del Diablo: siglos XII-XX*.

Dentro de la religiosidad griega de tiempos de Cristo, la palabra «daimon» (δαίμων) designaba a los dioses y otros seres con fuerzas sobrehumanas, sobre todo a los espíritus maléficos de los que había que guardarse por medio de conjuros. Con esta palabra se indicaba principalmente a los espíritus de los muertos, en especial a las almas de los insepultos o muertos violentamente que ejercían su maleficio como fantasmas provocando daños que no podían atribuirse a causas naturales.⁵⁸

De manera similar, en general puede decirse que los israelitas consignaban como espíritus dañinos tanto a ciertos *ruah* o espíritus que venían de Dios, a los espíritus de los muertos malignos, y muy especialmente a los dioses extranjeros, cuyos ídolos fueron vistos en forma despectiva.

En el primer caso, por *ruah* entendemos espíritus enviados por Dios que no necesariamente eran malos de origen, pero que desempeñaban una función como azotes de los hombres culpables. Entre ellos se cuentan el que “infundía espanto” al ya inicuo rey Saul,⁵⁹ el ángel exterminador mandado a Egipto, Jerusalén o al ejército asirio para diezmar su población,⁶⁰ y la peste o la fiebre considerados como castigos divinos por mal comportamiento de los hombres.⁶¹

Por su parte, los espíritus de los muertos son llamados a veces en la Biblia *elohim* que significa «dioses» o «seres divinos»,⁶² aunque ya para una etapa tardía del monoteísmo nacionalista esta forma de referirse a ellos no tenía el sentido de deidad, sino de seres con fuerzas preternaturales cuya conjuración estaba prohibida.⁶³ Esta prohibición no se mantenía porque se considerara que los espíritus de los muertos fueran enemigos de Dios, sino porque a través de ellos se trataba de indagar secretos que sólo a Dios concernían,⁶⁴ si bien es verdad que en momentos determinados el pueblo bajo les rindió culto olvidándose del que las élites sacerdotes consideraban un único Dios verdadero. Los propios autores de la Biblia reconocían que uno de los probables orígenes de los ídolos era el deseo

⁵⁸ Herbert Haag, *Diccionario de la Biblia*, p. 450.

⁵⁹ 1Sam 16.14-23; 18.10; 19.9; 1Re 22.21

⁶⁰ Ex 12.23; 2Sa 24.16; 2Re 19.35

⁶¹ Sal 91.6; Dt 32.24; Hab 3.5.

⁶² 1Sam 28.13

⁶³ Johann Michl, “Demonio”, en BAUER, Johannes B., *Diccionario de teología bíblica*, p. 249.

⁶⁴ 1 Sam 28.3-19; Lev 19.31; 20.6-27; Dt 18.11

insensato de algunas personas por recordar bajo una forma física la veneración por un familiar muerto que al cabo del tiempo llegaba a ser un dios para ellos.⁶⁵

Por último -lo cual es de enorme importancia para nuestro objeto de estudio en la Nueva España-, los dioses extranjeros y sus ídolos, a cuya adoración alguna vez había llegado el pueblo de Israel con la consiguiente cólera del Señor, fueron al fin centro de sus ataques religiosos adjudicándoles características negativas como la de ser objetos de culto en cuyos altares se sacrificaba la vida de infantes.⁶⁶

En varios lugares de las Escrituras se da a los ídolos de estos dioses el nombre despectivo de *sedim* o *seirim*, que ha sido traducido comúnmente como “demonios”. De hecho, aunque *sedim* podría provenir del acádico *sedu*, que es una designación de genios tanto buenos como malos,⁶⁷ es también posible que se trate de una forma más o menos corrupta del mismo *seirim* o *sairrim*, una forma de la palabra hebrea que literalmente significa «machos cabríos» o «chivos» en Lv 17.7, y que se correspondería con los «pilosos» o «velludos» de Isaías 13.21 en la Vulgata. Dada la época de recopilación del Antiguo Testamento, hacia el siglo III a.C., etapa de dominación griega en medio oriente, tal parece que con esta palabra se enunciaba a los sátiros, como imagen de los dioses paganos en general, cuyas costumbres sexuales en tanto dioses de la fertilidad adorados por los invasores resultaban repulsivas para los yahvistas.⁶⁸ Entre estas deidades capriformes o de apariencia faunesca que se creía vivían en el desierto y entre ruinas estaba Azazel, a quien se enviaba el día de la expiación un macho cabrío sobre cuya cabeza había colocado el sumo sacerdote todos los pecados del pueblo.⁶⁹ Lo contradictorio que esto suena en el mismo libro donde se ordena que nunca más se sacrificara a los demonios del desierto,⁷⁰ permite entender que, ya en una etapa avanzada de monoteísmo, enviar este animal al encuentro de Azazel no era un gesto de adoración, sino una manera simbólica de desterrar todos los

⁶⁵ Sab 14.13-16

⁶⁶ Sal 106.37

⁶⁷ Johann Michl, “Demonio”, en BAUER, Johannes B., *Diccionario de teología bíblica*, p. 249.

⁶⁸ Isaac Asimov, *Guía de la Biblia*, vol. 1, p. 146. En la versión de la *Biblia de Jerusalén* en Lev 17.7 se interpreta como “sátiros” para designar los dioses paganos en general, según la nota respectiva.

⁶⁹ Lev 16.8-10 con notas 9 y 12 en *Dios habla hoy*, La Biblia con deuterocanónicos, p. 144-145.

⁷⁰ Lev 17.7.

actos negativos de Israel condenándolos al desierto en tanto ámbito del mal y la destrucción.

Otra de las deidades extranjeras demonizada por los israelitas fue la femenina Lilit, el Demonio de las noches, genio asirio-babilónico de la tempestad, que habitaba en las ruinas junto con los «velludos».⁷¹ Por su parte, el célebre Asmodeo de la historia de Tobías (presumiblemente del iranio *aēsma daēva* «genio malo») probablemente fuera una deidad del folclore persa.⁷²

Como puede notarse por lo hasta aquí dicho, el Antiguo Testamento no tuvo sino una idea bastante vaga de la naturaleza de los entes espirituales de comportamiento negativo hacia los hombres, así como de su relación con Dios, y no sería sino hasta después del exilio y ya durante el cristianismo que parece haberse establecido más claramente la separación entre el mundo angélico y el demoníaco,⁷³ si bien es cierto que se hizo a partir de premisas muy semejantes sobre el origen de los demonios.

Justino Martir (s.II d.C), Tertuliano y Orígenes (s. III d.C), por ejemplo, aceptaban ya la teoría de los ángeles caídos que habían pecado al unirse con mujeres según refiere *El libro de Henoch*,⁷⁴ pero no se les identificaba con los demonios, sino como padres de éstos. Fruto de aquellos amoríos entre seres humanos y ángeles, y por lo tanto diferentes a éstos, los demonios serían los gigantes, los grandes héroes de la antigüedad cuyas representaciones gráficas (ídolos) serían adorados por los hombres y que, después de su muerte, practicaron sus maleficios entre ellos. Siendo espíritus de muertos, las almas de estos gigantes o héroes, pocas veces son llamados demonios, sino «malos espíritus», «espíritus de impiedad», «espíritus impuros», etc.⁷⁵

Horrorizado por la idea de que ángeles de Dios se hubieran visto envueltos en la concupiscencia según esta interpretación, San Agustín prefería apuntar más bien la relación entre la adoración de los muertos y los demonios al afirmar que

⁷¹ Is 34.14 con su nota respectiva.; Johann Michl, “Demonio”, en BAUER, Johannes B., *Diccionario de teología bíblica*, p. 249; Herbert Haag, *Diccionario de la Biblia*, p. 451.

⁷² Tb 6.14-17 y 8.1-3; Johann Michl, “Demonio”, en BAUER, Johannes B., *Diccionario de teología bíblica*, p. 250; Xavier Leon-Dufour, *Vocabulario de teología Bíblica*, p. 220.

⁷³ Ídem.

⁷⁴ Carlos Gracia López de la Cuadra, *El laberinto del mal*, pp. 52-53. *El libro de Henoch*, 1ª pte., caps. XVI-VII, pp. 43-30. Otra versión de lo mismo en cap. XIX, p. 46.

⁷⁵ Johann Michl, “Demonio”, en BAUER, Johannes B., *Diccionario de teología bíblica*, p. 250.

originalmente los dioses adorados por los paganos eran simples hombres famosos divinizados por la ignorancia de la gente, y que los demonios utilizaban esa necesidad para entrar en las formas (*eídola*: imágenes) con que se les representaba para recibir esa adoración a través de interpósita persona.⁷⁶ De ahí se podía con toda facilidad concluir que quien participara del paganismo se unía a la adoración de los demonios. San Pablo advertía claramente al respecto:

...cuando los paganos ofrecen algo en sacrificio [a los ídolos], se lo ofrecen a los demonios, y no a Dios, y yo no quiero que ustedes tengan parte con los demonios. No pueden beber de la copa del Señor y, a la vez, de la copa de los demonios; ni pueden sentarse a la mesa del Señor y, a la vez, a la mesa de los demonios.⁷⁷

Ésta será la postura de los evangelizadores del Nuevo Mundo cuando se llegara el momento de su actuación.

Aunque la diferencia entre el Diablo y sus operarios, los *demonios*, suele aparecer de modo bastante claro en la teología y la literatura, en el folclore –oral por excelencia- esta diferenciación se diluye y se llegan a confundir por falta de precisión. Si originalmente la identidad del enemigo de Dios queda perfectamente establecida gracias a la utilización de su nombre sacado del oficio que ejerce en Hebreo (Satán) o en griego (Diablo), el hecho de que este personaje sea el principal de los daimones hace que sea visto como “el Demonio” por antonomasia, lo cual se confunde en el folclore con “el demonio” debido a la incapacidad de la lengua hablada para distinguir entre sí conceptos distintos que se enuncian de la misma forma (homófonos). De la misma manera, debido al error todavía común de suponer que Diablo es un sinónimo de *demonio* y no de Satán, con el tiempo, en castellano todos los demonios terminaron siendo identificados como “diablos”.

1.5 Una máscara con muchos rostros

En un estudio interesante -aunque teológicamente algo pobre- sobre las representaciones del Diablo en el arte (*El Diablo*, 1995), Luther Link se queja de

⁷⁶ San Agustín, *La ciudad de Dios*, lib. VIII, cap. 26, pp. 189-190. Sobre su crítica a la interpretación de Gn 6.1-5 en el Libro de Enoch véase *Ibid.*, lib. XV, cap. XXIII, p. 354.

⁷⁷ 1Cor 10.20-21, según versión de *Dios habla hoy*, la Biblia con Deuterocanónicos.

que a este ser siempre se le muestre como un duendecillo oscuro, como un animal cornudo, con rostro de perro, con cara de gato, bajo la forma acorazada de un dragón con un número incierto de cabezas, con alas o sin ellas, etc.; es decir, bajo la apariencia y disfraz de distintas criaturas que interpretamos como el Diablo, pero que nunca son EL Diablo. Una observación como esa le lleva a suponer que esto ocurre porque, a diferencia de Jesucristo, no se trata de un personaje propiamente dicho, sino de la abstracción de los temores de los seres humanos y, concretamente, de los enemigos de cada uno como una forma en la que los cristianos evitan enfrentarse a problemas que les pueden resultar todavía más desagradables si no les aplican un elemento simbólico que disfrace su naturaleza.⁷⁸

No obstante, y pese a su aspecto conclusivo, la explicación de Link, que además es un punto común en multitud de autores racionalistas, no representa ningún avance en la comprensión de las creencias en el Diablo dentro del cristianismo, puesto que no hace un esfuerzo por verlo desde la perspectiva de los contemporáneos de las obras que analiza.

A pesar de los intereses personales que pudiera haber tenido cada individuo, para la generalidad de los cristianos de la Edad Media todo lo que consideraban malo (léase “temores”, como quiere Link) provenía de una criatura concreta y muy real a la que llamaban Diablo o Satán a la que era necesario combatir pero a la que no era indispensable adjudicar una apariencia definitiva puesto que en sus intentos de tentar a los hombres de todas maneras iba a adoptar un disfraz que ocultara su identidad, tal y como lo hizo ante Adán y Eva. Lógicamente, tales manifestaciones requerían una explicación, puesto que -siendo un espíritu-⁷⁹ el Demonio carecía de envoltura física.

Para resolver este inconveniente, en la Edad Media se afirmaba que el Diablo bien podía entrar y ocupar el cuerpo de criaturas vivas (como hicieron el ángel con la burra de Balaán en Nm 22.22-31 y los demonios con la piara de Gerasa en Mr 5.9-13), que tenía el poder de revestirse con cadáveres para usarlos como vehículos, o que podía modelar una envoltura de aire condensado que le

⁷⁸ Luther Link, *El Diablo*, p. 47 y 213-214.

⁷⁹ Sobre la naturaleza de los seres espirituales ver Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I, q. 50, art. 2, respuestas a las objeciones 3 y 4, pp. 503-504.

serviera de cuerpo con la forma que deseara.⁸⁰ Por esta misma razón, la apariencia física con la que el Diablo se manifestaba podía ser diversa y, ciertamente, sus formas predominantes fueron variando con el transcurso del tiempo de acuerdo a los elementos de creencias locales que fuera asimilando en los diferentes sitios en donde el cristianismo enraizara, pero nunca dejó de ser el mismo personaje ni llegó jamás a resultar radicalmente incomprensible para el público cristiano que lo contemplaba.

1.5.1 El Diablo abstracto intelectualizado

A pesar de ser un personaje tan importante en los textos religiosos, pocas veces se dio en éstos una descripción del Diablo, cosa que se explica tanto debido a su naturaleza espiritual que dificultaba el concebirlo con una envoltura física determinada, por la antigua prohibición de los ídolos o imágenes heredada por el cristianismo a partir de sus fuentes judías originales,⁸¹ y porque la patrística estaba más interesada en aclarar su esencia y comportamiento que su aspecto.



Fig. 3 ‘Ángeles expulsando espíritus corruptos’. Se trata de demonios que se distinguen de los ángeles de Dios por su desnudez, su estatura, su color y el estilo flamígero de su pelo. Benevento Benedictio Fontis, 970-80. Biblioteca Casanatense (Cod. 724, BI13, II), Roma.

Cuando en algunos casos finalmente se intentó representarlo, su carácter de ángel caído le confería una ambigüedad difícil de resolver, y por eso en los primeros siglos del cristianismo se le veía como un ángel cuya única característica

⁸⁰ Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, *Malleus maleficarum*, 2ª pte., pregunta I, cap. IV, pp. 238-240.

⁸¹ Testimonios al respecto en Minucio Félix (s. III), Eusebio de Cesarea (s. IV) y Epifanio de Salamis (s. IV) citados en Joaquín Yarza, Milagros Guardia y Teresa Vicens, *Fuentes y documentos para la historia del arte, Arte medieval, I*, pp. 22-24.

física negativa era su color oscuro como consta en los sermones de San Gregorio Nacianceno (329-389 d.C) (Fig. 3).⁸²

1.5.2 Un Diablo concreto de corte popular

Dada la carencia de información escrituraria sobre su aspecto, durante la alta Edad Media no se representó plásticamente al Diablo siempre con la misma forma y talante, sino que en su figuración hubo una gran diversidad de acuerdo a las necesidades de cada autor que lo retomara.

Un diablo humano o humanoide apareció en el siglo VI y dominó desde el siglo IX hasta el XI. Otra forma, popular a partir del siglo VI, es el ser escuálido y contrahecho que Brenk denominó *eidolon* y que yo llamaré un diablillo o trasgo. [...] muchos diablos son en parte humanoides y en parte bestiales. El diablo humanoide podía aparecerse como un anciano con túnica, con cola corta, piernas lisas y musculosas y cabello y cara humanos; o como un hombre corpulento, desnudo, oscuro, musculoso, con manos humanas pero con pezuñas y cola; o como un gigante con rasgos humanos; o como un ángel humanoide vestido de blanco, con alas emplumadas y el cabello hasta los hombros.⁸³

A pesar de esta diversidad, nunca dejó de haber una paulatina y premeditada tendencia hacia la búsqueda de formas cada vez más horribles que llegaría a su momento cumbre durante el románico entre los siglos XI y XII.⁸⁴ Dentro de este período, probablemente por influencia de la reforma monástica y la preocupación por representarlo como el temible enemigo que era, el Demonio abandona el ámbito de la abstracción teológica y la caricatura bizantina para convertirse en un muy concreto comedor de hombres o bestia del *Apocalipsis*.⁸⁵

Una de las principales características de este periodo es la gran cantidad de representaciones del Diablo y del infierno que habían comenzado a surgir en los dos siglos inmediatos al año mil gracias a la cada vez mayor popularidad de

⁸² Joaquín Yarza, “San Miguel y la balanza. Notas iconográficas acerca de la psicostasis y el pesaje de las acciones morales” (en adelante “San Miguel y la balanza...”), pp. 47-48 y 50.

⁸³ Jeffrey Burton Russell, *Lucifer*, pp. 144-145.

⁸⁴ Pierre Francastel, *La realidad figurativa*, tomo II, p. 472.

⁸⁵ Robert Muchembled, *Historia del Diablo: siglos XII-XX*, p. 34.

las homilias y las vidas de santos en donde constantemente desempeñaban papeles destacados.⁸⁶

En parte como resultado del crecimiento extensivo pero no profundo del cristianismo, así como de una conducta eclesial plena de nicolaísmo y simonía, este periodo conoció una incidencia ampliamente difundida de grupos reformistas como los *patarinos*, los *hermanos apostólicos*, los *bogomilos*, los *cátaros*, los *valdenses*, etc., que fueron combatidos ideológicamente a través de una anatémización en donde se utilizó al Diablo y al infierno cada vez más espantosos de la escultura románica (especialmente el Juicio final de los tímpanos y las escenas escatológicas de los capiteles) para infundir pavor y alejar a la gente de las conductas y creencias condenadas por la Iglesia.⁸⁷ La importancia que se le dio entonces a la figura del Demonio y su vigorosa difusión como publicidad en contra de los grupos que -según la narrativa hegemónica- lo seguían, parece haberse debido a que mientras el paganismo aún tuvo fuerza social, la Iglesia Católica tuvo la necesidad de dialogar y argumentar a favor de sus creencias como una fuerza más dentro de un inmenso mar de posturas religiosas diferentes, pero en la medida en la que el catolicismo fue volviéndose la fe predominante y tuvo el poder secular a su servicio para marcar con el sello de la anormalidad todo lo que se apartara de su doctrina, su postura cambió para pasar a convertirse en una fuerza represora.⁸⁸ No en balde encontramos justo en estos momentos el surgimiento de la Inquisición, primero episcopal y luego administrada por la orden de Santo Domingo.⁸⁹ Es en esa coyuntura que el Demonio espiritual del cristianismo adopta en el arte las formas físicas de los dioses y genios de los demás grupos religiosos de la antigüedad.

Lejos de las representaciones intelectualizadas del diablo propias de los Apologetas y Doctores de la Iglesia en los primeros tiempos del cristianismo, la gente del pueblo llano siempre optó por adjudicarle un aspecto más concreto y fácil de entender. Era del dominio público que cuando el Demonio se dignaba manifestarse personalmente, nunca lo hacía en su forma auténtica –cualquiera

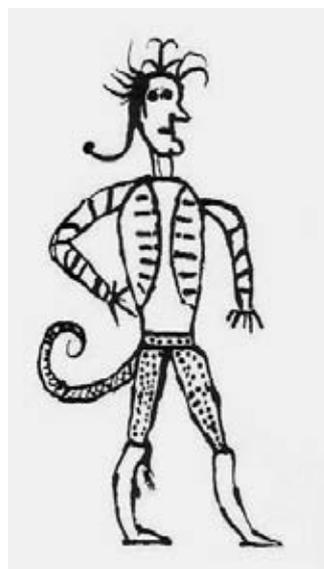
⁸⁶ Jeffrey Burton Russell, *Lucifer*, p. 144.

⁸⁷ Sobre la escultura de la época véase a Uwe Geese, “La escultura románica”, pp. 256-345.

⁸⁸ Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, pp. 107-108.

⁸⁹ Luis Sala-Molins, “La policía de la fe: la Inquisición”, pp. 107-110.

que ésta fuese-, sino bajo apariencias engañosas como ya advertía el apóstol Pablo en Cor 11.14: "... el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz". No de otra manera podía ser, puesto que su intento era siempre maligno, y para cumplir su cometido era necesario evitar que le reconociesen, pero a la gente no le resultaba comprensible que el Demonio pudiera acercarse revestido de una forma capaz de pasar desapercibida o incluso agradar como sugerían estos escritos. Para ellos el Diablo tenía que aparecerse con los estigmas de lo desagradable,⁹⁰ y por eso era una creencia común suponer que la presencia del Diablo siempre era delatada por las grotescas fallas de su disfraz dada la imposibilidad que se le suponía para realizar obras perfectas, por ejemplo las patas con cascos hendidos o de ave de rapiña (Figs. 4 y 5).⁹¹



Figs. 4 y 5 Regularmente el Diablo era delatado por alguna falla del disfraz que utilizaba para acercarse a sus víctimas. El Diablo con patas de ave de rapiña visita a Martín Lutero (izquierda). Aunque el Diablo aparenta ser una persona común y corriente, su largo rabo enroscado lo delata en un documento inquisitorial novohispano del siglo XVIII (derecha).

Esto es lo que vemos reflejado en los *Memoriales* del franciscano Toribio de Benavente, Motolinía (?-1569), en un pasaje acerca de la representación de las tentaciones de Cristo realizada en Tlaxcala durante la fiesta de Corpus de 1539:

⁹⁰ Francisco J. Flores Arroyuelo, *El Diablo en España*, p. 41.

⁹¹ Sobre estas imperfecciones véanse Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de los símbolos*, p. 310 e Isaac Asimov, *Guía de la Biblia*, vol. 2, p. 509).

Fue de ver la consulta que los demonios tuvieron para haber de tentar a Cristo, y quien sería el tentador; ya que se determinó que fuese Lucifer, iba muy contrahecho ermitaño; sino que dos cosas no pudo encubrir, que fueron los cuernos y las uñas que de cada dedo, así de las manos como de los pies, le salían unas uñas de hueso tan largas como medio dedo...⁹²

Insertas en un complejo sistema teológico de significaciones, la fealdad y la mediocridad de los disfraces del Demonio eran al mismo tiempo un reflejo de su misma imperfección espiritual y, además, el contrapunto justo para señalar por contraste la belleza y la soberana excelsitud de Dios.

Independientemente de la mayor o menor corrección de su envoltura sensible, la primera característica de los demonios del arte medieval es la desnudez, pero existen por lo menos dos posibles explicaciones de la razón por la que esto ocurriera así: por un lado, el hecho de la desnudez de los dioses griegos, a los cuales se habría asimilado como demonios,⁹³ y, por el otro, la idea hebrea de la santidad del cuerpo y su necesario cubrimiento para apartarlo de las miradas. Como puede notarse, el primer argumento es meramente analógico, mientras que el segundo presenta además un sustento teórico que podemos rastrear en los textos bíblicos.

La desnudez fue usada con varios sentidos distintos en la Biblia, pero principalmente aparece como un eufemismo de los actos sexuales y como sinónimo de vergüenza. Uno de los mejores ejemplos de este doble sentido lo encontramos en Ezequiel 16. 36-37, donde al inicio Yavé acusa a Israel de haberse ayuntado con los pueblos paganos, y luego lo amenaza con desnudarlo delante de ellos como señal de oprobio, pues ver o experimentar la desnudez ajena era una vergüenza tal que constituía una de las peores humillaciones que se le podían infligir al enemigo:

Así dice el Señor Yahveh: Por haber prodigado tu bronce y descubierto tu desnudez en tus prostituciones con tus amantes y con todas tus abominables basuras, por la sangre de tus hijos que les has dado, por esto he aquí que yo voy a reunir a todos los amantes a

⁹² Carta de un fraile a fray Antonio de Ciudad Rodrigo, en Toribio de Benavente Motolinía (en adelante simplemente Motolinía), *Memoriales*, 1ª pte., cap. 35, p. 113.

⁹³ Luther Link, *El Diablo*, pp. 64 y 67.

quienes complaciste, a todos los que amaste y también a los que aborreciste; los voy a congrega de todas partes contra ti, y descubriré tu desnudez delante de ellos, para que vean toda tu desnudez.⁹⁴

Siguiendo esta línea de interpretación, para Luis Réau y Marco Schwartz, los demonios y los condenados del más allá están desnudos porque en la Edad Media, como la herencia del judaísmo, la desnudez se consideraba sinónimo de indigencia, deshonra y oprobio.⁹⁵ Ambos citan como prueba de esta afirmación el pasaje de *Génesis* 3.7 en donde se nos narra cómo a los primeros padres, después de comer el fruto prohibido, se les abrieron los ojos y se avergonzaron tanto al descubrirse desnudos que corrieron a hacerse unos ceñidores con hojas de higuera, escondiéndose luego entre los árboles del jardín para no ser vistos por Yavé.

La desnudez era tan degradante y, en contraste, tan importante la pureza ritual, que el mismo Yavé ordenaba que nadie subiera por gradas a su altar para que no se descubriera su desnudez sobre él, y por lo tanto era necesario que los sacerdotes usaran calzones de lino que cubrieran su cuerpo desde la cintura hasta los muslos.⁹⁶

Desnudez aparte, la descripción monstruosa más usual del Diablo después del románico hace de él un ser oscuro, fuerte y de gran tamaño, armado regularmente de una cornamenta (no muy usual antes del siglo XI) a veces adornada de acuerdo a la imaginación de quien lo describiera. Por ejemplo, a raíz de su experiencia como inquisidor persiguiendo brujas en las tierras de Labourd a inicios del siglo XVII, para Pierre de Lancre el Diablo usualmente se presentaba con tres cuernos, y en el de en medio portaba “una especie de linterna” con la que acostumbraba dar fuego y luz para iluminar el Sabbat.⁹⁷

De acuerdo con múltiples representaciones, la cara del Diablo era horrible, con ojos inyectados de sangre, boca espantosa generalmente armada de dientes aserrados, orejas deformes y fosas nasales extrañas, pues muchas veces sólo una de ellas es perforada en señal de la imperfección de su naturaleza. En

⁹⁴ Otros ejemplos de esto en 2Sam 10.4-5. Cfr. Is 20. 3-4 y Na 2.5.

⁹⁵ Marco Schwartz, *Los amores en la Biblia*, pp. 148-149.

⁹⁶ Ex 20.26 y 28.42.

⁹⁷ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*, citado en Francisco J. Flores Arroyuelo, *El Diablo en España*, p. 42.

muchas ocasiones aparece con tres rostros (*triprosopo*) o tres cabezas (*tricéfalo*) como herencia de la demonización de la espantosa Hécate, diosa griega que personificaba la oscuridad y los terrores de la noche, la cual eventualmente era representada con tres cuerpos o tres cabezas. A veces, el Demonio tiene incluso más de tres cabezas, y cuando esto ocurre se le denomina *policéfalo* (Fig. 6).⁹⁸



Fig. 6 Diabolo policéfalo adorado por los indios americanos según Théodore de Bry (detalle). La descripción está tomada de Oviedo: "... abominable figura del diablo en muchas y diuersas maneras pintado y esculpido con muchas cabeças y colas y disformes y espantables y caninas y ferozes dentaduras con grandes colmillos y desmesuradas orejas: con encendidos ojos de Dragon y feroz serpiente" (Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, lib. 5º, cap. 1, f. XIVr).

De hecho, no pocas veces tiene un segundo rostro situado en el vientre (*gastrocefalia*) asociándose a los apetitos sensuales⁹⁹ como una probable alusión al pasaje bíblico donde se habla de quienes, como verdaderos demonios, con su conducta suscitan divisiones y escándalos contra el cristianismo: "enemigos de la cruz de Cristo, cuyo final es la perdición, cuyo Dios es el vientre, y cuya gloria está en su vergüenza...".¹⁰⁰ Así como en el abdomen, dichas caras aparecen también en ocasiones sobre el trasero del Demonio junto con una cola de animal. En estos casos la boca no habla, sino que sólo le sirve para darla a besar a sus adoradores, lo cual constituye el llamado "beso negro": gesto que sella el juramento de obediencia a su persona. Al respecto, Luis Réau afirma:

⁹⁸ Luis Réau, *Iconografía del arte cristiano*, tomo 1, vol. 1, p. 84.

⁹⁹ Vladimir Acosta, *La humanidad prodigiosa: el imaginario antropológico medieval*, pp. 75-76.

¹⁰⁰ Flp 3.18-19.

Esas caras gesticulantes, como las que se ven por ejemplo en el Juicio Final de Bourges, son el símbolo de la bestialidad de los demonios cuya inteligencia ha descendido a los arrabales de su cuerpo.¹⁰¹

Siguiendo esta misma tónica, y en abierto contraste con la columbina pureza de los cuerpos emplumados de los ángeles, el cuerpo del Diablo y sus demonios está parcialmente cubierto de pelo en un intento por asociarlo a la bajeza y brutalidad de lo animal, lo cual daba pie a que San Gregorio Magno (540-604) pudiera afirmar que esos pelos son imagen del pecado que se eriza sobre la conciencia.¹⁰² Debido igualmente a esa asociación con las bestias, tienen la piel rugosa o áspera, con fuertes brazos terminados en manos provistas de garras, y piernas que son velludas extremidades inferiores de cabra, heredadas de los silvanos, faunos y sátiros paganos, pero que pueden terminar ya sea en pies caprinos hendidos y con cascos, ya sea en patas de aves de rapiña dotadas de garras. El Diablo tiene además alas de murciélago, grandes, oscuras y escamosas, que, según algunos autores, proceden de las imágenes de genios alados en las tradiciones orientales (como el dragón) y que vinieron a reemplazar sus originales alas de ángel (Fig. 7), aunque eso no significa que no pudiera ostentar otros apéndices voladores con formas de lo más variado (muchas veces alas de insecto, como los duendes llamados *farfarelli*) o carecer de ellas por completo dependiendo de las situaciones en las que se le supusiera.

Al igual que múltiples caras, el Diablo también se presenta en infinidad de colores por razones a veces más locales de lo que suponemos, pero que tendieron a propagarse de la mano de los poderes político-religiosos hegemónicos. De esta manera, aunque para muchos su color representativo es el rojo de la sangre y el fuego del infierno,¹⁰³ también es muy frecuente verlo pintado de verde, blanco, negro, amarillo o azul, que suponen una naturaleza radicalmente ajena al mundo de los seres humanos.

¹⁰¹ Luis Réau, *Iconografía del arte cristiano*, tomo 1, vol. 1, p. 84.

¹⁰² San Gregorio, *Moralia in Job*, citado en Luis Réau, *Iconografía del arte cristiano*, tomo 1, vol. 1, p. 84.

¹⁰³ Su rostro es resplandeciente y rojo “como el hierro recién salido de la fragua” (Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*, citado en Francisco J. Flores Arroyuelo, *El Diablo en España*, p. 42).



Fig. 7 Huitzilopochtli representado como Demonio gastrocéfalo con alas de murciélago y patas caprinas. Su antorcha invertida lo caracteriza, además, como ángel de la muerte. Detalle central de un grabado francés (¿S. XVII?) en la Biblioteca Nacional de Madrid.

El color verde de sus representaciones puede explicarse, según algunas interpretaciones, debido a que éste es el color de las serpientes, que a su vez simbolizan el mal, pero más probablemente porque era el color de la muerte para los celtas en el norte de Europa antes de su cristianización.¹⁰⁴ Es muy posible que el Demonio verde de los relatos cristianos de las regiones célticas tuviera relación con hadas, elfos y otros seres vestidos de verde en tanto espíritus de los muertos¹⁰⁵ a los cuales los frailes evangelizadores de estas zonas tomaron como demonios asociándolos a la idea (ya apuntada más arriba) de que si la muerte existía en el mundo eso se debía a la intervención directa del Diablo.¹⁰⁶ No en balde Hebreos 2.14 lo llama “señor de la muerte”. En este mismo sentido se usa el blanco, asociándolo ya no con la pureza espiritual, sino con la muerte en la tradición cristiana y la lividez de los cadáveres. Por su parte, el azul nos habla de la congelación que algunos autores como Dante Alighieri suponían entre los castigos del infierno.¹⁰⁷ Es así como lo encontramos, por ejemplo, en la leyenda céltica de San Collen y el rey de las hadas, donde el azul se presenta junto con el

¹⁰⁴ Katharine Briggs, *Diccionario de las hadas*, pp. 334-337.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 438.

¹⁰⁶ Rm 5.12.

¹⁰⁷ Dante Alighieri, *La divina comedia*, infierno, canto XXXII, pp. 93-96.

rojo, y el santo cita que se los identificaba como “azul por el frío eterno y rojo por las llamas del infierno”.¹⁰⁸

A pesar de estas variantes, el color que domina en el Diablo es casi siempre el negro, color asociado con el mal, con la suciedad y la contaminación (en contraste con la pureza de los ángeles), con la noche temerosa y también con la muerte. Pierre de Lancre y el teólogo Johann Jakob Wick (1522-1588), por ejemplo, afirmaban que para muchas personas el Diablo tenía forma de un gran hombre vestido tenebrosamente,¹⁰⁹ mientras que a las mujeres se les aparecía bajo la forma de un joven de presencia atractiva, generalmente también vestido de negro, que trataba de hacerlas caer en la concupiscencia. Tal fue el caso de lo ocurrido en Módena a Chiara Signorini en una fecha tan tardía como 1519, quien confesó que una mañana el Diablo se le apareció “in forma pueri parvi in nigris vestibus inducti” por contraposición a las apariciones de la virgen -que también percibía-, pues ésta solía aparecer “in vestibus albis inducta”. Aunque se trata de una confesión arrancada a través de la tortura o el miedo a ella, los detalles de los colores son parte de un conocimiento popular de transmisión predominantemente oral al respecto de las figuras preternaturales¹¹⁰ aprendido o adaptado a partir de las enseñanzas del grupo o grupos en el poder.

En el libro seis de su *Disquisitionum magicarum* (1599) el dominico Martín del Río nos dice que:

Los demonios se manifiestan en cuerpos humanos negros, mugrientos, hediondos y tremendos, o por lo menos en cuerpos de rostro oscuro, moreno y pintarrajeado, de nariz deformadamente chata o enormemente aguileña, de boca abierta y profundamente rajada, de ojos hundidos y chispeantes, y por último de estatura y proporciones del cuerpo siempre demasiado grandes o demasiado pequeñas y contrahechas.¹¹¹

Modelo de alteridad en donde las variantes humanas indeseables para el autor nos hacen pensar que, más que describir al Demonio, está haciendo la

¹⁰⁸ Katharine Briggs, *Diccionario de las hadas*, pp. 334-337.

¹⁰⁹ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*, citado en Francisco J. Flores Arroyuelo, *El Diablo en España*, p. 42. Recopilación de noticias de Johann Jakob Wick en Christoph Daxelmüller, *Historia social de la magia*, p. 180.

¹¹⁰ Carlo Ginzburg, “Brujería y piedad popular”, p. 31.

¹¹¹ Martín del Río, *Disquisitionum magicarum*, en Francisco J. Flores Arroyuelo, *El Diablo en España*, p. 41.

apología de lo europeo al descalificar a los pueblos del orbe que no coincidieran con sus fenotipos.

Igualmente se le asocia de manera estrecha con animales, preferentemente negros, ya sea que tenga algunos rasgos de ellos o que asuma su forma completa. En el primer caso, constantemente lo vemos con manos y pies ganchudos de ave de rapiña, brazos y muslos delgados y llenos de pelo, piernas de burro o de cabra, y pies de cuerno (a veces rajado y a veces sólido). En el segundo, si bien algunos tratadistas sostienen que el Diablo prefiere aparecerse bajo una forma salvaje como la de dragón, cuervo, mono, sapo, serpiente o mosca,¹¹² otros autores como Alonso Ramos nos dan largas listas de animales tanto caseros como salvajes bajo cuya forma era visible; las cuales suelen incluir áspides, basiliscos, víboras y culebras, lagartos y escuerzos, gusanos peludos, piojos, chinches y pulgas, lagartijas, ratas, y aun los mismos perros caseros.¹¹³ Todo ello, por supuesto, sin olvidar los imprescindibles gato y gallina negros de las brujas. Es de hacer notar, sin embargo, que animales blancos como el cordero o la paloma, identificados con Cristo y con el Espíritu Santo, no son nunca asociados con el Diablo.¹¹⁴

Deformidad, pluralidad y caos, en los disfraces de Diablo -compuestos de “harapos de criaturas desgarradas”- vemos una suma de fragmentos que no puede ser resuelta en una unidad.¹¹⁵

¹¹² Francisco J. Flores Arroyuelo, *El Diablo en España*, pp. 35-36.

¹¹³ Alonso Ramos (SJ), *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la sierva de Dios Catharina de S. Ioan*, lib. II, cap. XV, § 204-209, fols. 100r-101r.

¹¹⁴ Vladimir Acosta, *La humanidad prodigiosa: el imaginario antropológico medieval*, pp. 75-76.

¹¹⁵ Laura de Mello de Souza, *El Diablo en la tierra de Santa Cruz*, p. 228.

CAPÍTULO 2

El Diablo en el discurso de evangelización

2.1 Naturaleza o Gracia en las manifestaciones diabólicas

Antes de comenzar a hablar del Diablo en la Nueva España es necesario que demos cuenta del estado que presentaba la teología con respecto a la participación de los seres espirituales en la vida cotidiana de los hombres. Lo anterior es indispensable porque, a pesar de su relativa estabilidad, incluso las principales creencias del cristianismo tuvieron que ir siendo adaptadas a lo largo del tiempo bajo el influjo de las necesidades políticas y económicas de clero y sus protectores, y para ello –dependiendo del momento y la situación- se utilizaron diversos mecanismos entre los cuales podemos encontrar tanto las imposiciones más bruscas, como las más sutiles interpretaciones.

Entre estas últimas es donde encontramos las dos formas de concebir las participaciones del Diablo en la Nueva España de los siglos XVI y XVII: la aristotélico-tomista y la agustiniana.

Aunque entre muchos teólogos de principios del siglo XVI el pensamiento de Santo Tomás de Aquino era tema de continua meditación (y algunas veces no de poco sobresalto), no puede decirse que fuera la concepción más usual de cuantas existían en el último tramo de la Edad Media con respecto a la forma de interpretar la relación entre Dios y la naturaleza.

El dominico Tomás de Aquino (1226-1274) creía que el mundo sensible nos habla de esferas superiores de las cuales dependía su continuo y regular funcionamiento, y que a través suyo Dios podía ser demostrado por sus efectos visibles y finitos gracias a las famosas cinco vías:

- 1ª vía.- Por el movimiento. Si todo lo que se mueve (cambia) en el tiempo fuera movido por otro motor en una serie que se remontara hasta el infinito, entonces jamás habría un primer motor, y, como consecuencia, ninguno de los subsecuentes existiría. Por lo tanto, tiene que haber un primer motor a partir del cual todos los cambios se hubieran comenzado, y ese primer motor es Dios.
- 2ª vía.- Por la causa eficiente. Todo efecto que acontece en algún momento tiene una causa eficiente más alta, pero dentro de esa sincronía jerárquica (no cronológica) de causas debe haber una causa primera, pues sin ella ningún efecto hubiera llegado a ser. Y esa primera causa es Dios.
- 3ª vía.- Por la relación entre lo posible y lo necesario. Las cosas posibles solo existen en virtud de las necesarias, y éstas tienen la causa de su necesidad en sí o en otro. Si tienen su causa en otro, remiten a este otro, y como no se puede suponer una cadena de causas hasta el infinito (pues alcanzar cualquiera de sus extremos es imposible), es preciso llegar a algo que sea necesario por sí que haga posible todo lo demás. Y ese algo es Dios.
- 4ª vía.- Por los grados. En las cosas hay grados de perfección que se aproximan más o menos a lo supremo dentro de su tipo (belleza, verdad, bondad, etc.), y aquello que es modelo de esas perfecciones y tiene una perfección absoluta en todo debe ser Dios.
- 5ª vía.- Por el gobierno del mundo. Las cosas naturales privadas de inteligencia cooperan para el logro de un fin que es el orden universal. Ese orden no es azaroso puesto que siempre sigue

idénticos patrones de desarrollo, por lo tanto debe haber una inteligencia ordenadora detrás de ella, y esa inteligencia es Dios.¹

Si bien todas las vías estaban diseñadas para argumentar la existencia de Dios y la manera en que resultaba la última instancia de todo lo que era y ocurría en el mundo, en medio de éstas su figura parecía siempre perder autonomía sujetándola a las características que él imponía a la creación: al crear un mundo con reglas perfectas y desarrollos regulares, Dios había limitado su propia participación en él, pues lo que perfectamente ha sido diseñado no requiere intervención alguna para su corrección.

Especialmente la última vía postulaba la regularidad del mundo, regido por patrones inmutables, y por ello, si bien Santo Tomás no duda en decirnos que "... la naturaleza obra siempre del mismo modo. Por lo tanto, el agente natural no comienza a mover con un movimiento nuevo sin que haya un cambio anteriormente en el motor",² este "cambio" en el motor no era una voluntad desarrollada en el tiempo, una intervención en lo ya hecho, sino volición *ab aeterno*³ en tanto diseño de lo que había de ser tomando en consideración todas las libres determinaciones de los seres humanos en función de sus circunstancias individuales. En contra, pues, de lo que a veces se piensa, para Santo Tomás la voluntad humana no es eliminada ni disminuida por la ordenación finalista del mundo, ni por la presciencia divina, ni por la gracia concedida por Dios al ser humano. Por el contrario, Dios mueve todas las cosas del mundo de la manera que le es propia a cada una, de tal forma que si bien los seres vivos de naturaleza instintiva están sujetos al determinismo, como la naturaleza del hombre incluye la razón y la libertad de decisión, entonces Dios le mueve incitándole a ejercerlos, pero no a hacerlo en una dirección u otra.

¹ F.C. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, pp.124-138.

² Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I, q. 46, art. 1, objeción 6.

³ *Ibid.*, respuesta 6. Los teólogos cristianos de la Antigüedad y la Edad Media, como San Agustín y Santo Tomás, no concebían a un Dios rebajado a vivir en la misma línea temporal que sus criaturas, por las limitaciones que esto parecía sugerir a su poder, y por ello dividían la temporalidad del universo en tres líneas empalmadas: Dios vivía en la eternidad divina fuera del tiempo (*aeternitas*), el hombre naufragaba entre la miseria del tiempo humano (*tempus*), y los ángeles y demás seres espirituales, inmortales pero no intemporales, dado que realizaban acciones con un antes y un después (como la rebelión y caída), rondaban por la dimensión conocida como *aevum* (Erich Kahler, *¿Qué es la historia?*, II, 7, p. 82).

Cada cosa, incluso el hombre, está sometido [sic] a la providencia divina. Pero esto no quiere decir que todo suceda necesariamente y que el designio providencial excluya la libertad del hombre, ya que este designio no sólo establece que las cosas suceden, sino también el modo como suceden. Para ello ordena previamente las causas necesarias para las cosas que han de suceder necesariamente, y las causas contingentes para las cosas que han de suceder contingentemente. De este modo la libre acción del hombre forma parte de la providencia divina⁴ [...] En Dios, que es la eternidad misma, todo el tiempo está presente y, por tanto, también están presentes las acciones futuras de los hombres. El las ve, pero al verlas no les quita la libertad, como no la quita el que asiste al momento en que se cumplen.⁵

En este mismo sentido, si la soberbia planeación del mundo no requería la intervención personal de Dios en el tiempo para su funcionamiento, sino que bastaba con que ejerciera su providencia desde la eternidad a través de las causas segundas,⁶ está claro que cualquier influencia que el Diablo pudiera ejercer voluntariamente sobre la naturaleza quedaría sumamente reducida, si es que hubiera sido practicable. De ahí que el tomismo fuera tan escéptico con respecto a la acción libre de los demonios entre los hombres.⁷ Por desgracia para sus discípulos (pues fueron ellos quienes tuvieron que defender su legado teológico ante teorías más sencillas y populares), dicho escepticismo no dejaba de parecer malsonante para muchos católicos, pues suponer que el mal existía sobre la tierra porque Dios así lo había dispuesto desde el principio, en lugar de que fuera algo que se desarrolla en el tiempo con conocimiento de Dios, pero por libre voluntad de su autor, parecía indicar la responsabilidad directa de Dios en la creación del mal. Sin embargo, nada está más lejos de la realidad.

Por el contrario, Santo Tomás aceptaba la teoría platónico-agustiniana de la no substancialidad del mal, la cual afirmaba que todo lo creado es bueno como obra de Dios precisamente porque la perfección divina no puede querer el mal, y, por lo tanto, éste no es sino la "privación" del bien en algo que originalmente lo tenía. En este contexto "privación" no significa simplemente una ausencia -pues

⁴ Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 22, art. 4, pp. 272-273.

⁵ *Ibid.*, I, q. 14, a. 13, pp. 215-217.

⁶ Fernand Van Steenberghen, *El tomismo*, p. 45.

⁷ Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, p. 39.

ésta bien puede predicarse de algo que nunca estuvo en el objeto con respecto al cual se habla-, sino la carencia de algo que normalmente debería existir en el objeto referido.⁸ De acuerdo con esto, si todo ser como perfecta creación divina es bueno, entonces no tiene sentido afirmar que Dios es el creador del mal, ni tampoco tiene sentido postular una deidad perversa como creadora de todo lo malo, puesto que, en el mismo sentido, cualquier cosa creada por ella sería positiva aun cuando no fuera sino en lo que respecta al simple hecho de existir. Con este alegato, Santo Tomás no intenta negar la existencia de Satanás. Pero para él, “Satanás no es un ser último, sino una criatura. Fue creado bueno y sigue siéndolo, si lo consideramos simplemente como ser”.⁹

Las aparentes resistencias del Aquinate a la libertad y la omnipotencia de Dios para actuar sobre su creación, y por consiguiente también con respecto al actuar libre y cotidiano del Diablo, hicieron que durante muchos años se le acusara de Aristotélico y averroísta, y que a su interpretación del mundo (en donde los reinos natural y sobrenatural están unidos orgánicamente por la existencia de Dios) se opusiera una alternativa que remitía a lo natural y lo sobrenatural como ámbitos excluyentes y que destacaba la voluntad divina como “cúspide” de la teología.¹⁰ Esta alternativa fue la propuesta por el franciscano Juan Duns Escoto (1235-1308), quien invocaba la fe en Dios como persona y agente libre -y no como indiferente causa primera- e insistía en que Dios no estaba encadenado rígidamente a la creación por causalidad, sino relacionado con ella por volición.¹¹

Por contraposición al causalismo aristotélico de Santo Tomás, el agustinismo de Duns Escoto proponía una concepción radicalmente contingente del mundo, según la cual lo que existe, existe de esa manera –pero también podría ser de una forma distinta- por la voluntad infinitamente libérrima y omnipotente de Dios (voluntarismo), y no por ninguna necesidad de las cosas.¹²

⁸ F.C. Copleston, *El pensamiento de santo Tomás*, pp. 162-166.

⁹ *Ibid.*, pp. 166-167.

¹⁰ Heiko A. Oberman, citado en Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, p. 42.

¹¹ Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, p. 41.

¹² “Juan Duns Escoto”, en Jordi Cortés Morato y Antoni Martínez Riu, *Diccionario de Filosofía en CD-ROM*.

En sus palabras: “No hay ninguna causa por la cual la voluntad divina quiso esto o aquello, sino que la voluntad es la voluntad y ninguna causa la precede”.¹³

En consonancia con la volición *ab aeterno* aducida por Santo Tomás, para Duns Escoto Dios puede establecer que la cosa querida por Él se efectúe en cualquier momento del tiempo sin que su querer pierda eternidad e inmutabilidad y, por ende, la novedad de las cosas del mundo no es excluida por la eternidad del querer divino¹⁴ (tal y como lo había sostenido también san Agustín en su alegato sobre la creación del mundo casi nueve siglos antes).¹⁵ Sin embargo, y ahí radica precisamente su originalidad, para Duns Escoto Dios también podía prescindir de las causas intermedias y realizar directamente actos que no se sujetaran al orden del mundo.¹⁶ Cosa que, si bien resultaba lógicamente indemostrable al ir en contra de la lógica causal del mundo mismo, no podía tampoco dejar de ser creída sin poner en duda la omnipotencia divina.

Que Dios actúe como causa primera a través de la acción de las causas segundas, es una verdad demostrable, por la cual se puede, además, llegar (como hemos visto) a la misma existencia de Dios. Pero que Dios produzca inmediatamente, esto es, prescindiendo de toda causa intermedia, toda cosa que no sea en sí necesaria o no incluya contradicción es una afirmación que no puede ser demostrada, sino solamente creída.¹⁷

En el contexto de contingencia radical que nos presenta Duns Escoto, donde Dios es infinitamente libre, por decisión divina las criaturas gozaban también de una libertad circunscrita sólo por su naturaleza,¹⁸ pues el libre albedrío no podía ser determinado de manera alguna sin que ello implicara la ausencia de *mérito* por las obras, indispensable para la salvación desde la perspectiva católica.

¹³ Juan Duns Escoto, *Opus Oxoniense* (comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo), I d. 8, q. 5, n. 24, citado en *Historia del pensamiento*, vol. 2, p. 320.

¹⁴ *Historia del pensamiento*, vol. 2, p. 320.

¹⁵ San Agustín, *La ciudad de Dios*, lib. XI, cap. IV, p. 244.

¹⁶ Lo cual es inexacto, pues para el aquinate Dios jamás viola con su providencia el orden natural, sino que, por el contrario, dicho orden es el resultado final de la concepción de sus intervenciones planeadas para la realización del plan salvífico (Fernand Van Steenberghen, *El tomismo*, p. 45).

¹⁷ Juan Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 42, q. 1, según *Historia del pensamiento*, vol. 2, p. 320. La obscuridad de la frase es sólo aparente. Que Dios produzca inmediatamente (sin causas intermedias) algo que no incluya contradicción, es una contradicción en sí misma desde la rigidez de la perspectiva causalista y, por supuesto, no puede ser demostrado desde ella.

¹⁸ Juan Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 25, q. 1, n. 22 según *Historia del pensamiento*, vol. 2, p. 322.

De esta manera, mientras solía entenderse que para el naturalismo no existía más que una voluntad enteramente libre y todas las demás dependían de que la providencia les proporcionara desde la eternidad las circunstancias y medios necesarios para tomar sus decisiones¹⁹ -con lo cual *parecía* sostener que todas las voluntades creadas estaban supeditadas al querer divino-, el voluntarismo providencialista subrayaba que las circunstancias proporcionadas por Dios son el marco en el cual se desarrolla la toma de decisión de todas sus criaturas, incluyendo al Diablo, pero que no afectan la libertad de ésta. Argumento que sirve, además, para probar que el mal era producto del uso erróneo de la libertad de las criaturas y no una creación de Dios.

A pesar de ello, no podemos dejar de mencionar que si esta contraposición parece tan evidente, en realidad lo es sólo en la superficie y como resultado directo de la desconfianza al aristotelismo y el averroísmo que se sospechaban en Santo Tomás y no porque su teología, interpretada a profundidad, adolezca de un causalismo tan grosero. Ésta es también la razón por la cual al leer dos textos como el *Lucifer* de Jeffrey Burton Russell y *El Diablo en el Nuevo Mundo* de Fernando Cervantes parezca existir una oposición fundamental en sus explicaciones a la manera en la que el Demonio era percibido por Santo Tomás, pues mientras Russell afirma que lo consideraba una figura de suma importancia porque –por concesión divina- tenía la posibilidad de elevarse por encima de su naturaleza y escapaba así de la determinante causal del mundo creado para tomar sus propias y libres decisiones,²⁰ Cervantes considera que el Diablo de Tomás era una nulidad en cuanto a su libertad de acción porque lo aborda desde la perspectiva de las consideraciones antitomistas vigentes incluso después del Concilio de Trento. No obstante, ambos tienen razón desde su perspectiva particular.

Por lo mismo, a pesar de que –o precisamente debido a que- durante años las ideas de Tomás de Aquino fueron el centro de un largo debate, en realidad durante todo el periodo virreinal el pensamiento teológico dominante a nivel de pueblo llano fue un sencillito neoplatonismo agustiniano como reacción contra el

¹⁹ Fernand Van Steenberghen, *El tomismo*, p. 45; cfr. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, pp. 241-244.

²⁰ Jeffrey Brton Russell, *Lucifer*, pp. 225-230.

aristotelismo sistemático que se había colado en el pensamiento cristiano y que tenía, de hecho, una gran aceptación en lo que respecta a disciplinas como la lógica y el derecho natural.²¹

Sin embargo, a la vuelta de San Agustín a través de Alejandro de Hales, Roberto Grosseteste, San Buenaventura y, sobre todo –aunque permeado de una fuerte lógica aristotélica-, de Juan Duns Escoto, se hizo evidente que dentro de la teología el aristotelismo como sistema era una fuerza extraña a la que se debía vigilar. Podía utilizarse, por supuesto, pero, por lo menos mientras Santo Tomás era estudiado con mayor detenimiento, era conveniente hacerle el menor número posible de concesiones como obra de teólogos “hinchados como odres de espíritu de vanidad”, según los catalogaba Gregorio IX (papa de 1227 a 1241).²² Esto no significa que la vena aristotélica en la teología de Santo Tomás no tuviera repercusiones en Europa y el Nuevo Mundo, pero su alto grado de abstracción hizo que no tuviera un verdadero arraigo en las mentes de la gente común. Por el contrario, la simplicidad y transparencia del pensamiento de Duns Escoto calaría hondo en ellas irradiado desde el franciscanismo, y por eso el Diabolo siempre tuvo en los textos de dicha orden una participación sobresaliente durante el virreinato.

Esta convivencia de las doctrinas del Aquinate y de Duns Scoto (las dos venas más importantes de la llamada *via antiqua* de la filosofía cristiana)²³ daría lugar sin duda a fuertes discusiones contra las cuales el agustino fray Alonso de la Veracruz advertía a sus alumnos de teología en el Colegio de San Pablo para evitar escándalos y conflictos entre grupos de religiosos:

Con religiosos de otra Orden nunca contiendan sobre sus Doctores de quien escribió mejor, cuál es más docto, Santo Tomás o Scoto, sino sin pasión y afición desordenada busquen la verdad en quien la

²¹ Casos de esto último los encontramos en Juan López de Palacios Rubios (c. 1450-1524), Francisco de Vitoria (1486-1546), Juan Ginés de Sepúlveda (c. 1490-1573), y fray Bartolomé de las Casas (1484-1566) en sus respectivas obras, donde se discute la legalidad de la conquista de los pueblos recién descubiertos en los siglos XV y XVI (*De insulis*, hacia 1515; *De indis*, 1539; *Democrates alter*, y *la Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, respectivamente).

²² *Historia del pensamiento*, vol. 2, p. 203; cita textual tomada de Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*, p. 80.

²³ F.C. Copleston, *El pensamiento de Santo Tomás*, p. 269. La tercera vena era la de Giles de Roma.

hallaren, porque todos la habemos jurado in verba Christi, et non in verba D. Thomas nec Scoti.²⁴

Postura prudente que no parece haber sido la regla, dadas las instrucciones complementarias que da sobre la manera de disputar contra argumentos pertinaces y apasionados evitando contradecir o condenar sin haber meditado cuidadosamente la respuesta.

2.2 Argumentos legales y filosóficos de dominación.

Si una doctrina fue decisiva en la formación económica, política y social de las tierras americanas bajo el dominio español, esa fue la de la “Monarquía cristiana”, una sociedad política que asumía la doble forma de una Iglesia y de un imperio universales a cargo respectivamente de un gobernante espiritual y uno temporal que al mismo tiempo que tenían la potestad sobre todos aquellos que hubieran recibido la Revelación estaban obligados a procurar la salvación y el bienestar material de sus súbditos.²⁵ Sin embargo, gracias al patronato que los reyes católicos Isabel y Fernando negociaron con el papa Alejandro VI desde los primeros momentos del descubrimiento, mucho del poder tradicionalmente propio de la Iglesia quedó desde el inicio depositado en las manos de los reyes de España en todos los territorios descubiertos y por descubrir, con lo cual tuvieron desde el inicio la oportunidad de formar una “Monarquía cristiana” sin la intervención directa del poder espiritual.

Dentro de ella, y enarbolada desde los primeros avances de la colonización de las Indias, la idea del mejor servicio hacia la divinidad a través de la cristianización de los paganos fue siempre el mejor y más poderoso argumento para justificar cualquier actividad contra la soberanía de los pueblos americanos y a favor del dominio europeo.

Dicha justificación estaba argumentada principalmente a través de dos concepciones igualmente subjetivas: 1.- la falta de gobierno legítimo derivado de la inobservancia del contrato de adoración a Dios que lo facultaba, y 2.- el derecho

²⁴ Alonso de la Veracruz, citado en Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España* (en adelante *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín...*), lib. 3º, cap. XXXIII, p. 334.

²⁵ Luis Weckman, *La herencia medieval de México*, pp. 319-320. Cfr. Gérard Mairet, *La ideología comunitaria y la ética de los negocios*, p. 149.

que tenían los hombres más inteligentes para imponerse sobre los más rudos. Como puede verse, aunque de dos maneras diferentes, en ambas posturas la forma presente de dominación aparecía como un hecho natural y lógico en tanto derivada de premisas evidentes y claramente despolitizadas: no eran los seres humanos los que determinaban la imposición de unos sobre otros, sino que esto se debía directamente a la naturaleza o la reparación de un atentado en contra de ella.²⁶

La primera concepción sostenía que la base de todo dominio, de toda posesión, se derivaba de la condición religiosa de los hombres, lo cual significaba que la menor discrepancia de las religiones americanas con respecto a la “verdadera fe” daba pie a considerarlas sujetas a persecución y expoliación como represalia a una supuesta traición ejecutada contra Dios. Según este argumento, siendo Dios el legítimo dueño de toda la Creación, la había entregado al hombre bajo la condición de que le adorase; los que no lo hacían estaban rompiendo aquel pacto y, por lo tanto, habían perdido el derecho a tal posesión. En este sentido era lícito, además, cualquier acto ejecutado por los cristianos para obligar a los indígenas a cumplir el convenio con el Creador.

Francisco de Vitoria (1486-1546), sin embargo, fundado en Mr 16.15: “... vayan por todo el mundo y anuncien a todos este mensaje de salvación”, había ya probado que como parte del *ius communicationis* incluido en el derecho de gentes,²⁷ legítimamente los cristianos tenían derecho a predicar y enseñar el Evangelio a quienes quisieran oírlo en las provincias de los bárbaros, pero no tenían derecho a imponerlo puesto que, como gentiles que nunca lo habían conocido, aquellos no tenían ninguna obligación moral de aceptarlo. El Evangelio tenía que ser predicado, pero los españoles debían respetar la soberanía política y la propiedad privada que las naciones indígenas poseían en virtud de pertenecer a

²⁶ Adolfo Gilli, “La historia como crítica o como discurso del poder”, p. 215.

²⁷ El derecho de gentes del que Vitoria hizo uso no era el romano que Phelan invoca (John Phelan, *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, p. 16.), sino el mencionado por San Isidoro de Sevilla y todos los tratadistas de la Edad Media como un derivado del derecho natural, lo cual lo vuelve muy diferente al romano por cuanto se aplica al trato entre todos los individuos como seres humanos esencialmente iguales (principio cristiano expresado en Col 3.11 y Heh 11, p. ej.). Por el contrario, el *ius gentium* romano era una forma de tratar con los “otros” en oposición al *ius civile*, aplicable sólo a sus ciudadanos (José Rojas Garcidueñas, *Vitoria y el problema de la conquista en derecho internacional*, pp. 22-24).

la comunidad mundial de naciones.²⁸ Apoyado así en Vitoria y también en Alonso de Madrigal, mejor conocido como El Tostado o El Abulense (c. 1400-1451), fray Toribio de Benavente, Motolinía, aseguraba en sus *Memoriales* que aunque los indios tenían algunas prácticas que iban contra la ley divina natural, no atentaban contra la ley positiva mosaica puesto que, como infieles, no siendo judíos ni descendientes de judíos como opinaban algunos, no estaban obligados a observarla. Además, como gentiles que nunca conocieron el cristianismo tampoco habían estado obligados a seguir leyes evangélicas y nadie podía utilizar este pretexto para justificar un castigo.²⁹

La segunda de las ideas de dominación aludidas, defendida por juristas como Juan Ginés de Sepúlveda con base en los textos de Aristóteles y Tomás de Aquino, sostenía que los paganos no tenían un grado suficiente de racionalidad para ejercer un dominio adecuado sobre la tierra que poseían. De acuerdo con ella, la justificación de la guerra de conquista no se establecía, pues, sobre las bases de las diferencias religiosas, sino como el reconocimiento del derecho de conquista como dominación de los hombres prudentes sobre los bárbaros.

Nacida de Aristóteles, sostenida por Orígenes y apoyada por San Agustín, la teoría de la servidumbre natural se sustentaba en la afirmación de que existían diferencias entre los hombres, en cuanto a su uso de la razón. Se sostenía con ella que las jerarquías sociales obedecían a un orden natural que iba de lo imperfecto a lo perfecto. Así los hombres prudentes dominarían a los bárbaros, y para los bárbaros la servidumbre era una institución justa.³⁰

Con excepción de un texto del profesor escocés John Major aparecido en 1510, la primera aplicación importante de la doctrina aristotélica sobre la esclavitud natural se efectuó en 1519 al producirse en Barcelona un debate entre Bartolomé de Las Casas y el obispo de Darién, Juan Cabedo. Nunca antes se había aplicado concretamente la doctrina de Aristóteles para justificar la servidumbre de un pueblo y por lo tanto, en un estallido de ira, la primera reacción de Las Casas fue condenar semejante interpretación asegurando que de la

²⁸ Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, cap. III, 2º título, p. 105-107.

²⁹ Motolinía, *Memoriales*, Epístola proemial, p. 14 y 2ª. pte., cap. 6, pp. 320-327.

³⁰ Alejandra Moreno Toscano, "El siglo de la conquista", p. 327.

intención del Filósofo a lo sostenido por Cabedo había tanta diferencia “como del cielo a la tierra” y que, aunque así fuera, el Filósofo era gentil y estaba ardiendo en los infiernos. En consecuencia, terminaba, su doctrina se había de usar sólo cuando conviniera a la santa fe y las costumbres de la religión para beneficio del hombre, y no para su perdición.³¹ Posteriormente moderaría sus observaciones, pues el enemigo era sumamente respetado por la intelectualidad europea, y procedió a argumentar que aunque Aristóteles estaba en lo correcto y existían seres cuya naturaleza inferior era palpable, éste no era el caso de los indígenas y no se les podía aplicar esta doctrina.³²

Ya Vitoria en sus conferencias de Salamanca había refutado tal suposición asegurando que cuando un pueblo es capaz de tener una organización social con matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, etc., todo lo cual requiere el uso de razón, de ninguna manera podía decirse que careciera de ella, si bien la utilizaban a su modo y no necesariamente en la manera que los europeos consideraban más adecuada.³³

Esta serie de planteamientos empujaba a muchos a creer que era una obligación civilizar y cristianizar a los bárbaros sin que eso excluyera la posibilidad de obtener con ello un beneficio económico, como de hecho ocurrió con el sistema de la Encomienda.

Este nada desinteresado auxilio espiritual de muchos españoles ha dado pie a numerosas y parciales explicaciones del movimiento evangelizador del siglo XVI en términos de un contubernio al que se tilda de maligno y opresivo entre las autoridades políticas y las religiosas para explotar a los naturales. No se trata, por supuesto, de una idea nueva, sino que fue sostenida casi desde el inicio de la expansión del imperio español más como una manera de atacar a España, formando lo que luego habría de llamarse *leyenda negra*, que para defender a los indios.³⁴

Según investigadores como Leticia González Arratia, los cronistas sabían bien que la evangelización se utilizaba como una excusa para la reducción de los

³¹ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, vol. 3, lib. III, cap. CXLIX, p. 343.

³² Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, p. 101.

³³ Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, cap. I, pp. 63-73.

³⁴ Juan Antonio Ortega y Medina, *Imagología del bueno y del mal salvaje*, pp. 17-18.

indios a las misiones con el fin de disponer de mano de obra en haciendas, minas, obrajes, etc., y a pesar de ello insistieron en considerarla un acto loable.³⁵ Sin embargo, una inferencia como la anterior, que parece señalar la conciencia declaradamente culpable de los personajes en cuestión, es incapaz de explicar con profundidad el sentido histórico de los factores que determinaron la conversión. Si bien es cierto que la ambición operó de manera regular como el principal móvil dentro del complejo movimiento de la conquista, esto no descarta que un alto porcentaje de los españoles, cualquiera que fuese su actitud respecto a los indios, sintiera en general profunda preocupación por ellos y viera la conversión como una necesidad para su salud espiritual destacando su capacidad para absorber el cristianismo y aptitud general para incorporarse a la civilización europea.

A decir verdad, aun las mismas órdenes mendicantes carecían de unidad en su opinión con respecto a la conquista, por lo que no puede decirse que la postura de algún fraile fuera representativa de la agrupación a la que pertenecía. Ejemplo de lo anterior fueron los franciscanos, pues aunque Juan de Zumárraga y el resto de los frailes de la orden siempre estuvieron en contra del maltrato de los indios,³⁶ en lo general aprobaban el dominio europeo sobre éstos como un modo de salvar sus almas adoptando alguna de las teorías al respecto vigentes en ese momento. De esta forma, en 1531 Martín de Valencia, Francisco de Soto y Francisco Jiménez justificaban la conquista como un castigo contra la idolatría e infidelidad de los indios, Diego de Landa (provincial de la orden y posteriormente obispo de Yucatán) la veía como la forma de liberar a los indios de la opresión de sus antiguos gobernantes, y Pedro de Azuaga creía en 1570 que con ella se castigaba una injuria contra Dios, etc.³⁷

A pesar de las aseveraciones de John L. Phelan con respecto a Gerónimo de Mendieta como creador de una tercera gran corriente teórica de dominio

³⁵ Leticia González Arratia, "El discurso de la conquista frente a los cazadores recolectores del norte de México", p. 11

³⁶ Documento # XVII, Carta colectiva de los franciscanos al emperador, 17 de noviembre de 1532, en Motolinía, *Memoriales*, p. 440; cfr. Motolinía, *Memoriales*, 1ª. pte., cap. 51, p. 190.

³⁷ Pedro Borges, "La evangelización en su contexto de conquista y colonización. Los grandes conflictos y las oposiciones de los franciscanos", pp. 50-51.

político-religioso del imperio español ultramarino,³⁸ este fraile franciscano más bien se limitó a darle una interpretación religiosa a la teoría de Sepúlveda acerca de la conversión limitando el uso de la fuerza que el otro consideraba necesaria para el efecto. Las religiones paganas tenían que ser destruidas, pero una vez derrotada la oposición, el uso de la violencia era superfluo y aun dañino porque desconcertaría a los indios contraviniendo la idea de que Dios es amor. Para desagrado de fray Bartolomé de Las Casas, la defensa que hizo Mendieta del uso moderado de la fuerza era típica de muchos otros frailes mendicantes en la Nueva España (Motolinía, por ejemplo).³⁹

2.3 El aspecto físico como argumento de dominación.

Pese a la relativa racionalidad de las discusiones arriba enunciadas, no todos los argumentos de dominación fueron siempre tan mesurados, sino que antes de comenzar a discutir sobre el derecho de los indígenas fue necesario determinar su origen y naturaleza para saber cuál era el tratamiento que se tenía que observar con ellos. Establecer si eran seres irracionales sujetos naturalmente a servidumbre u hombres racionales y libres como lo presuponían las Leyes de Burgos de 1512 y 1513⁴⁰ era una prioridad en una época en la que todavía no resultaba disparatado creer en seres híbridos entre lo humano y lo animal, como los indios con hocicos de perro que Cristóbal Colón creía habitaban algunas islas de las Antillas,⁴¹ o pueblos de gente monstruosa como los indios que tenían cráneos tan gruesos que las espadas se quebraban contra ellos, o los gigantes patagones de América Austral referidos por Gonzalo Fernández de Oviedo (1478– 1557).⁴²

Y si bien es cierto que el punto crítico en la Nueva España del siglo XVI no

³⁸John Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, pp. 15-17.

³⁹*Ibid.*, p. 21.

⁴⁰Donde se determinó que el indio no le pertenecía como objeto al encomendero, sino como vasallo al rey. Ver especialmente leyes 11, 15, 18, 20 y 24, representativas del vasallaje de los indios y la carencia de autoridad por parte del encomendero para usar de ellos a su libre arbitrio (Leyes de Burgos, en Francisco Morales Padrón, *Teoría y leyes de la conquista*, pp. 303-327).

⁴¹Cristóbal Colón, *Diario de a bordo*, 1er. viaje, 4 de nov., p.132.

⁴²Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano* (en adelante *Historia general y natural de las Indias...*), 1ª pte., lib. 5, prohemio, fol. xliiii y 2ª pte., lib. 20, cap. V, fols. xxiii v. y sigs.

era realmente si el indio era humano, sino cuál era su grado de racionalidad,⁴³ también es cierto que para muchas personas una diferencia manifiesta del cuerpo y la mente indígenas con respecto a los modelos europeos hacía dudar de la naturaleza espiritual de sus poseedores y, por consiguiente, del derecho que pudieran tener a un trato cristiano entre semejantes. Si -como se creía- las costumbres seguían la natural templanza de los cuerpos y su compostura, entonces los hombres que más parecieran animales en su composición también lo parecerían en la condición⁴⁴ y como bestias debían ser tratados, pues los individuos eran hombres más o menos imperfectos dependiendo de su semejanza con el europeo, modelo arquetípico de humanidad basado en la belleza del clasicismo grecorromano.

Esta era la razón por la que, siguiendo a San Agustín -para quien todos los cuerpos con almas racionales pertenecían al linaje humano independientemente de la forma en la que se presentaran-⁴⁵ personas como Bernardino de Sahagún e incluso individuos tan ajenos a la simpatía por los indios como Gonzalo Fernández de Oviedo concordaban en que, a pesar de sus características físicas o intelectuales, los indios también eran prójimos procedentes del tronco de Adán.⁴⁶ No obstante, el hecho de que estos argumentos fueran todavía necesarios en 1570 parece sugerir que a pesar de la antigüedad de la discusión seguía existiendo un cierto desacuerdo sobre el particular.

El jesuita José de Acosta (1540-1600), por ejemplo, autorizado por el contacto que tuvo con los indios durante su prolongada estancia en el Nuevo Mundo, defendía en la segunda mitad del siglo XVI que los indios eran descendientes de hombres salvajes como los que aun corrían en manadas por España e Italia, pero que ni con estos ancestros eran esencialmente diferentes a los europeos.⁴⁷

Por el contrario, el jurista español Juan Ortiz de Matienzo, miembro de la

⁴³ Fray Julián Garcés, “Carta a Paulo III” (1535), en René Acuña, *Fray Julián Garcés, su alegato en pro de los naturales de Nueva España*, pp. 24-28; cfr. Juan Antonio Ortega y Medina, *imagología del Bueno y del mal salvajes*, pp. 29-48.

⁴⁴ Tal era lo que sostenía el Licenciado Luis Fernández, médico natural de la villa de Carrión de los Condes en su *Historia de animales y fisiognomía* (1591), citado en Josette Riandière La Roche, “La physionomie, miroir de l’âme et du corps: A propos d’un inédit espagnol de 1591”, pp. 61-62.

⁴⁵ San Agustín, *La ciudad de Dios*, lib. XVI, cap. 8, pp. 367-368.

⁴⁶ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, prólogo, p. 20.

⁴⁷ José de Acosta, *Historia natural y moral de las indias*, lib. I, cap. XX, pp. 107-110 y cap. XXIV, p. 118.

Primera Audiencia de la Nueva España, en su *Gobierno de Perú* (1567) afirmaba que los indios habían nacido para servir y que esto se notaba en que eran fuertes y de menos entendimiento que los españoles, pues, como decía Aristóteles, los hombres cuya mejor cualidad es la fuerza corporal son esclavos por naturaleza de los mejor dotados de razón y previsión.⁴⁸

De hecho, la explicación de Aristóteles era más comprometedor de lo que Matienzo señalaba, pues el Estagirita equiparaba la prudencia o razón con el alma y la fuerza con el cuerpo en una relación donde el segundo era considerado inferior con respecto a la primera tanto como el bruto con respecto al hombre,⁴⁹ motivo más que suficiente para que personas como Bartolomé de Las Casas prefirieran destacar la delicadeza, proporción y armonía (que no la fuerza) del cuerpo indígena como receptáculo perfecto para el alma.⁵⁰ Para quienes intentaban ayudar a tener un mejor concepto de los indios pacíficos, las caras y los rostros de aquellos eran comúnmente graciosos y hermosos, lo cual era señal de la natural bondad de sus ánimas.⁵¹

2.3.1 El color del cuerpo indígena

Aunque estamos de acuerdo con John H. Elliot cuando señala que entre las características corporales del indio el color de la piel no fue el criterio más utilizado por los españoles del siglo XVI para establecer niveles de calidad entre seres humanos,⁵² en una cultura aristotélico-hipocrática el color tenía también importancia como indicio que reflejaba la condición espiritual del hombre.

La importancia del color de la piel era tan grande para enjuiciar moralmente a las personas, que el mismo Cristóbal Colón, al describir a los habitantes de las islas por él visitadas, no deja de mencionar constantemente que no se trataba de negros, pues esto hubiera reducido el valor de las nuevas tierras ante los ojos de sus contemporáneos. En una carta a Luis de Santángel con fechas del 15 de febrero y 14 de marzo de 1493 escribe:

⁴⁸ Juan Ortiz de Matienzo, en John H. Elliot, *España y su mundo*, p. 75.

⁴⁹ Aristóteles, *Política*, lib. I, cap. II, pp. 46-49.

⁵⁰ Bartolomé de las casas, *Apologética historia sumaria*, lib. II, cap. XXV, pp. 126-127.

⁵¹ *Ibid.*, p. 128.

⁵² John H. Elliot, *España y su mundo*, p. 74.

En estas islas hasta aquí no he hallado hombres monstruosos, como muchos pensaban, mas antes es toda gente de muy lindo acatamiento, ni son negros como en Guinea.⁵³

Por el contrario, en varios lugares de su diario anota que los indios que encontraba eran gente hermosa, alta y blanca. Pero como andaban desnudos al sol tenían el color de los canarios, es decir, moreno, pero ninguno era “prieto”.⁵⁴

Que en por lo menos algunos casos el color fue uno de los factores que ayudaron a concebir a los indígenas como seres nacidos para servir queda de manifiesto al leer algunos comentarios como el del cosmógrafo de Indias Juan López de Velasco, a quien le parecía que los indios tenían un color parecido al del “dulce de membrillo”. Como sabemos, esta era la manera de referirse a la tez de los moriscos⁵⁵ y, por tanto, al usarlo en los indios les daba a éstos un estatuto moral que repercutía en su condición social si consideramos que los enemigos de la fe eran vistos como criaturas bajas y necesariamente subordinadas a los cristianos viejos.

Menos sutil que el anterior, el oidor Juan Ortiz de Matienzo aseguraba que los indios, por ser melancólicos, eran temerosos y flacos y “dase a entender esta complexión por la color del rostro que todos tienen”.⁵⁶ La relación establecida con estas palabras formaba parte de una concepción de la cobardía muy extendida en el occidente medieval a partir de la teoría hipocrática de los humores según pueden atestiguar los textos de multitud de autores como Arnaud de Villanova (muerto hacia 1313), quien aseguraba que: “La bilis negra está en el espíritu animal, en el que genera temor y pusilanimidad o tristeza...”.⁵⁷ Argumento circular y sin salida, pues si los indios eran de piel oscura, eso era debido a su cobardía causada por un exceso de bilis negra; y si eran cobardes, entonces eran de piel oscura tal y como, según autoridad de Aristóteles, les ocurría a todos los

⁵³ Cristóbal Colón, “Carta de Colón a Luis de Santángel”, en *Diario de a bordo*, p.251.

⁵⁴ Cristóbal Colón, *Diario de a bordo*, pp.108, 281 y 284.

⁵⁵ Luce López-Baralt, “La estética del cuerpo entre los moriscos del siglo XVI ó de cómo la minoría perseguida pierde su rostro”, p. 335.

⁵⁶ Juan Ortiz de Matienzo, en John H. Elliot, *España y su mundo*, p. 75.

⁵⁷ Roger Bartra, *El siglo de oro de la melancolía*, p. 46; Raymond Klibansky, “La idea de melancolía y su desarrollo histórico”, p. 38.

melancólicos con humores "particularmente insanos".⁵⁸

Esta idea del color del cuerpo asociado a la moralidad de su poseedor llegó a tal extremo, que para Fernández de Oviedo los indios tenían lo blanco del ojo "algo turbio" y no claro como los españoles,⁵⁹ grave asunto si se aceptaba que los ojos eran el espejo del alma y reflejaban sus imperfecciones según se entendía - demasiado literalmente- el sentido tropológico de Mt 6.22-23:

La lámpara del cuerpo es el ojo. Si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará luminoso; pero si tu ojo está malo, todo tu cuerpo estará a oscuras. Y si la luz que hay en ti es oscuridad, ¡qué oscuridad habrá!

Con argumentos de este tipo es evidente que, a pesar de considerarlos humanos y racionales, para Fernández de Oviedo las almas de los indios resultaban sospechosamente turbias no estando depositadas en cuerpos enteramente luminosos.⁶⁰

Sin embargo, tanto Fernández de Oviedo como el capitán Bernardo Vargas Machuca (1555-1622) en su *Milicia y descripción de las Indias* (1599), tenían buen cuidado en aclarar que lo que volvía distintos a los indios no era el hecho de tener realmente una naturaleza maligna, sino su mayor proximidad al Demonio, cuya malicia era la que les quitaba la razón y los dejaba convertidos en brutos.⁶¹

Como una muestra del permanente desprecio chauvinista que suelen sentir unos pueblos con respecto a los otros, se creía que sin un rostro blanco, ni cabellos rubios, sin las elegantes ropas de la corte y hablando lenguas incomprensibles que más bien parecían gruñidos de animales y silbos de pájaros - como declaraba en 1585 el doctor Hernando Ortiz de Hinojosa, de la Universidad de México- un indio no podía tener civilización alguna.⁶² Esto nos ayudará a comprender porqué algunas personas podían decir que sólo vistiéndose como

⁵⁸ Aristóteles, citado en Raymond Klibansky, "La idea de melancolía y su desarrollo histórico", p. 46.

⁵⁹ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias...*, lib. 3º, cap. V, fol. xxv v.

⁶⁰ Lc 11 34-36: "... tu cuerpo está enteramente luminoso, no teniendo parte alguna oscura...". Sobre el sentido tropológico como parte de los cuatro sentidos de los textos y su interpretación ver James J. Murphy, *La retórica en la Edad Media*, pp. 308 y 327 y Herve Martin, *Le métier de prédicateur...*, p. 262.

⁶¹ Roger Bartra, *El salvaje artificial*, p. 70.

⁶² John H. Elliot, *España y su mundo*, p. 80.

Europeos los indios comenzaban a tener algo de hombres, o que mientras más similitudes existían entre los pueblos del Nuevo Mundo y las naciones europeas en cuanto a su grado de urbanización, uso de ropas y códigos legales, tanto más hombres eran sus habitantes. Pero una cosa era ser hombre en un sitio conquistado hacía mucho tiempo por el cristianismo como Europa, y otra muy distinta llegar a serlo en un lugar dominado por el Diablo durante tantos milenios.

2.4 Bajo el signo de la estrella Esper

Entre los autores y textos que podemos utilizar para rastrear las ideas que existieron en torno a la figura del Diablo en la Nueva España, fray Toribio de Benavente (Motolinía) y sus *Memoriales* son de importancia básica para nosotros, pues, por su cercanía al momento de la conquista espiritual, nos permiten atestiguar las primeras impresiones de los españoles al respecto de la adoración de dioses prehispánicos dentro del mundo indígena.

Aunque del documento original de Motolinía (escrito posiblemente entre 1533/35 y 1542)⁶³ ya no volvió a saberse nada después de su utilización por Juan de Torquemada en su *Monarquía Indiana* y haber sido volcado en dos copias fragmentarias que son el *libro de Oro y tesoro índico* y la *Historia de los Indios*, una gran parte de su contenido fue parafraseado y comentado por diversos autores como Gerónimo de Mendieta, Torquemada y el licenciado Alonso de Zorita (c. 1512 -1585?). Y es precisamente Alonso de Zorita en su *Relación de la Nueva España* quien nos dice -retomando uno de los pasajes que no han llegado a nosotros a través de las copias del manuscrito- que es Motolinía quien menciona en su obra perdida, tras dar la colocación geográfica de la Nueva España, que esta tierra debería llamarse Nueva Esperia porque sobre ella aparecía y reinaba la estrella Esper, de donde España tomaba nombre en otro tiempo cuando se llamaba Hesperia.

Lo interesante del asunto es que, como apuntaba Motolinía, la estrella Esper o Hesper era la estrella vespertina (Venus) a la que también se llamaba Lucifer. Por tanto, casi como casual e inocentemente, con esta frase colocaba la

⁶³ Para la fecha inicial ver Edmundo O'Gorman en Motolinía, *Memoriales*, p. XLVI y también *Ibid.*, pp. 64-65 n. En cuanto a la fecha terminal consúltese al mismo Motolinía, *Memoriales*, 2ª. pte., cap. 28, p. 387.

Nueva España bajo el signo y dominio de Satanás mientras aseguraba que si España alguna vez también lo estuvo durante su gentilidad, había dejado de estarlo después de la implantación del cristianismo en ella.⁶⁴

Sosteniendo una idea semejante, para José de Acosta (1540-1600) cuando la predicación del Evangelio conquistó “la mejor y más noble parte del mundo”, que para él era Europa, el Demonio se había retirado a continuar tiranizando las regiones más alejadas y bárbaras de la tierra.⁶⁵

Así pues, para la mayoría de los conquistadores, América era un reducto del Demonio y por todos lados podía percibirse su influencia sobre los pueblos. No importaba si la ausencia relativa de elementos religiosos externos había hecho suponer en algún momento al almirante Cristóbal Colón que los habitantes de las islas rápidamente se podrían volver cristianos,⁶⁶ para la siguiente generación de exploradores la ostentación y magnificencia de las prácticas religiosas de tierra firme no dejaba lugar a dudas acerca de lo arraigada que se encontraba la idolatría y lo difícil que iba a ser su eliminación.

Como nos informa Bernal Díaz del Castillo (¿1492-1585?) en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (concluida en 1568), si algo abundaba en los pueblos de la costa y del altiplano central al momento de la llegada de Cortés eso eran los templos y los ídolos como expresión visible de un sistema religioso fuerte y sólidamente estructurado.

... así traían en esta tierra de la Nueva España sus casas de ídolos llenas de demonios y diabólicas figuras, y además de estos cues tenía cada indio e india dos altares, el uno junto donde dormía y el otro a la puerta de su casa, y en ellos muchas arquillas de madera y otras que llaman petacas llenas de ídolos, unos chicos y otros grandes...

... tenían en cada provincia sus ídolos, y los de una provincia o ciudad no aprovechaban a los otros, y así tenían infinitos ídolos, y a todos sacrificaban.⁶⁷

⁶⁴ Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España*, I pte., cap. 19, 124 v.-125, p. 268; también IV pte., cap. 8, 520 v., p. 691. Gonzalo Fernández de Oviedo negaba que el nombre de aquel país derivara de la estrella, sino mas bien de Espero, su duodécimo rey, allá por el 1658 a.C. (Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias...*, 1ª. pte., lib. 2, cap. II, fols. Iv-v). Evidentemente se trata de un mito fundador.

⁶⁵ José de Acosta, *Historia natural y moral de las indias*, lib. V, cap. 1, p. 300.

⁶⁶ Cristóbal Colón, *Diario de a bordo*, 1er. viaje, 11 y 16 de octubre, pp. 107-115.

⁶⁷ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. CCVIII, p. 177.

De acuerdo con ello, según una muy generalizada opinión, presente en múltiples autores del siglo XVI (como Hernán Cortés, José de Acosta y Bernal Díaz, por ejemplo), el agravio que cometían los indios contra Dios negándole la alabanza y gloria que merecía por la creación era enorme, pues los indios no sólo se prosternaban ante artefactos insensibles y sin voluntad sujetándose a cosas más bajas que ellos mismos -algo que ya por sí era denigrante dada la naturaleza racional y espiritual de los seres humanos- sino ante verdaderos demonios tal y como aseguraban múltiples pasajes de la Biblia:

¿Qué digo, pues? ¿Que lo inmolado a los ídolos es algo? O ¿que los ídolos son algo? Pero si lo que inmolan los gentiles, ¡lo inmolan a los demonios y no a Dios! Y yo no quiero que entréis en comunión con los demonios.⁶⁸

No se necesitaba mucha perspicacia para darse cuenta: la fealdad de los ídolos no disimulaba en absoluto su relación con el Maligno de acuerdo con los estereotipos religiosos europeos, y así era costumbre creer que el Diablo se aparecía para ser adorado en formas mal agestadas como reflejo de su disformidad espiritual, tal y como nos informa José de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* (1588).⁶⁹ Siguiendo una idea semejante, Mendieta sostenía en su *Historia eclesiástica indiana* (1596) que si los indios, que eran tan consumados artistas y sabían retratar la naturaleza en forma perfecta, pintaban feas las figuras de sus dioses, era porque Dios permitía que la fealdad de los cuerpos con los que se presentaban coincidiera con la fealdad de sus pecados.⁷⁰ De esta suerte tenemos a los soldados de Cortés derrocando y lanzando gradas abajo lo que ellos consideraban representaciones de demonios debido a su repulsiva apariencia considerada desde la estética predominante en Europa.⁷¹ Imágenes que les causaban el horror más vivo a pesar de su maravillosa novedad.

⁶⁸ 1Cor 10.20-21, también Dt 32.17 y Sal 106.37. Cfr. José de Acosta, *Historia natural y moral de las indias*, lib. V, cap. I, p. 301.

⁶⁹ José de Acosta, *Historia natural y moral de las indias*, lib. V, cap. IX, p. 316.

⁷⁰ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. IV, cap. XII, p. 66.

⁷¹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. LI, p. 88; cfr. Hernán Cortés, Segunda carta relación, en *Cartas de relación*, p. 88.

Tan evidente era para ellos el atrevimiento del Demonio al hacerse adorar de aquella forma, que muchos no pudieron resistir la necesidad de delatarlo esforzándose en convencer a los indios de no creer "en los ídolos que de antes creían, que eran malos y no eran dioses, ni más les sacrificasen".⁷² El mismo Cortés, después de contemplar los templos y altares de los ídolos en Tenochtitlan, no dudó en criticar la ceguera de los indios:

Yo les hice entender con las lenguas cuán engañados estaban en tener su esperanza en aquellos ídolos, que eran hechos con sus manos, de cosas no limpias, y que habían de saber que había un solo Dios, universal Señor de todos...⁷³

O como dice Bernal Díaz del Castillo:

Y nuestro capitán dijo a Montezuma, con nuestra lengua, como medio riendo: "Señor Montezuma: no se yo como un tan gran señor y sabio varón como vuestra merced es, no haya colegido en su pensamiento cómo no son estos vuestros ídolos dioses, sino cosas malas, que se llaman diablos..."⁷⁴

Las coincidencias que los españoles creían ver a cada paso entre los elementos religiosos indígenas y las concepciones escatológicas del cristianismo no hacían sino confirmar una y otra vez el temor de encontrarse delante de una adoración diabólica. Comenta Díaz del Castillo acerca de uno de los templos de Quetzalcóatl:

... y un poco apartado del gran *cu* [Templo Mayor] estaba otra torrecilla que también era casa de ídolos o puro infierno, porque tenía la boca de la una puerta una muy espantable boca de las que pintan que dicen que están en los infiernos con la boca abierta y grandes colmillos para tragar las ánimas; y así mismo estaban unos bultos de diablos y cuerpos de sierpes junto a la puerta...⁷⁵

La referencia cristiana a dicha boca indudablemente se refiere a las fauces humeantes del Leviatán que durante siglos sirvió para figurar la entrada del

⁷² Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, pp. 59 y 87.

⁷³ Hernán Cortés, 2ª carta relación, en *Cartas de relación*, p. 87-88.

⁷⁴ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. XCII, p. 174.

⁷⁵ *Íbid.*, cap. XCII, p. 177; cfr. otras descripciones en Motolinía, *Memoriales*, 1ª pte., cap. 13, p. 37 y Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*, lib. 2º, cap. IX, p. 132.

infierno en la pintura medieval como continuación de la diosa egipcia con cabeza de cocodrilo llamada Ammit, la cual devoraba la sede del principio vital del ser humano -el corazón- de quienes no podían superar la prueba del pesaje de las almas (Fig. 8), y que se constituía por ello en un principio de destrucción definitiva.⁷⁶ Por su parte, el mascarón-portada de los templos y monumentos prehispánicos era una alusión a la catábasis, representada por las fauces de un monstruo de la tierra que era -en un sentido amplio- la personificación del sitio de enterramiento, que engullía los cuerpos de los muertos (por ejemplo en el edificio principal de Chicanná, la estructura 22 de Copán y los templos de Hochob y Malinalco) (Fig. 9).⁷⁷



Fig. 8 Boca del infierno representada como Leviatán de color azul verdoso en la capilla de Santa María Xoxoteco, Hidalgo (S. XVI).



Fig. 9 Mascarón-portada en la estructura II de Chicanná, Campeche (700-900 d.C.). La portada consiste en las fauces abiertas del dios de la Montaña. Sobre la puerta pueden verse los ojos de la divinidad.

Por supuesto, la similitud entre las representaciones europeas e indígenas no tiene en realidad nada de extraordinario ni misterioso si consideramos que responde al mismo tipo de humanos miedos y obedece a costumbres mortuorias derivadas de circunstancias físicas y sociales parecidas. Pero una vez que vamos más allá de los puntos de concordancia materiales más básicos el parecido desaparece. Aunque semejantes en cuanto que ambos monstruos representaban

⁷⁶ Acerca de Ammit ver Luther Link, *El Diablo*, p. 90 y *Diccionario de Arqueología Egipcia*, p. 14. No es raro pues que el concepto cristiano de la boca del infierno surja en el ámbito egipcio.

⁷⁷ Mary Ellen Miller, *El arte de Mesoamérica: de los olmecas a los aztecas*, México, Ed. Diana, 1988, p. 148; Esther Pasztory, "El arte", p. 475.

la entrada al más allá bajo tierra que se abría para franquear el paso a los viajeros, también tenían profundas diferencias axiológicas pues –a diferencia del cristianismo- en el mundo prehispánico dicho descenso no implicaba castigo alguno como resultado de una orientación conductual determinada durante la vida.

Ignorantes de las creencias indígenas y convencidos de la existencia de una única realidad religiosa compartida por todos los pueblos, los europeos creían que las representaciones del imaginario religioso mesoamericano coincidían con las del suyo, de tal manera que la única diferencia estribaba en el error indígena de no reconocer los engaños del Diablo y haber invertido el valor de las mismas aceptando como positivas y santas las mayores pruebas de una segura perdición. Convencidos de la universalidad de su pensamiento religioso, no podían entender que los "bultos de diablos y cuerpos de sierpes" y la misma forma de la puerta del templo no significaban lo mismo para ellos que para los indios. De esta manera, en los españoles de los primeros años de la conquista, al igual que en todos los pueblos antes y después de ellos, la obediencia a un prejuicio generalizado había triunfado sobre la exactitud de la mirada, y su testimonio no nos informa ya de lo que vieron en realidad, sino de lo que, en su tiempo, se creía natural ver.⁷⁸

El horror que las imágenes de los ídolos despertaron en los españoles como parte de una estética incomprensible, pero susceptible de interpretación, se ve reflejada en las imágenes difundidas por los cristianos durante el siglo XVI. En ellas, la idea misma de que se estaba tratando con demonios hizo que se les representara con los atributos que éstos tenían dentro del arte europeo ignorando las formas reales de la escultura y pintura indígenas. Para una sociedad en la que la realidad espiritual era más real que la física, la forma externa contaba menos que la esencia que podía detectarse detrás de ella.

Un caso extremo, pero no único, de esta actitud, lo tenemos en los grabados de Théodore de Bry (1528-1598), quien, a miles de kilómetros de distancia, y basándose exclusivamente en la información de los exploradores de Indias, concebía dioses prehispánicos astados, policéfalos o gastrocéfalos, con pies hendidos o terminados en garras de ave, con alas membranosas y largo rabo de animal, que no eran sino demonios copiados más o menos fielmente de

⁷⁸ Marc Bloch, *Introducción a la historia*, p. 85.

grabados y pinturas medievales. Para comprobarlo no hace falta más que notar cómo el cetro con el que de Bry les adorna no es otra cosa que la pavorosa rebañadera, un instrumento utilizado en la tortura durante los procesos judiciales de la Edad Media y arma favorita del Diablo en las miniaturas medievales debido a su papel como carcelero del infierno (Fig. 10).



Fig. 10 Demonio gastrocéfalo con rebañadera representado como dios prehispánico.

De la misma forma, cuando las primeras órdenes mendicantes llegaron a la Nueva España insistieron siempre en el carácter diabólico de los ídolos retratándolos físicamente como demonios de la tradición cristiana como una manera de probar que, sin saberlo, los pueblos indígenas se encontraban bajo el dominio del Demonio. Esto podemos verlo, por ejemplo, en el dibujo del templo mayor de Tenochtitlan que acompañaba la *Historia general de las Cosas de la Nueva España* (terminada en 1582) de fray Bernardino de Sahagún (1499/1500-1590),⁷⁹ donde los dioses *Tlaloc* y *Huitzilopochtli* aparecen como seres grotescos e hirsutos cuya aparente comicidad subraya más que diluye su ferocidad y locura bestial (Fig. 11).

Un método distinto, pero también muy usual, para presentar a los dioses paganos como demonios consistió en hacer uso de los atributos (y a veces de las figuras enteras) que estos tenían realmente en sus panteones respectivos para

⁷⁹ Ángel María Garibay, en Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, pp. 6 y 12-13.

usarlos dentro de un contexto cristiano en donde resultarían negativos. Ejemplares dentro de dicha estrategia son uno de los grabados de la *Descripción de la Ciudad y provincia de Tlaxcala* (1592-94), de Diego Muñoz Camargo, en donde un puñado de demonios alados y con máscaras o pintura facial de divinidades mesoamericanas cae desde lo alto vencido por el poder de la cruz (Fig. 12), y la figura de *Tlaloc* como demonio según la pintura del muro izquierdo de la capilla abierta de *Actopan* si aceptamos la identificación hecha en este sentido por Anel Hernández Sotelo.⁸⁰

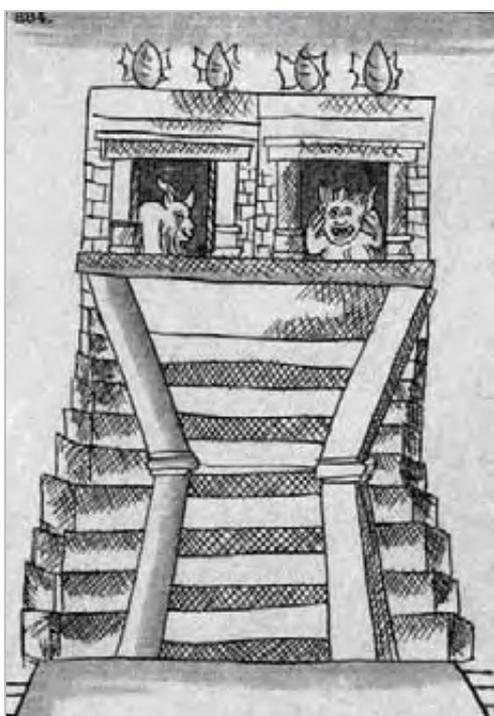


Fig. 11 *Códice Florentino*. Templo Mayor con Tlaloc y Huitzilopochtli presentados como demonios hirsutos (detalle).



Fig. 12 Demonios con pintura facial y ornamentos de dioses prehispánicos caen debido al poder de la cruz. Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*.

Por supuesto, se trata de ídolos demasiado didácticos desde la perspectiva de sus enemigos como para que hoy día no percibiéramos su verdadero origen, pero lo cierto es que a partir de los documentos indianos de la época, en donde todo el tiempo los ídolos son calificados de demonios, debe haber sido bastante tentador para los artistas no recurrir al estereotipo europeo de estos últimos en

⁸⁰ Anel Hernández Sotelo, “Representaciones sociales del diablo en el imaginario colectivo de teólogos y filósofos leídos, s/p.

lugar de fatigarse reconstruyendo imágenes a partir de las descripciones contenidas en los textos. Sobre todo si estas imágenes no le decían nada a las mentes europeas.

Claro está, esto no ocurría solamente en el arte conventual, sino que, con la misma finalidad (y a pesar de la experiencia de las estatuas huecas a través de las cuales los sacerdotes indígenas fingían la voz de los dioses -en Cozumel, por ejemplo-)⁸¹, algunos europeos como José de Acosta pretendían que los ídolos prehispánicos realmente eran demonios vivientes que hablaban a los indios con voces semejantes a chillidos o silbos de serpiente.⁸² En otras ocasiones se consideraba que los demonios no habitaban las esculturas, pero que sí hablaban a través suyo y se les aparecían a los indios con la forma y material con los que eran representados en su imaginario para comunicarse con ellos. Célebre es la historia del agustino fray Antonio de Roa, quien en el pueblo de *Molango* hizo hablar a un ídolo delante de los indios y, antes de destruirlo, le hizo confesar con voz triste que no era un dios, sino la criatura más vil y miserable de la naturaleza.⁸³ Algo similar ocurriría también con un indio de *Tehuacan* que intentó asesinar a fray Juan de San Francisco empujado por las órdenes de un ídolo de piedra que se le apareció en el monte⁸⁴ (caso, este último, del cual hablaremos con mayor profundidad un poco más adelante).

Por otro lado, si la presencia de ídolos dentro de un pueblo era la más clara señal de adoración demoníaca, no es menos cierto que su ausencia no amilanaba tampoco a los frailes para suponer una relación de los indios con el Diablo. En una suerte de consigna fundada sobre la asimilación del otro como distinto y -por ende- ajeno a la espiritualidad y moral deseables, la reacción de muchos europeos fue la de presuponer en los indios un ejercicio gozoso y perverso de sus habilidades, especialmente cuando esto era percibido como una lucha en contra de la implantación del cristianismo. El agustino fray Guillermo de Santa María, por ejemplo, después de comentar que los chichimecas no eran muy dados a la

⁸¹ Andrés de Tapia, *Relación sobre la Conquista de México*, p. 555; Francisco López de Gómara, *La conquista de México*, p.68; Diego Valadés, *Retórica cristiana*, 4ª pte., caps. VII y IX, pp. 393 y 399. Para datos sobre otro ídolo hueco conectado con un tubo de resonancia desde otra habitación ver Tzvetan Todorov, *El problema del otro*, p. 49.

⁸² José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, lib. V, cap. XII, p. 323.

⁸³ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín...*, lib. 1º, cap. XXII, p. 90.

⁸⁴ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. V, 1ª pte., cap. XXXVIII, p. 373.

religión, puesto que no se les había encontrado ningún ídolo que adoraran, ni altar, ni sacrificio alguno, no duda en afirmar hacia 1575 que las armas que usaban eran un artilugio del Diablo, debido a la extraordinaria puntería que tenían con ellas, y que sus asesinatos eran un modo de crueldad...

...que el diablo o sus malas costumbres les ha mostrado para que no tengan horror en la muerte de los hombres, sino que los maten con placer y pasatiempo, como quien mata una liebre o venado.⁸⁵

En este último caso la figura del Demonio no se percibía con los ojos, pero asomaba su invisible cola en los actos censurados por el cristianismo.

Como puede verse, la serie de argumentaciones que utilizaban los cristianos al conceputar a los dioses prehispánicos no careció de importancia en el proceso de conquista y evangelización, pues sin importar que por un lado los frailes de San Francisco llamaran a los indios *tlateotocanime* para designarlos como idólatras adoradores de simples objetos hechos con sus propias manos,⁸⁶ un instante después, dentro del mismo discurso, estos objetos eran ya vistos como falsos dioses originados en la divinización de antiguos gobernantes muertos o como verdaderos retratos de espíritus infernales. Una cosa, sin embargo, no se ponía en duda: independientemente del procedimiento al que recurriera para lograr su cometido, los falsos dioses eran "pura mentira e invención del autor y padre de toda mentira que es el diablo",⁸⁷ el cual, en su soberbia interminable, no cesaba de imitar defectuosa y grotescamente la obra de Dios buscando desbancarlo en la adoración de la gente.

2.4.1 La Iglesia del Diablo

Debido a la fama que desde la antigüedad tenían los simios como imitadores de lo que ven, ya desde el siglo XIII San Buenaventura (1221-1274)

⁸⁵ Guillermo de Santa María, *Guerra de los chichimecas*, p. 192.

⁸⁶ "... siguen dioses que son cosas, los gentiles, que viven divinizando a los diablos" (Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana, con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España* (en adelante *Coloquios y doctrina cristiana...*), § 80-81, p. 105 y n. 13 del mismo texto).

⁸⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, apéndice al lib. 1º, confutación, § B, p.58.

había llamado al Diablo “mona de las obras de Dios”, generalizando entre los teólogos la idea de que éste reproducía los sacramentos de la Iglesia pretendiendo construir en torno suyo un culto paralelo al que los cristianos tributaban a la divinidad (Fig. 13).⁸⁸



Fig. 13 La *Simia Dei*, mona de Dios, en el arranque de un arco de la capilla abierta del convento de Tlalmanalco (OFM), siglo XVI. Atada por la cuerda de un domador simboliza el control del ser humano para no sucumbir al pecado.

Empapado de esta creencia de la imitación sostenida por su hermano de hábito, en la Nueva España Mendieta sostenía que:

...parece haber tomado el maldito demonio oficio de mona procurando que su babilónica e infernal Iglesia o congregación de idólatras y engañados hombres, en los ritos de su idolatría y adoración diabólica remedase (en cuanto ser pudiese) el orden que para reconocer a su Dios y reverenciar a sus santos tiene en costumbre la Iglesia católica.⁸⁹

En la mente de los conquistadores, especialmente de los frailes, aprovechándose de la ignorancia de los indios con respecto a la verdadera fe, el

⁸⁸ Pilar Gonzalbo, “Fernando Cervantes: The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain”, p. 858; cfr. nota 3 en Gustavo Curiel, “Escatología y psicomaquia en el programa ornamental de la capilla abierta de Tlalmanalco, México”, p. 94.

⁸⁹ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. II, cap. XIV, p. 210.

Diablo había implantado su imperio en el Nuevo Mundo con la creación de una antiiglesia que imitaba las prácticas del catolicismo para obtener a través del engaño una adoración que no podía conseguir de otra manera. La imitación iba a tal grado –creían Durán y José de Acosta- que entre los indios hubo una estructura eclesiástica similar a la católica con acólitos, sacerdotes de diferentes tipos y aun una especie de sumos pontífices a los que los indios llamaban *papas*.⁹⁰

Por supuesto, si estos últimos eran papas infernales, debían ser distintos del obispo de Roma y delatar en sus personas la filiación demoníaca caracterizada por la fealdad, la oscuridad, la suciedad y el mal olor; ingredientes todos que aparecen en la descripción que de ellos hace Bernal Díaz del Castillo:

El hábito que traían aquellos *papas* eran unas mantas prietas a manera de sotanas y lobs, largas hasta los pies, y unos como cepillos que querían parecer a los que traen los canónigos, y otros cepillos traían más chicos, como los que traen los dominicos; y traían el cabello muy largo hasta la cinta, y aun algunos hasta los pies, llenos de sangre pegada y muy enretrados, que no se podían esparcir; y las orejas hechas pedazos, sacrificados de ellas, y hedían como azufre, y tenían otro muy mal olor, como de carne muerta...⁹¹

Aunque en lo general esta impresionante descripción es confirmada por múltiples autores,⁹² la imaginación de Díaz del Castillo es todavía más pasmosa que la descripción misma, pues le bastaba suponer que estos sacerdotes eran servidores del Diablo para creer percibir (o al menos pretender haber percibido) en ellos el hedor del azufre asociado tradicionalmente a este personaje como habitante de las bocas de los volcanes.

A pesar de todas estas ocurrencias, de acuerdo con el dominico fray Diego Durán en su *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*, *papa* no era una palabra que los indígenas utilizaran realmente para denominar a los sacerdotes de los ídolos, sino a las cabelleras tiznadas y enmarañadas que

⁹⁰ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tratado 2º, cap. II, pp. 32-35; José de Acosta, *Historia natural y moral de las indias*, lib. V, cap. XIV, p. 327.

⁹¹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. LII, p. 88.

⁹² Verbigracia Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, lib. 1º, cap. XVII, p. 161.

algunos de ellos solían llevar como crines de caballo casi hasta la cintura,⁹³ pero – completaba Motolinía- al resultarles útil por la asociación que fácilmente podía establecerse entre ella y la palabra que designaba al obispo de Roma los españoles optaron por utilizarla para nombrar a los sacerdotes (Fig. 14).⁹⁴ Por supuesto, ninguno de los autores referidos ignoraba que en *nahuatl* este término no significaba lo mismo que en castellano y que, por lo tanto, no se trataba de una diabólica imitación de la jerarquía católica; pero si les servía para justificar la destrucción del orden religioso indígena en aras de la conversión, no importaba mucho que no fuera así.



Fig. 14 “Papas” embijados de negro y con su típica cabellera revuelta realizando un sacrificio humano.

Al pretender remedar a la Iglesia Católica, la iglesia infernal tenía incluso ritos que en cierta manera concordaban o tenían semejanza con los sacramentos, sólo que estos execramentos –como los llamaba fray Andrés de Olmos- en lugar de eliminar el pecado lo hacían aparecer y ensuciaban y ennegrecían con él a todo aquel que los estimara debido a que estaban manufacturados a la inversa de los sacramentos verdaderos.⁹⁵ Para la mentalidad cristiana de Olmos, los limpios y sanos atributos materiales, formales e intencionales del sacramento eran tergiversados en los execramentos con el uso de sustancias sucias, actos y

⁹³ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tomo II, cap. V, p. 60.

⁹⁴ Motolinía, *Memoriales*, 1ª. pte., cap. 20, p. 67.

⁹⁵ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, cap. III, fol. 398r., p. 35.

palabras que resultaban peligrosos o difíciles de entender para los participantes, y finalidades siempre malvadas que forzosamente perjudicaban sus almas.⁹⁶

Compartiendo ideas similares al respecto, diversos autores se preocuparon por enumerar y explicar execraciones utilizados por el Diablo en las religiones antiguas de la Nueva España. De esta manera, según Diego Durán, la confesión por excelencia de la fe, la eucaristía, era imitada sustituyendo el consumo del cuerpo de Cristo depositado en la hostia consagrada, a través de la ingestión de pedazos de ídolos hechos con masa de una semilla llamada tzoalli en representación del cuerpo del Demonio; o bien, en su manifestación más aberrante -siempre desde la perspectiva del cristianismo del siglo XVI- consistía en el consumo de carne humana durante los sacrificios rituales.⁹⁷ Por su parte, el execracion del bautismo, aunque parecido al bautismo cristiano en el uso de lavatorios o aspersiones de agua (y a veces también de pulque) destilaba para Gerónimo de Mendieta una cierta esencia demoniaca debido a las oraciones con las que las parteras lo acompañaban haciéndole tomar un cariz de hechicería.⁹⁸ En lo que al sacramento del matrimonio se refiere, aunque aun las fuentes más confiables son a veces muy contradictorias al respecto, algunos autores como Diego Muñoz Camargo y Diego de Landa no dudaban en afirmar que si bien en su antigüedad los indios tenían una sola mujer, el Diablo los había empujado luego a tener todas las que pudieran mantener, facilitando, además, los repudios entre ellos, lo cual es contrario a las enseñanzas del catolicismo.⁹⁹ Finalmente, el execracion de la penitencia que el Demonio imponía a los indios era doblemente perverso, pues, por un lado, según Mendieta, no tenía como finalidad cultivar sus virtudes, sino hacerlos sufrir con el rigor del acto,¹⁰⁰ y, por el otro, de acuerdo con Durán, los penitentes no los practicaban sino para pasar por virtuosos y vanagloriarse delante de los demás.¹⁰¹

⁹⁶ Ídem., cap. 3, fols. 397r.-398r., pp. 33-35 y 37.

⁹⁷ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tratado 2º, cap. III, p. 44 y cap. V, p. 68; cfr. José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, cap. XXIV, pp. 349-350.

⁹⁸ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. II, cap. XIX, p. 223. Para las fórmulas de estos "hechizos" ver Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. VI, cap. XXII, pp. 385-386.

⁹⁹ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, lib. 1º, cap. XVI, p. 156. Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 121.

¹⁰⁰ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. II, cap. XVII, p. 217.

¹⁰¹ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tratado 2º, cap. V, p. 65.

No contento con parodiar los sacramentos, el Demonio incluso se entregaba a la imitación de accesorios formales como los monasterios masculinos y femeninos, las coronas de pelo entre los sacerdotes, la existencia de "monacillos", el uso de disciplinas, cilicios y reliquias, etc.,¹⁰² así como a la copia de conceptos católicos fundamentales como el de la virgen María y el de la Trinidad, remedados respectivamente por la diosa totonaca de los cielos, mujer del sol,¹⁰³ y con el triple nombre de *Xipe Totec Tlatlahquitezcatl*, bajo el cual se pretendía la existencia de un solo dios.¹⁰⁴

Los diez mandamientos tampoco se salvaban de la imitación, pues los sacerdotes de los ídolos predicaban constantemente:

- 1) Que temiesen y honrasen a sus dioses
- 2) No tomar a sus dioses en la boca en ninguna materia ni plática
- 3) Santificar las fiestas
- 4) Honrar a los padres y a las madres
- 5) Evitar la fornicación
- 6) No robar
- 7) No levantar falso testimonio¹⁰⁵

Pero evidentemente esto de nada les servía a los indios, pues lo hacían fuera de la fe cristiana, única en la que podía haber salvación.

Sin embargo, como toda obra del Demonio, fuera de la voluntaria desviación en los contenidos, su imitación de la Iglesia católica tenía pequeños defectos que escapaban a la intencionalidad de su autor y que delataban su propia imperfección e ineptitud, o por lo menos así querían creerlo quienes lo consignaron, deseosos de hallar motivos para vituperar las creaciones del Diablo. Nunca pudo, por ejemplo, hacerse adorar de rodillas por los indios como Dios,

¹⁰² Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tratado 2º, cap. II, pp. 32-33; cap. III, p. 52; cap. VIII, p. 96 y cap. XII, p. 129.

¹⁰³ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. II, cap. IX, pp. 198-199.

¹⁰⁴ Los nombres 1.-*Xipe* 2.-*Totec* y 3.-*Tlatlahquitezcatl* significan, según versión de Durán 1.-*Señor espantoso y terrible que pone temor*, 2.-*Hombre desollado y mal tratado* y 3.-*Espejo de resplandor encendido* (Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tratado 2º, cap. IX, p. 103).

¹⁰⁵ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tratado 2º, cap. III, p. 45.

sino que aquellos permanecían en sus templos siempre en cuclillas.¹⁰⁶ La idea de la imperfección de Satanás y sus mediocres obras no era, por supuesto, un producto particular de la evangelización en el Nuevo Mundo, sino que dio pie durante toda la Edad Media a innumerables creencias sobrenaturales en toda Europa, como aquellas que aseguraban que a los puentes hechos por el Diablo siempre les faltaba una piedra o que a las figuras monstruosas que adoptaba, como la Banshee demonizada de las islas británicas, les faltaba una fosa nasal.¹⁰⁷ En parte debido a ello, llegado el momento de describir sus apariciones los indios no dudaron en retomar esta tradición y afirmaban, como relata Diego Muñoz Camargo, que en la antigüedad el Diablo solía presentárseles en cuerpos fantásticos sin sombra, sin *chocouelas* (hoyuelos) en las coyunturas, sin cejas, sin pestañas, con los ojos redondos y sin niñas o niñetas (pupilas ¿e iris?) o bien sin el blanco de los ojos.¹⁰⁸ Eso cuando no eran otros apéndices más notorios los faltantes, como el supuesto hechicero que -según José de Acosta- advirtió a Moctezuma acerca del inminente fin de su imperio, el cual carecía de dedos pulgares de pies y manos.¹⁰⁹ Carencias que no dejaban de ser sospechosas con respecto a su identidad.

No obstante la relación planteada por los españoles entre las religiones americanas y el culto al Demonio, no hay en sus discursos un planteamiento que afirmara el conocimiento consciente de los indios con respecto a la naturaleza diabólica de sus divinidades,¹¹⁰ y sí, en cambio, una constante insistencia en el hecho de que se trataba de pueblos engañados por el enemigo del género humano con amplias posibilidades de redención a través de la asimilación de la fe católica. La primitiva adoración al Diablo no era una falta intencional que debiera ser punida, pero sí un error -y así se le manejó normalmente- que debía corregirse en prevención de un daño mayor, como se deja ver en *El libro de los coloquios*:

¹⁰⁶ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. II, cap. XI, p. 204.

¹⁰⁷ Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de los símbolos*, p. 310 y Katharine Briggs, *Diccionario de las hadas*, p. 31.

¹⁰⁸ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, lib. 1, cap. XVIII, pp. 166-167.

¹⁰⁹ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, lib. 7º, cap. XXIII, p. 465.

¹¹⁰ Por el contrario, quienes se ocuparon del particular claramente señalaron que los indios no sabían que sus dioses eran demonios (Francisco López de Gómara, *La conquista de México*, p. 469).

Porque nunca habíais escuchado
la reverenciada palabra de Dios, ni teníais el libro divino,
la palabra divina.
Nunca vino a llegar a vosotros
su reverenciado aliento, palabra,
del dueño del cielo, dueño de la tierra.
[...]
Por esto no son muy grandes vuestras culpas.
Pero ahora, si no
queréis escuchar,
el reverenciado aliento, la palabra de Dios
(él es en verdad quien a vosotros la entrega)
mucho es lo que peligraréis.
Y Dios que ha comenzado
vuestra ruina,
la llevará a término...¹¹¹

2.4.2 La cruz por todas partes

Hoy día existen varias teorías que se ocupan del trasfondo histórico social de los relatos sobre apariciones de seres sobrenaturales en busca de las razones por las cuales éstos han sido referidos de tal o cual manera en el transcurso del tiempo. Ejemplos de ellas son aquella que hace una división de las apariciones sobrenaturales masculinas y femeninas en función de su presencia en ámbitos sociales y productivos sexualmente diferenciados,¹¹² y las que reducen las creencias en lo sobrenatural a sus elementos básicos en busca de un significado trascendente común a todas las culturas.¹¹³ Sin embargo, para nuestra interpretación personal nosotros recurriremos a una visión histórico-cultural del fenómeno. Con ello queremos decir que no concebimos los contenidos de las narraciones sobrenaturales como reflejos mecánicos de patrones rígidos de la conducta político-económica de los seres humanos de un momento concreto, ni como epifenómenos de realidades que estén por encima del desarrollo histórico de las sociedades, sino como objetos culturales que forman parte de un sistema de signos producido a lo largo del tiempo por la concepción subjetiva que los seres

¹¹¹ Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana...*, cap. IX, § B, líneas 1123-1148, p. 159-161.

¹¹² Cfr. Jorge Uzeta, *El diablo y la santa*, pp. 32 y 64-65.

¹¹³ Umberto Eco, "La sobreinterpretación de textos", pp. 45-46 y Umberto Eco, *La estructura ausente*, pp. 397-414.

humanos tienen con respecto a su entorno natural y social en función de la experiencia cotidiana.

De esta forma, en contraste con las complicadas explicaciones necesarias en los modelos arriba dados -con el cúmulo de salvedades que a cada paso suele requerir el primero para conciliar el supuesto general con los casos particulares, y la sospechosa simplicidad de las interpretaciones metafísicas del segundo- parece claro que para los escritores de mediados del siglo XVI en la Nueva España las esferas de acción de los seres sobrenaturales correspondían más bien a un sencillo contraste entre el orden y seguridad de la vida en policía, propia de los seres humanos bendecidos por Dios, y el caos de los espacios deshabitados e inseguros, donde rondan las fieras salvajes. Esta separación funcionaría en el mismo sentido sacralizador del espacio (retomado por el cristianismo) de cuando el tabernáculo de Dios se encontraba confortablemente instalado con los hombres a un lado del campamento como vemos en Ex 25.8, mientras que el espíritu maligno llamado Azazel, y la siniestra Lilith habitaban el desierto y las poblaciones abandonadas lejos de la compañía humana.¹¹⁴

En occidente, como en el resto del mundo, el ordenamiento discursivo del espacio se constituyó no sólo sobre elementos de algo “real concreto” que es el entorno geográfico y las características del hábitat, sino sobre un eje de cualidad moral. Para la gente de las ciudades estado griegas (*poleis*), por ejemplo, lo humano estaba expresado en las ciudades, los campos cultivados y todas las obras y realizaciones del griego sedentario. Más allá de los campos cultivados empezaba un mundo diferente que era la tierra de nadie. Para los habitantes de la hélade existía una degradación de la calidad de lo humano a medida que uno se alejaba de Grecia considerada como centro del mundo habitado. Más allá de lo griego, como más allá de los últimos campos, empezaba el desierto con sus sinónimos de lejanía, soledad y salvajismo.¹¹⁵

En la Nueva España los frailes mantenían vivo este concepto de degradación moral por cuestiones de lejanía en función de los centros de enseñanza religiosa. Estos frailes, y lo ve Guy Rozat en su trabajo sobre el jesuita

¹¹⁴ Para Azazel consultar Lev 16.8-10 y nota 9 en *Dios habla hoy*, La Biblia con deuterocanónicos, p. 144; para Lilith ver Is 34.14 de la *Biblia de Jerusalén*, especialmente su nota 34.

¹¹⁵ Guy Rozat, *América, imperio del Demonio*, p. 71.

Andrés Pérez de Rivas, no elaboraban una geografía ni una etnología física, sino una ordenación simbólico-religiosa que tenía como objetivo enumerar, inventariar y clasificar los diferentes grupos humanos, pues no todos los indios eran iguales, sino que si los más próximos eran criaturas de Dios a medida que el Evangelio iba llegando a ellos, los de más allá eran realmente más criaturas del Demonio.¹¹⁶

La oposición pueblo-campo estaba marcada como una diferencia entre lo bestial y lo humano, de lo salvaje a lo político.¹¹⁷ Es así como Mendieta podía describir a los chichimecas como seres feroces, tan distintos a los hombres cuanto -según él- su ingenio era semejante al de los brutos por la vida bestial en la que se criaban sin saber lo que era “contrato de policía humana”. Según su criterio, era dicha separación lo que los volvía una especie de monstruos de la naturaleza que comían sus piezas de caza, sin lavar y medio crudas, con manos, dientes y uñas.¹¹⁸

De manera similar a lo que ocurrió en Europa, donde los bosques, plagados de deidades paganas, fueron vistos por los evangelizadores como hervideros de seres malignos, los yermos novohispanos fueron considerados desde el inicio por los españoles sitios ideales para las manifestaciones del Demonio. Debido a ello, ya desde los primeros días de la conquista, cuando Cortés y sus soldados marchaban a Tenochtitlan tenían buen cuidado de plantar cruces por pueblos y caminos en todos los lugares donde descansaban y donde al capitán le parecía que éstas tendrían preminencia, explicando a los indios que hacían aquello por el miedo que sus ídolos tenían de ellas.¹¹⁹ Ninguno de los cronistas declara temor alguno de su parte con respecto al Diablo, confiados como estaban en el verdadero Dios que creían de su lado, pero tal siembra de cruces igualmente nos habla del miedo de los soldados en un lugar donde la sangre de los *cues* no dejaba de recordarles su fragilidad de simples hombres ante el inmenso poder y maldad del Demonio.

Para la mentalidad de la época, dicho miedo no era en absoluto infundado, pues más de una vez durante la exploraciones preliminares del Nuevo Mundo los

¹¹⁶ *Íbid.*, p. 72.

¹¹⁷ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. IV, cap. XXXVI, p. 202.

¹¹⁸ *Íbid.*, lib. V, 2ª pte., prólogo al cristiano lector, p. 460.

¹¹⁹ Andrés de Tapia, *Relación sobre la Conquista de México*, pp. 567 y 572-573 y Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. LXXVII, p. 133.

Europeos se habían encontrado con situaciones terroríficas que para ellos, en función de su sistema de creencias, se salían de lo natural y cotidiano. Tal fue el caso del aventurero Pedro de Lumberas al buscar en La Española un lago en torno al cual corrían siniestras historias:

Y estuvo mirando este lago tanto espacio quanto se podrían decir tres credos. Dice Pedro de Lumberas que era tanto ruido y estruendo que oía que él estaba muy espantado: y que le parecía que no era aquel estruendo de voces humanas ni sabía entender qué animales o fieras pudiesen hacer aquel horrible sonido. En fin, que como estaba solo y espantado se tornó sin ver otra cosa.¹²⁰

Si eran animales los que hacían aquel ruido, no había ningún problema. El punto es que *podrían no haberlo sido*. Y era esto lo que llenaba de pánico a los cristianos tal y como en su momento ocurrió a Marco Polo, a Odorico de Pordenone y a Jean de Mandeville, asaltados por ruidos y gritos de enemigos invisibles en sus travesías por el Desierto de los Demonios en pleno Valle Peligroso.¹²¹



Fig. 15 Demonios con formas monstruosas huyen de sus templos destruidos ante el avance del cristianismo. Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*.

¹²⁰ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias...*, lib. 3º, cap. 5, fol. XXV r.

¹²¹ Claude Kappler, *Monstruos, demonios y maravillas*, pp. 117-121.

Compartiendo el mismo temor, los frailes evangelizadores siempre se esforzaron por ir sembrando de cruces los caminos, las encrucijadas y los montes con la finalidad de exorcizarlos y expulsar de ellos a los demonios, especialmente donde detectaban algún tipo de devoción religiosa prehispánica.¹²² Muchos de los indios, dándose cuenta de la inutilidad de la resistencia, prefirieron adelantarse a los frailes para ganarse su buena voluntad, y delante de ellos derribaban y pisoteaban sus propios templos junto con los ídolos en ellos resguardados, señalaban sitios para iglesias y levantaban cruces sobre los mogotes de los cerros y otros lugares.¹²³

Casos extraordinarios de este poder de la cruz para expulsar demonios no faltan entre los relatos de los cronistas del siglo XVI (Fig. 15). Uno de ellos lo encontramos en el franciscano Gerónimo de Mendieta, quien cuenta que la misma noche que se puso una cruz sobre el templo de Tizatlán se hizo huir de él al demonio que lo habitaba.

Y otro sacerdote [...] vio entonces del templo de Tizatlán (donde se puso la cruz) al demonio que allí era adorado, llamado *Macuiltonal*, en una forma espantosa, que le pareció tiraba algo a puerco, y se fue corriendo por la ladera de una cuesta que la nombran Moyotepeque, y en lo alto desapareció.¹²⁴

De igual manera, entre los agustinos, según nos cuenta un poco tardíamente fray Juan de Grijalva en su *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de Nueva España* (1624), fray Antonio de Roa estuvo también muy dedicado a poner cruces y fundar iglesias en algunos lugares frecuentados por el Diablo para desviarlo de allí.¹²⁵

En aquel entonces -continúa Grijalva- los indios no osaban apartarse de los sitios protegidos con cruces por temor a los demonios que continuaban rondándolos, pero poco a poco, a medida que huían de los montes y se congregaban en pueblos “como palomas perseguidas del milano”, el Demonio

¹²² Motolinía, *Memoriales*, 1ª. pte., cap. 12, pp. 34-35.

¹²³ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tratado 1º, cap. LXXVIII, p. 650; Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. III, cap. XXIII, p. 384 y cap. XLIX, p. 474.

¹²⁴ *Ibid.*, lib. III, cap. XLIX, p. 475.

¹²⁵ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín...*, lib. 1º, cap. XXII, p. 90.

quedó finalmente expulsado de ellos con la periódica celebración de la misa.¹²⁶

Por supuesto, una vez expulsado de los pueblos era necesario mantenerlo fuera, y -según Juan de Torquemada-, una de las razones por las que los franciscanos enseñaron a los indios a plantar cruces en las entradas de los pueblos y las confluencias de calles (donde antes enterraban idolillos a los que adoraban como una especie de dioses lares) fue precisamente para ahuyentarlo.¹²⁷ Con esta estratagema, el poder de los demonios quedaba anulado y no podían ya inquietar y atemorizar a los indios por haberlos dejado.¹²⁸

El éxito de esta maniobra civilizatoria y el temor a aquel que seguía merodeando las poblaciones es ilustrado por Mendieta:

Morando el santo varón Fr. Andrés de Olmos en el convento de Cuernavaca, se averiguó haber el Demonio aparecido a un indio en figura de señor o cacique, vestido y compuesto con joyas de oro, y esto fue por la mañana, y le llamó en un campo y le dijo: “Ven acá, fulano, ve y di al principal que cómo me ha olvidado y dejado tanto tiempo; que diga a su gente me vayan a hacer fiesta al pie del monte, porque no puedo entrar ahí donde vosotros estáis, que está ahí esa cruz”, y dicho esto desapareció.¹²⁹

El Demonio pretendía alejar a los indios de aquellos sitios donde su poder ya no los alcanzaba y para ello les enviaba mensajes con sus sacerdotes amenazándolos con destruirlos con sequías, tormentas y enfermedades si no dejaban inmediatamente las poblaciones ministradas por los frailes y se retiraban a las breñas en donde, según asentaban los mismos frailes, muchos de ellos vivían antes bajo su yugo en pueblos semidispersos.¹³⁰

Sin embargo, en lugar de obedecer las órdenes de los demonios, los indios procedieron a protegerse contra sus ataques colocando innumerables cruces en las encrucijadas de los caminos, “en los montes por asegurarlos, en los valles por hermostrarlos”, en las florestas agradables, en los lugares altos, y en todos los

¹²⁶ *Ibid.*, lib. 1º, cap. XXIII, p. 91.

¹²⁷ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. XV, cap. 23, p. 62 y Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. III, cap. XXIII, p. 384.

¹²⁸ *Ibid.*, lib. III, cap. XLIX, p. 474 y José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, lib. V, cap. XII, p. 323.

¹²⁹ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. II, cap. XII, p. 207.

¹³⁰ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín...*, lib. 1º, cap. XXIII, p. 92.

parajes en donde hallaron una singularidad.¹³¹

Así pues, en la mente de los evangelizadores, con la llegada del cristianismo el Diablo y sus demonios dejaron de residir permanentemente en las poblaciones y llanos como antaño¹³² obligados por los frailes y sus cruces a vagar por sierras y montes buscando una caverna donde pudieran refugiarse como “buharros y venenosas serpientes”.¹³³ Ésta es la razón por la que en un segundo momento después de la conquista, al Diablo entre los indios lo vamos a ver primordialmente asociado al campo, a las breñas silenciosas y sombrías, en los sitios oscuros donde nadie vive.¹³⁴ Después de haber sido el centro de la vida urbana de los pueblos prehispánicos, había terminado por convertirse en una criatura eminentemente montaraz que sólo usurpaba de manera momentánea los dominios urbanos para acechar a sus víctimas.

Esta necesidad de guardar distancia entre el mundo de los hombres y el de los espíritus maléficos, aunque no es exclusiva del catolicismo se expresa dentro de él con la construcción de un espacio social a través de la delimitación y aislamiento con respecto al entorno, pues el hombre no puede hacer “suyo” un territorio si no lo crea de nuevo, si no lo consagra.¹³⁵

Como nos dice Claude Lecouteux, toda agregación de un lugar a un dominio civilizado va acompañada de ritos que le confieren una sacralidad diferente al espacio de que se apropian y que procuran legitimidad al nuevo dueño de la tierra.¹³⁶ En el caso de la Nueva España del siglo XVI dicha apropiación de la tierra bajo un nuevo universo de creencias consistía por parte de los representantes del pueblo en recorrer sus linderos (circunambulación) arrojando piedras y arrancando puñados de hierba y ramas de árboles en señal de posesión de aquel espacio concreto, en la elaboración de un acta cuidadosamente redactada ante escribano y testigos con toda clase de formalidades notariales, y en la celebración de una misa que agregaba el elemento religioso al acto

¹³¹ *Ibid.*, lib. 2º, cap. VII, p. 164 y cap. XXI, pp. 221-222.

¹³² Motolinía, *Memoriales*, 1ª. pte., cap. 15, p. 45.

¹³³ Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín...*, lib. 1º, cp. XIX, p. 79.

¹³⁴ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, cap. II, fol. 396r, p. 29.

¹³⁵ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 29.

¹³⁶ Claude Lecouteux, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, p. 79.

político.¹³⁷

Lejos de que la misa fuera sólo una cuestión inaugural, se trataba de un acto expulsor, un verdadero exorcismo, una declaración de guerra contra los demonios no menos violenta que el uso del fuego o el lanzamiento de un martillo o jabalina por medio de lo cual durante la Edad Media mucha gente en el norte de Europa pretendía todavía desalojar a los genios comarcales echándolos fuera del espacio delimitado.¹³⁸

Al mismo tiempo que un símbolo externo del designio de ocupar la tierra arguyendo el derecho de hacerlo, los actos de fundación de un pueblo eran la representación simbólica de la organización y humanización del espacio. El lugar elegido para fundar se convertía de esta manera en un espacio cerrado, desvinculado del entorno, un espacio de cultura y no ya solamente de magnitud, dentro del cual se borraba el caos de lo desconocido y lo ominoso a favor de un orden humano-divino.¹³⁹ Las fuerzas espirituales anteriormente predominantes en un espacio eran así substituidas por otras que se consideraban más favorables y a las que se les adjudicaba un carácter tutelar, pero el miedo a las primeras nunca desapareció.

El temor se justificaba, pues, por diversas razones, muchas veces el espacio sagrado podía ser vulnerado o no quedaba perfectamente sellado desde el inicio y esto permitía la intromisión del Demonio en la vida de las comunidades, tal y como ocurrió en Texcoco durante los primeros años de la conquista según nos cuenta Motolinía:

En Tezcuco yendo una mujer bautizada con un niño a cuestas, como en esta tierra se usa traer los niños, el niño era por bautizar; pasando por el patio de los teucuales, que son las casas del Demonio, salió a ella el Demonio, y echó mano de la criatura queriéndola tomar a la madre, que muy espantada estaba, porque no estaba bautizado ni señalado con la cruz, y la india decía: 'Jesús, Jesús'; y luego el Demonio dejaba el niño, y en dejando la india de nombrar a Jesús, tornaba el Demonio a quererla tomar el niño; esto fue tres veces, hasta que salió de aquel temeroso lugar. Luego otro

¹³⁷ José Luis Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, pp. 61-62.

¹³⁸ Claude Lecouteux, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, pp. 97-99.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 110.

día por la mañana, porque no le aconteciese otro semejante peligro, trajo el niño a que se le bautizasen, y así se hizo.¹⁴⁰

Dentro de la lógica particular de este relato -pues de lógicas narrativas como expresión del imaginario estamos hablando- el Diablo seguía habitando sus templos dentro del pueblo a pesar de la implantación del cristianismo en aquel lugar, lo cual nos habla de un fallo en el cerco sagrado que permitía la permanencia de al menos una isla maligna en su interior. Por fortuna para esta india y su hijo, aunque el Diablo hubiera podido perseguir a los caminantes fuera de aquella isla, se encontraba tan completamente impotente ante la señal de la cruz, que para eludirlo bastaba con llevar este signo trazado imaginariamente sobre el cuerpo a raíz del bautizo y recurrir como escudo al nombre de Jesús. Sin las defensas adecuadas, el Diablo era un enemigo formidable, como comprobaría el guardián de Tezcatepec, fray Juan Cordero, al quedar mal herido debido a un formidable abrazo que le dio el Demonio cuando intentó enfrentársele con una espada en lugar de utilizar las adecuadas medidas apotropaicas del cristianismo ya referidas.¹⁴¹

¿Pero qué decir de las ocasionales incursiones del Demonio en los “monesterios” y conventos de poblaciones con espacios sagrados perfectamente contruidos? Para comprender esto, es preciso recordar que para el catolicismo el alma tiene tres enemigos que son Diablo, carne y mundo, y que, contrariamente a lo que suele pensarse, no es el Demonio el que provoca la perturbación sensual, sino que ésta surge cuando la naturaleza física del hombre entra en contacto con las delicias o terrores del mundo y de la carne haciéndole anhelar desordenadamente su posesión o temer inmoderadamente su cercanía. Precisamente por ello Tomás de Aquino afirmaba que “de aquellas tres cosas que mueven hacia el pecado, una sola es la que mueve a modo de quien persuade, a saber, el diablo; y las otras dos, es decir, la carne y el mundo, al modo de quien cautiva”.¹⁴² El hombre virtuoso, por tanto, no es el que no tiene inclinaciones sensuales, sino el que, teniéndolas y pudiendo satisfacerlas, vence sus humanas

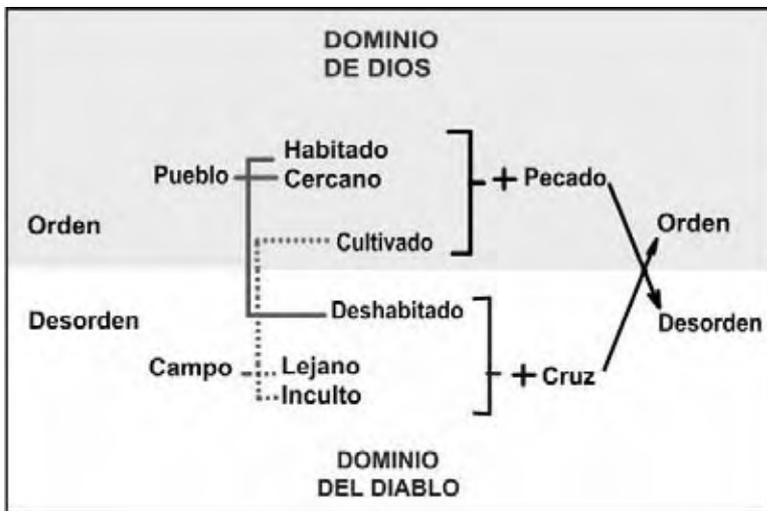
¹⁴⁰ Motolinía, *Memoriales*, 1ª. pte., cap. 21, p. 121.

¹⁴¹ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, cap. IV, fol. 400v, pp. 43-45.

¹⁴² Santo Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, c. 16, a. 2, citado por Adela Sarrión, *Beatas y endemoniadas; mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX*, p. 109.

debilidades e impetus a cambio de un bien superior, pues ¿qué virtud o heroísmo podría haber en renunciar a algo que no se puede o no se desea tener o hacer?

Teóricamente hablando, durante el siglo XVI un sitio sagrado habitado por personas virtuosas era inmune al ataque de las fuerzas del mal, pero cada vez que una de ellas tenía alguna culpa, sentía el llamado de los deseos mundanos y carnales, o en un momento de desesperación perdía la confianza en Dios, abría una brecha en el cerco de defensas espirituales, lo cual era aprovechado por el Diablo para entrar a probar y ejercitar al individuo con malos pensamientos y dándole oportunidades para satisfacer o padecer aquello que constituía su debilidad (Gráfica 1).¹⁴³



Gráfica 1 Relación de conceptos dentro de áreas sacralizadas y salvajes como ámbitos de lo divino y lo demoníaco, el orden y el desorden, en donde basta un elemento (el pecado o la cruz) para transformarlos en su contrario.

Esto fue lo que, según cuenta Mendieta, solía ocurrirle a fray Juan Osorio, cuya apasionada melancolía -caracterizada normalmente por la tristeza y un cierto grado de desesperanza- aprovechó el Demonio para perseguirle y casi sacarlo de quicio con su importunación.¹⁴⁴

Igualmente, era muy común creer que el Demonio visitaba a los religiosos agonizantes en aquellos momentos en que el temor a perder la vida -no por conventual menos regocijante- ensombrecía la fe de algunos, para procurar que se rebelaran ante los designios divinos y eso le permitiera ganar sus almas: tema

¹⁴³ Gerónimo de Ripalda, *Catecismo de la doctrina cristiana*, “Declaración de los enemigos del alma”, pp. 33-34 y San Juan de la Cruz, *Instrucción y cautelas*, en *Obras escogidas*, pp. 63-70.

¹⁴⁴ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. V, 1ª pte., cap. LIV, p. 431.

favorito de los *ars moriendi* medievales. Probablemente en este sentido deba interpretarse el caso del virtuoso fray García de Salvatierra, muerto en 1591, quien durante varios días, ya encamado en su celda del convento de Toluca y próximo a morir, de repente se levantaba exclamando “¡Ea!, ¡Ea!” como si riñera con alguien.

... y dos o tres días antes de que espirase, habiendo estado una noche en extremo inquieto, después de las dos se levantó con gran furia, diciendo las mismas palabras, “¡Ea!, ¡Ea!” con más priesa que la de antes, y dio en las tablas de la cama un muy gran golpe, y dijo en alta voz: “Caído ha el espíritu”, con lo cual se tornó a acostar, quedando muy sosegado, y lo estuvo hasta que dio el alma a Dios. Fue esto lucha que el siervo de Dios tuvo con el adversario enemigo nuestro, que le debía de tentar; mas con el ayuda de Dios, el Demonio quedó vencido y el santo Fr. García sosegado y victorioso.¹⁴⁵

En este trance, como apoyo para el agonizante se le acompañaba con rezos y se le encendía y ponía entre las manos un cirio blanco, con lo cual se difuminaban las tinieblas y se alejaba a los demonios cuando el moribundo no se encontraba en pecado mortal, puesto que –se creía- los demonios huyen de la luz (Fig. 16).



Fig. 16 Se creía que la luz de un cirio puesto en manos de un moribundo ayudaba a los demonios que acechaban al ser humano en el momento de la muerte, pero esto siempre estuvo supeditado al tipo de vida que hubiera llevado el moribundo. Miguel Antonio Martínez de Pocasangre, Mural del santuario de Jesús Nazareno, Atotonilco, Guanajuato. siglo XVIII.

¹⁴⁵ *Ibid.*, lib. V, 1ª pte., cap. 57, p. 450.

Como un derivado que es de la fe de seres humanos concretos, la sacralidad del espacio nunca es definitiva, sino que constituye un remanso que tiende a difuminarse con el abandono y el paso del tiempo permitiendo el retorno de la sacralidad original y de los númenes primitivos considerados como espíritus malignos. Ejemplo preclaro de ello es el gran dragón de Atemba mencionado por Antonio Tello en su *Crónica miscelanea* (1653).

Según Tello, enseñoreada del Puesto de Atemba, cerca del cerro de Xalisco vivía una serpiente alada y gruesa que con su cola levantaba tierra y piedras haciendo un surco por donde pasaba. En su amenazante deambular, que la narración sugiere relacionado con las tormentas eléctricas de la zona, dicha serpiente formaba también remolinos que levantaban en el aire a los que se encontraba en el camino y así “consumía” mucha gente. Inquieto por los daños ocasionados por la serpiente, en 1546 el padre Bernardo de Olmos fue a buscarla a la cueva donde vivía, pero, lejos de recibir la disculpa esperada, la serpiente le informó que realizaba aquellos desmanes porque los indios ya no le sacrificaban como antes y, por lo tanto, era mejor que se fueran porque ya no tenían derecho de habitar ahí. Como resultado de esta entrevista, el fraile decidió llevarse pueblo y convento media legua de aquel sitio, pero a la serpiente se le siguió viendo de vez en cuando en el despoblado en que terminó por convertirse el lugar después de haber sido un sitio consagrado con las actividades religiosas de sus habitantes.¹⁴⁶

El hecho de que por alguna razón los frailes ya hubieran intentado mudar el pueblo desde unos años antes (lo cual parece indicar que esta historia fue realmente construida en el siglo XVII para justificar la decisión de una mudanza provocada quizás por la precariedad del entorno o, ¿por qué no?, por la supervivencia de algún culto local demasiado difícil de desarraigar si se hubiera continuado ahí) no obsta para hacer notar en ella lo que deseamos, a saber: que, por lo menos a nivel de narración, el abandono del pueblo -con todo lo que esto significa al faltar en él los servicios religiosos- fue la causa de que la sacralidad del espacio cristianizado se extinguiera permitiendo el regreso de su anterior ocupante. Es verdad que dentro del relato jamás se menciona la verdadera

¹⁴⁶ Antonio Tello, *Crónica miscelanea de la sancta provincia de Xalisco*, vol. 2, lib. II, cap. XCVI, p. 118 y cap. CIV, pp. 149-150.

identidad de aquel, pero, en vista de los motivos de su enojo, tampoco hace falta.

Dada pues la vulnerabilidad del espacio sagrado, los actos encaminados a su reparación y mantenimiento han sido un elemento siempre presente dentro del cristianismo a través de celebraciones religiosas cotidianas o extraordinarias. Tal y como lo fue en otros pueblos desde la antigüedad.

2.4.3 El Diablo en acción en los campos

*Nullus enim locus sine genio est.*¹⁴⁷

Si dentro de los poblados, donde la vida en policía era un sinónimo del orden dispuesto por Dios “porque todo lo que Dios hizo regla y orden lleva”,¹⁴⁸ sólo fugaz y ocasionalmente se aparecía el Diablo, apenas se alejaba uno del espacio civilizado se entraba en el mundo de los seres sobrenaturales que rigen los diversos ámbitos naturales y se esconden en todas partes.¹⁴⁹

Desde sus orígenes, el ser humano ha vivido en un universo encantado, un universo doble donde lo maravilloso es vecino de lo cotidiano y, por lo mismo, no deja nunca de ser igualmente real en la percepción del hombre creyente. Un universo donde el vacío original fue poblado desde temprano con seres engendrados por el temor y la añoranza, donde el monstruo devorador de hombres continuaba en el recuerdo de todas las antiguas noches de indefensión sufridas ante depredadores de épocas carentes de la protección del fuego, y donde por todos lados los espectros de amigos y enemigos brotaban de sueños que se confundían con la realidad de la noche oscura y agitada del hábitat (ver 3.2).

Como señala Mircea Eliade, dentro de las creencias religiosas, para entrar en contacto con el hombre, lo sagrado se manifiesta en lo profano a través de una hierofanía¹⁵⁰ y el espacio marcado así por lo ultramundano es marcado a su vez en el mundo de los hombres por medio de señales visibles o de una denominación significativa que rememora y celebra tal hecho.¹⁵¹ Ejemplo bíblico de lo primero es

¹⁴⁷ No existe lugar que no tenga su divinidad protectora. Servio.

¹⁴⁸ Juan de Zumárraga, prólogo de su *Regla breve* de 1547 citado por Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga*, tomo II, p. 62.

¹⁴⁹ Claude Lecouteux, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, p. 14.

¹⁵⁰ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, pp. 14-15.

¹⁵¹ Claude Lecouteux, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, p. 11.

el lugar señalado por la encina de Moré, donde la aparición de Yavé motivó la construcción de un altar según Gn 12.6, mientras que como ejemplo de lo segundo tenemos en Gn 28.10-12 el paraje cercano a la ciudad de Luz, el cual fue llamado Betel (de bêl-Ef, Casa de Dios) debido a una visión dentro del sueño de Jacob, en donde había una escalera que comunicaba la tierra con el cielo.¹⁵²

De esta misma forma, por todo el mundo habitado había multitud de parajes marcados en la memoria de la gente debido a miedos particularmente sobresalientes originados en la tradicional reverencia a entidades habitantes de árboles, aguas y piedras, en el recuerdo de sucesos espeluznantes -reales o imaginarios- localizados en aquellos lugares, y en sueños donde la cotidianeidad quedaba trastocada de tal manera que no podían ser tomados sino como anuncios del más allá. Y si los grandes dioses generalmente fueron en todos los pueblos expresión de las más notables fuerzas de la naturaleza (trasposición cósmica), las pequeñas e íntimas manifestaciones que la gente creía asociadas a ciertos lugares memorables tomaron la forma de espectros y fieras que terminaron por ser considerados divinidades guardianas de entornos específicos: todo bosque tenía su monstruo; toda montaña, un alma; todas las aguas ocultaban un secreto terrible.¹⁵³

Como ya previamente hemos mencionado, al remarcar su concepción de un dios único y celoso de la adoración humana, el cristianismo optó por demonizar a las deidades de las naciones vecinas. Sin embargo, lejos de que las entidades utilizadas para encarnar a los demonios fueran exclusivamente los miembros principales de cada panteón nacional, a lo largo de su expansión durante la Edad Media el fenómeno fue todavía más profundo y sutil llegando especialmente a las deidades menores, íntimas y específicas de cada aldea y cada pueblo. Es de esta manera que durante todo el medievo vamos a escuchar una y otra vez a San Agustín, a Burcardo de Worms, a San Pirmino Abad (s.VIII) y tantos otros reclamar: "...no hagais votos junto a las piedras, al pie de los árboles, junto a los

¹⁵² *Biblia de Jerusalén*, nota a Gn 28.18.

¹⁵³ F. Max Müller, *Mitología egipcia*, pp. 17-26.

manantiales o en las encrucijadas de los caminos...”.¹⁵⁴ Y lo mismo ocurrió en el Nuevo Mundo.

Incluso ya antes de la Conquista los parajes típicos en donde ocurren las hierofanías del cristianismo eran considerados entre los indios mesoamericanos como otros tantos lugares de paso que llevaban al mundo de los dioses, al del tiempo divino, receptáculos de fuerzas amenazadoras e invisibles,¹⁵⁵ por lo tanto no tiene nada de extraño que una vez bajo dominio español, aquellos lugares se adaptaran a este mismo tipo de temores presentes en Europa. Al igual que con la cristianización de Europa, desde el inicio de la conquista, la tierra incógnita de la Nueva España fue rápidamente invadida por los seres humanos, dejando aquí y allá islotes que escapaban a su impronta y donde se creía se habían refugiado los demonios expulsados de los pueblos, de tal manera que bosques, páramos, montañas, cuevas y ciénegas -sitios estereotipados que correspondieron esencialmente a espacios difícilmente habitables y cultivables-, así como las aguas en general, fueron declarados lugares peligrosos sujetos a la acción del Diablo y sus secuaces.¹⁵⁶ Sin embargo, no eran los grandes dioses expulsados los que principalmente aterrizaron en descampado a los caminantes, como pretendían los frailes, sino más bien los pequeños genios que hemos caracterizado encargados de la vigilancia y cuidado de bien determinados parajes. Entre estos personajes podemos mencionar a los amantes amarillos, espíritus demonizados de dos montes que -según la retórica católica-, tuvieron dominados a los indígenas de la zona de Tiripitío hasta que todos sus habitantes se bautizaron;¹⁵⁷ la jovencita que rondaba la sierra de *Zapatzaue* raptando caminantes;¹⁵⁸ el astuto ahuitzotl, el cual imitaba los lloros de un niño para atraer a sus víctimas y ahogarlas en los ríos;¹⁵⁹ y, por supuesto, el dragón de Atemba descrito por Tello; entre otros chaneques, chantes (o chanes), mujeres y animalejos más o menos desconocidos. Todos ellos entidades asociadas al mundo subterráneo (divinidades ctónicas) o bien al agua, entornos temibles

¹⁵⁴ San Pirmino Abad, *De singulis libris canonum scarapsus*, citado en Oronzo Giordano, *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, p. 262.

¹⁵⁵ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, pp. 231.

¹⁵⁶ Claude Lecouteux, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, p. 135.

¹⁵⁷ *Relaciones geográficas de Michoacán*, pp. 348-349.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 433.

¹⁵⁹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, lib. XI, cap.4, § 2, pp. 648-649.

debido a los daños que pueden causar al hombre o ya de por sí asociados a un estado que se considera indeseable, concretamente -por supuesto- el de la muerte.

A pesar de la tentación que supone explicar este tipo de relatos novohispanos, tan similares a otros existentes en España para el momento de la conquista, como simples trasposiciones inducidas por los europeos, la mayoría de ellos no siempre tienen una filiación directa, aunque sí contenidos en común.

Casos concretos de ello serían las historias de mujeres fantasmales que aparecen en las serranías:

A una legua desde d[ic]ho pueblo de *Perivan*, está una sierra muy alta y de muchos montes, que se dice, en lengua tarasca, *Zapatzaue*; cae hacia la parte del oriente. Dícese *Zapatzaue* porque, en tiempos de su gentilidad, andaba allí el Demonio en figura de mujer, y [dicen] que, por esta causa, se llama [d]el d[ic]ho nombre.¹⁶⁰

Como puede verse, la mención que tenemos de “la jovencita” cuyas manifestaciones le daban nombre a la serranía (pues *Zapatzaue* o *Sapisahui* significa muchacha pequeña)¹⁶¹ no alude a ningún tipo de comportamiento maligno, pero el simple hecho de que se le considere una advocación del Demonio ya nos habla de lo que los cristianos pensarían sobre sus actos. ¿Con qué finalidad el Diablo se aparecería con forma de mujer en el monte si no era para acechar a los transeuntes (mayoritariamente hombres en aquella época), según queda de manifiesto en casos como el del texto de fray Diego Durán?, el cual nos dice:

Salieron los corcobados con los *Tequitliques* á buscar el lugar de la cueva de Cicalco, dándoles el mesmo *Monteçuma* relacion de donde la auían de hallar, que segun relacion de algunos era entre México y Coyuacan, en un lugar que llaman Atlixucan, donde dicen los viejos que todas las noches de esta vida salía una phantasma y se llevaba un hombre, el primero que topaba, el qual nunca mas

¹⁶⁰ *Relaciones geográficas de Michoacán*, p. 433.

¹⁶¹ Pablo Velázquez Gallardo, *Diccionario de la lengua phorhépecha*, citado por René Acuña en *Relaciones geográficas de Michoacán*, n. 74, p. 433.

parecía, y así huían de andar aquel camino de noche.¹⁶²

Relato que a su vez nos hace recordar los romances estudiados por Julio Caro Baroja, que tienen como personaje central a la llamada Serrana de la Vera, mujer que, se decía, asesinaba a cuanto hombre se encontraba en cierto paraje serrano de la provincia de Cáceres:

Allá en Garganta la Olla, en la Vera de Plascencia, salteóme una serrana, blanca, rubia, ojimorena. Trae el cabello trenzado debajo de una montera, y porque no la estorbara, muy corta la faldamenta. Entre los montes andaba de una en otra ribera, con una honda en sus manos, y en sus hombros una flecha. Tomárame de la mano y me llevara a su cueva; por el camino que iba, tantas de las cruces viera. Atrevíme y preguntéle qué cruces eran aquellas, y me respondió diciendo que de hombres que muerto hubiera. Esto me responde y dice como entre medio risueña: -Y así haré de ti, cuitado, cuando mi voluntad sea. Díome yesca y pedernal para que lumbre encendiera y mientras que la encendía aliña una grande cena. De perdices y conejos su pretina saca llena, y después de haber cenado	me dice: -Cierra la puerta. Hago como que la cierro, y la dejé entreabierta: desnudóse y desnudéme y me hace acostar con ella. Cansada de sus deleites muy bien dormida se queda, y en sintiéndola dormida, sálgome la puerta afuera. Los zapatos en la mano llevo porque no me sienta, y poco a poco me salgo, y camino a la ligera. Más de una legua había andado sin revolver la cabeza, y cuando mal me pensé yo la cabeza volviera, y en esto la vi venir bramando como una fiera, saltando de canto en canto, brincando de peña en peña -Aguarda -me dice-, aguarda; espera, mancebo, espera; me llevarás una carta escrita para mi tierra. Toma, llévala a mi padre; dirásle que quedo buena. - Enviadla vos con otro, o ser vos la mensajera. ¹⁶³
--	---

¹⁶² Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tratado 1º, cap. LXVII, p. 564. Aunque “la Fantasma” se refiere actualmente a una entidad femenina, en los siglos XVI y XVII era un término neutral e implicaba cualquier tipo de aparición espectral independientemente de su sexo. En este caso hemos optado por interpretarlo como una aparición femenina debido a que los secuestrados son siempre hombres, lo cual es recurrente en los casos de mujeres fantasmales.

¹⁶³ Versión de Azedo de la Berrueza, citado en Julio Caro Baroja, *Ritos y mitos equívocos*, pp. 271-272.

Una mujer solitaria con características animales -por lo menos la existencia en despoblado- que delatan al numen bajo su disfraz, una sierra y una cueva (elemento que subraya el carácter ctónico del personaje femenino y su pertenencia al mundo de los muertos a donde intenta conducir al narrador) son paralelismos que no podemos catalogar como fortuitos. Y así como éstas, a lo largo y ancho del mundo existen narraciones cuyos puntos de contacto expresan de manera codificada los deseos y temores de los seres humanos en el contexto del entorno que viven cotidianamente.

Al margen de las supuestas estructuras mentales con que varios autores¹⁶⁴ intentaron en algún momento explicar los fenómenos que se presentan de la misma forma en lugares semejantes entre sí, lo que de común hay entre imaginarios religiosos parecidos no es la semejanza entre las mentes de sus creyentes, sino entre las circunstancias físicas y biológicas del mundo en los sitios donde éstos se encontraran, las cuales los hicieron representar narrativamente necesidades similares de manera equivalente.¹⁶⁵

No podemos, pues, decir que los casos novohispanos sean simples calcos sobre las leyendas europeas, sino construcciones paralelas motivadas por los mismos temores que sobrevienen a la gente en escenarios parecidos. Si en un nivel literario Julio Caro Baroja sostenía que todos los textos que recordaban las fechorías de la Serrana no eran variantes de un mismo romance primigenio, sino versiones de un mismo tema, nosotros bien podemos decir lo mismo en un sentido más amplio cuando los comparamos con las narraciones novohispanas ya mencionadas: todas ellas son versiones del mismo miedo que asalta a los viajeros en los caminos solitarios. Miedo a cualquier tipo de sufrimiento que pudiera causar el contacto con lo sagrado, y, en última instancia, a perder la vida con él.

Aunque con múltiples diferencias idiosincráticas, en las mitologías de todo el mundo las pequeñas deidades locales de entornos semejantes suelen tener características relativamente parecidas y despertar el mismo tipo de temores asociados a los peligros de estos lugares. Por lo tanto, nos parece impropio preguntarnos por un supuesto fondo histórico individual en narraciones como éstas y por las razones que podrían haber empujado a sus personajes a realizar

¹⁶⁴ Como en Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*.

¹⁶⁵ Argumentos en contra del estructuralismo ontológico en Umberto Eco, *La estructura ausente*, pp. 399-414.

tal o cual acto dentro de ellas, pues aun cuando en algunos casos tal historicidad no resulta del todo imposible, las modificaciones introducidas en el relato en el transcurso de muchos cientos, quizás miles de años volverían ilusoria cualquier elucidación al respecto.

A pesar, pues, de los casos arriba apuntados, es claro que el dominio del Diablo sobre el campo no se puede medir según el número de ocasiones en que se aparece en él, que no son la mayoría puesto que los hombres no suelen pasar toda su vida en la soledad de la campiña, sino en función de toda la tradición cristiana transmitida paralelamente por las fuentes que a ello se refieren.

De cualquier manera, los ejemplos que se podrían seguir aduciendo para intentar probar esta afirmación tampoco son escasos, y como anota Claude Lecoteux refiriéndose al ámbito europeo:

Habría que hacer el estudio de todas esas cruces que aquí y allí se alzan en el paisaje y hacen las veces de hitos, al propio tiempo que tratan de cristianizar el espacio, así como todas esas capillas misteriosas junto a las cuales se manifiestan muchas cosas extrañas, a menudo muy alejadas de lo que cabe esperar de un lugar santo.

Todos los monumentos cristianos en campo raso permiten además localizar los antiguos focos de paganismo, aquellos en los que se adoraba a las divinidades tópicas, que muy a menudo no son sino formas de genios comarcales. Véanse todas las capillas levantadas junto a las fuentes o en las alturas, cerca de los puentes o sobre ellos, y, en las casas antiguas, esos nichos que alojan la estatua de la virgen o de un santo. Esas estatuas sustituyeron a los objetos que empleaban como medios apotropaicos los paganos... En las tradiciones más recientes, es muy difícil saber de quién quieren protegerse así, pues todos los seres de la noche están reunidos bajo el evocador pero vago término de «espíritu».¹⁶⁶

2.5 Respuesta indígena y libre albedrío

Al margen de la pequeña mitología demonizada, durante muchos años los grandes dioses fueron también habitantes del descampado; sólo que si los integrantes de la primera lo eran debido a que desde el inicio se trataba de númerones de lugares recónditos y peligrosos, los segundos más bien eran

¹⁶⁶ Claude Lecouteux, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, pp. 114 y 184.

exiliados que rondaban las poblaciones tratando de regresar a sus antiguos reinos. Y si debido a la necesidad de mantener una relación comprensible con los entornos que habitaban los miembros de la pequeña mitología conservaban las características externas que había tenido durante siglos, en el caso de las grandes deidades, el disfraz de dios prehispánico no importaba ya, puesto que para un cristiano sus solicitudes nunca dejaban lugar a dudas acerca de su personalidad demoníaca. Los testimonios presentados por Andrés de Olmos en su *Tratado de hechicerías y sortilegios* (c. 1553) acerca de dos casos - presuntamente ocurridos en lugares desiertos cerca de Tezcatepec y Cuernavaca, respectivamente- no dejan lugar a dudas:

... me han dicho que allá en Tezcatépec se apareció el Diablo a algunos señores como un gigante, y les pidió que mataran a un guardián español que allá guardaba, llamado Juan Cordero.

[un indio de Cuernavaca me dijo] ... allá en un sitio desierto se me apareció el Diablo; como el rey se presentó engalanado, así iban engalanados los señores en los tiempos antiguos cuando iban a bailar; yo tuve gran miedo. El me dijo: por favor, ven; di a don Juan que por qué me rehuyó. Haz la ofrenda, reúne a la gente del pueblo, para que allá, a la entrada del bosque, ante mí, salgan.

Como bien señala Georges Baudot en *La pugna franciscana por México*, en la mayor parte de los casos consignados por Olmos y otros autores de crónicas en el siglo XVI, las apariciones diabólicas tienen un fuerte matiz de lucha contra posibles resurgencias prehispánicas. El Diablo, en su calidad de antiguo dios reclamaba cultos, ritos y ofrendas y solicitaba la cooperación de los indios para rechazar la nueva religión y el nuevo estado de cosas tratando de restablecer el pasado prehispánico.¹⁶⁷

Baudot y, en cierta forma, también Guy Rozat no dudan incluso en afirmar que el Demonio de Olmos y del resto de europeos era un demonio fraguado por una política colonial de dominio, la cual se manifestaba haciéndole ver como un ser que protestaba por la opresión y se reducía a través del miedo al castigo. Para Rozat y Félix Báez-Jorge, de hecho, el Demonio no sólo era una figura que podía ser usada con propósitos imperialistas, sino que era deliberada y esencialmente

¹⁶⁷ Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, pp. 140-141.

manejada con esos fines, “pues es evidente que sin ella no hay pecado y sin pecado no hay redención necesaria y la presencia española entre los indígenas carecería de objeto espiritual”¹⁶⁸, con lo cual pretenden probar su aventurada aseveración acerca de que “la evangelización es la forma propagandística del etnocidio y de la lumpenización cultural mundial, en obra desde el siglo XVI”.¹⁶⁹ Una declaración como ésta, sin embargo, necesita ser fuertemente matizada si no deseamos incurrir en violencias exegéticas criticando la *forma mentis*, la manera de pensar, de la gente del siglo XVI desde una perspectiva, o peor, con una postura política actual, tal como el mismo Rozat sostiene al decir que “...no podemos practicar ciertas lecturas en un texto del siglo XVI o del XVII igual que cuando nos apropiamos de un texto contemporáneo”.¹⁷⁰

Como se colige de su misma aclaración, resulta erróneo reducir la figura del Demonio a un mero instrumento de conveniencia política y menospreciar la genuina convicción de la mayoría de los contemporáneos europeos en la autenticidad del demonismo, sobre todo atendiendo a la preocupación mostrada por las órdenes religiosas y muchos españoles laicos con respecto a la salvación de las almas. Ciertamente, el concepto de “Diablo” tuvo que ser importado con gran despliegue discursivo a través de una predicación insistente y un amplísimo corpus de textos en donde siempre se recomendó alejarse de tratos con él, pero eso no nos autoriza a decir que tal insistencia tuviera finalidades políticas directas, y menos aun únicas. Que la corona resultaba beneficiada a través de la predicación religiosa, es un hecho indiscutible, pero que lo primero fuera la finalidad de lo segundo es algo que no puede tenerse en pie a menos que supusiéramos que toda religión es siempre sólo un instrumento del poder en todos y cada uno de sus aspectos. Reduccionismo que no compartimos.

Ahora bien, si tan enorme despliegue de recursos y gasto de tiempo no nos permite hacer la aseveración de que el concepto de “Diablo” fuera usado exclusivamente como instrumento de dominio político, sí nos deja ver que su imposición en el Nuevo Mundo no fue nada fácil.

¹⁶⁸ Georges Baudot, en Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, pp. XXV-XXVI; Guy Rozat, “El desierto, morada del Demonio”, p. 85.

¹⁶⁹ Guy Rozat, “El desierto, morada del Demonio”, p. 30; cfr. Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del diablo*, p. 279.

¹⁷⁰ Guy Rozat, “El desierto, morada del Demonio”, p. 25.

Uno de los factores que obstaculizaron la introducción de este concepto fue la multiplicidad de formas en las que fue presentado durante las primeras etapas de la evangelización de tal manera que resultara comprensible para los indios, pues si, ateniéndose a las Escrituras, para los europeos resultaba claro que los dioses prehispánicos eran demonios, para los indios no era en absoluto evidente. No podía ser así, pues, a diferencia del dios del cristianismo, considerado todo rectitud, veracidad y amor, los dioses prehispánicos compartían con los hombres la posibilidad de realizar actos buenos y actos malos sin que esto significara ninguna contradicción en su naturaleza. Tezcatlipoca, por ejemplo, aunque fuera un hechicero maligno en su aspecto negativo, era también un guerrero valeroso y lleno de piedad hacia sus fieles; y si por un lado era capaz de mandar las peores desgracias cuando alguien le irritaba, por el otro concedía liberalmente prosperidades y riquezas sin cuento.¹⁷¹

Por lo tanto, si dentro de las religiones mesoamericanas los dioses no eran concebidos como exclusivamente malignos, no resultaba fácil convencer a los indios de que había una identidad entre tales dioses y el Diablo. Había que buscar un personaje de las creencias religiosas indígenas que inspirara en ellos tanto espanto y temor como el Diablo lo hacía entre los cristianos, y del que no pudiera esperarse nada bueno. Entre los pueblos de habla nahua ese personaje fue *in tlacatecolotl*, el hombre-búho, manera de designar en singular a los hechiceros malévolos (*tlacatecolo*) que hacían uso de la magia en forma destructiva contra la comunidad.¹⁷²

Aunque Fernando Cervantes señala que la razón para que algunos de los primeros frailes recurrieran a identificar al Demonio con nociones nahuas que no fueran divinas fue evitar que los indios lo vieran como a un dios (*teotl* en *nahuatl*) y

¹⁷¹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, lib. I, cap. III y lib. VI, cap. I, pp. 31 y 299-2331.

¹⁷² Independientemente de que el búho era para los nahuas un animal ligado a la idea de lo funesto y que se le consideraba enviado del *Mictlan*, la región de los muertos, en su etimología aparece el verbo *Coloa* “perjudicar, dañar”. Así, tanto el búho como el *tlacatecolotl* se caracterizan por su labor de dañar a la gente, con lo que no queda tan lejana la versión de fray Bartolomé de las Casas en su *Apologética Historia* (1555-1556 y 1559): “hombre nocturno, que anda de noche gimiendo y espantando; hombre nocturno espantoso, hombre enemigo” (Bartolomé de las Casas, en Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo *nahuatl*”, p. 88.), definición que procede a su vez, según parece, de la de Motolinía, cuyos manuscritos Las Casas tuvo en su poder: “hombre que anda de noche gimiendo o espantando, hombre nocturno espantoso” (El dato sobre Las Casas es de Edmundo O’Gorman en Motolinía, *Memoriales*, pp. XLVIII-XLIX; la cita es de Motolinía, *Memoriales*, 1ª. pte., cap. 49, p. 152.).

lo incluyeran en sus idolatrías, lo que el análisis de las fuentes parece indicar es que en realidad hicieron esto porque necesitaban encontrar los términos que permitieran a los indios comprender con mayor exactitud un imaginario religioso para el cual no existían sinónimos dentro de sus lenguas. En defensa de esta teoría puede alegarse que la identificación del Diablo y los demonios con los dioses de la antigüedad nunca cesó realmente, sino que se dio de manera paralela al reconocimiento del primero como hombre-búho (*Teotl* denotaba al Diablo como falso Dios, que finge hacer el bien sólo para mejor hacer el mal, mientras que *tlacatecolotl* lo pinta al descubierto, en el esplendor de su malignidad), y que no sólo el Diablo fue identificado con la voz indígena que más se acercara al concepto manejado por los europeos, sino que también Dios lo fue. Gracias a esto último es que podemos encontrar en los textos franciscanos expresiones como *in tloque nahuaque* (El Dueño del cerca y del junto) e *in ipalnemoani* (el Dador de la vida, o Aquel por quien se vive)¹⁷³ refiriéndose al Dios del cristianismo y no a la deidad abstracta a la que con estos títulos aluden los poemas de Nezahualcoyotl.

A pesar de sus denominaciones, el Diablo de los primeros frailes es un Diablo completamente cristiano, y si bien es cierto que a veces Olmos y utiliza el término *in tlacatecolotl* para expresar una idea de “ser maligno” para situar al Demonio dentro del espectro de conocimiento religioso de los indígenas e infundirles miedo hacia él, también es cierto que continuamente lo alterna con la palabra “Diablo” para indicar quién es el ser maligno que se estaba definiendo de esa manera, igual que hace Sahagún en sus *Coloquios* cuando utiliza *in tloque nahuaque* e *in ipalnemoani* refiriéndolas constantemente a la palabra “Dios”. Tenía que ser así, pues en última instancia, si Olmos utilizaba el concepto de Hombre-búho era para poner sobre aviso a los indios para que no se dejaran engañar por el Diablo aunque se presentara en diferentes formas y se hiciera llamar de maneras diversas.¹⁷⁴

Con todos estos inconvenientes derivados del idioma, la dificultad en la introducción y la recepción de este concepto dio pie a un manejo bastante libre del mismo entre los indios y a diversas explicaciones de historiadores acerca de la

¹⁷³ Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana...*, cap. III, § A, líneas 290-291, p. 117.

¹⁷⁴ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, cap. I, fol. 391v, p. 13.

razón por la cual ocurrió tal cosa. Por desgracia, en este asunto nos enfrentamos siempre a la precariedad de las fuentes, pues la base de estos argumentos no pueden ser sino las declaraciones que tenemos de los españoles y de los conversos, con lo cual se continúa ignorando insalvablemente la perspectiva de los indios paganos.

Con respecto a ello, Cervantes opina que la conclusión de que la idea de “Diablo” fuera impuesta desde arriba puede ser equívoca y que tal vez una mejor explicación sea la de que hubiera tenido realmente sentido para los indios. En primer lugar, como ya hemos citado, éstos bien pudieron haber tomado al Demonio como un dios más para agregarlo a su panteón, o bien, en segundo, comprendiéndolo como enemigo del cristianismo, pudieron enarbolarlo como estandarte en su afán de contradecir la fe que los mantenía bajo el yugo español. En cualquiera de los dos casos resultaba el proceso de demonización de las deidades prehispánicas, pues si cuando los frailes trataban de destruir sus ídolos realmente tenían razón al decir que eran demonios, los indios podían haber entendido que entonces “demonio” era un término para referirse a los dioses de sus antepasados que ellos defendían tratando de conservar su civilización.¹⁷⁵

Un poco menos complicada suena la opinión de Jaime Humberto Borja Gómez, quien argumenta que en Cartagena los negros acusados de tener alguna relación con el Demonio –y no hay ninguna razón para suponer que para los indios fuera diferente- utilizaban en sus declaraciones la palabra “Diablo” como resultado de la incompreensión del escribano, quien tendería a sustituir las voces referentes a dioses paganos por aquellas palabras que, en su imaginario, representaban la desviación religiosa del acusado.¹⁷⁶ En otras palabras, que quien traía a cuento el concepto no era el acusado, sino el escribano, y que esto se debía a la incompreensión.

Todas estas explicaciones, sin embargo, aunque interesantes a su manera, no dejan de sonar un tanto forzadas por tratar de englobar en un solo modelo una multiplicidad de casos que, aunque paralelos, tuvieron desarrollos separados.

¹⁷⁵ Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, p. 76-77. Félix Báez-Jorge lo sigue quizás con demasiada facilidad, sin realizar un análisis más crítico (Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del Diablo*, p. 358-360).

¹⁷⁶ Jaime Humberto Borja, “Demonio y nuevas redes simbólicas: blancos y negros en Cartagena, 1550-1650”, p. 161.

Apegándonos lo más posible al sentido de los acontecimientos narrados en los textos de la época, es más sencillo pensar que no hubo una única razón para que los indios y negros fueran acusados de involucrarse con el Diablo, sino por lo menos tres.

En primer lugar, si los acusados eran considerados culpables de idolatría y eran lo suficientemente obcecados para argumentar en su defensa, de nada servía que alegaran estar sirviendo a dioses con nombres particulares, pues sus jueces siempre “sabrían” que se trataba del Diablo y así tenderían a consignarlo por escrito. No era necesariamente que “no comprendieran”, como dice Borja Gómez. Al contrario, es posible que comprendieran perfectamente, sólo que lo hacían desde sus creencias de cristiano.

En segundo, en muchos de los procesos inquisitoriales, las declaraciones de indios que confesaban ser adoradores del Diablo parecen haber sido arrancadas por medio de la tortura y dictadas por los jueces mismos. El caso de Andrés Mixcóatl, en la sierra de Puebla, en 1537, que durante su juicio confesó haber sido engañado por Satanás podría ser considerado, según Báez-Jorge, como representativo de este tipo.¹⁷⁷

Por último, si el término de Diablo se utilizó en muchas de las declaraciones de los indios involucrados en actos censurables para cuyo conocimiento no se requería tortura, dada la evidencia del crimen, en buena medida se debió a que ellos mismos, como una manera de justificar su acto delictivo, citaron al Demonio como su inspirador, puesto que más valía acusarse de haber sido engañado por el Diablo que ser acusado de adorarlo conscientemente. Así, cualquier falta que ameritara punición por parte de la Iglesia era ocasión para inventar una historia de tiranía demoníaca que la disculpara o por lo menos que la volviera comprensible ante sus jueces, pues los indios sabían que mediante este ardid tenían posibilidades de recibir sólo amonestaciones y penas llevaderas en lugar de ser castigados con dureza extrema. Dentro de los textos del siglo XVI probablemente uno de los relatos más interesantes que tiene esta característica sea el que nos narra Gerónimo de Mendieta acerca de la destrucción de ídolos realizada en Tehuacan. Según este autor, horrorizado por la cantidad de ídolos que eran

¹⁷⁷ Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del diablo*, pp. 355-356.

adorados en aquel pueblo, fray Juan de San Francisco congregó a todos los indios y, delante de ellos, con sus propias manos, hizo pedazos el ídolo principal mientras sus “mozuelos” adoctrinados rompían las demás figuras sin que nadie se atreviera a protestar.

Mas el maldito demonio, inventor de todas ellas, afrentado de aquel hecho, el mismo día apareció a un indio infiel, natural de Tehuacán, que andaba por otros pueblos veinte leguas de allí buscando su menester, y no se había hallado en aquel espectáculo, y aparecióle en la forma o figura del ídolo que el santo varón con sus propias manos había quebrantado, y con las mismas heridas y mellas que en la estatua había hecho, y díjole que mirase cuál le había parado aquel sacerdote cristiano que en Tehuacán estaba. Y que si se tenía por su fiel servidor, fuese luego a vengar aquella injuria.¹⁷⁸

Persuadido de esta manera, el indio se acercó subrepticamente al convento para asesinar al fraile a garrotazos, pero al fallar el golpe y ser detenido por los habitantes de la casa optó por confesar su entrevista con el Diablo y convertirse al cristianismo para ablandar el corazón de sus captores y evitar ser castigado.

Un caso similar le aconteció en 1536 a fray Agustín de la Coruña (de la Orden de San Agustín) mientras se encontraba en Chilapa durante la construcción de una iglesia. Impactada por la enorme estructura de piedra, y conoedora, sin duda, de los riesgos que eso significaba en la zona sísmica donde vivía, una india había vaticinado que el edificio se vendría abajo en menos de un año, cosa que ocurrió durante uno de los muchos temblores de tierra de la región. Por supuesto, inmediatamente se levantó una acusación por hechicería en contra de la india y se le puso en el cepo, pero ni eso pudo retenerla durante mucho tiempo: un día simplemente desapareció. Sin embargo, poco después de la “inexplicable” fuga, la susodicha volvió por su propio pie contando una historia sorprendente. Según ella, cierta mañana del año anterior, mientras se dirigía al mercado con otras mujeres, el Demonio se les había aparecido en el camino riñéndolas por haberse cristianizado, y amenazando con que ya derribaría él aquella iglesia para que los frailes no tuvieran donde vivir. Ahora, un año más tarde y viéndola cargada de

¹⁷⁸ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. V, 1ª. pte, cap. XXXVIII, p. 373.

cadenas, el Diablo la había sacado de su prisión y llevado al monte para que lo adorara, pero ante su cristiana negativa la había emprendido a golpes contra ella mientras -como el amante despechado que era- amenazaba con irse con otra india que sí lo seguía obedeciendo y que era “fulana”.¹⁷⁹

Manejando en su relato las convenciones de lo sagrado y lo profano en el sentido arriba enunciado (el Diablo se le aparece en un camino -no en la calle- y luego en el monte), el intento de la declaración de la india era obvio: ella era inocente, una víctima del Demonio, no una cómplice suya, y si había conocido la información de la caída del edificio no era por su amistad con él, sino todo lo contrario, una mera consecuencia del desaire que le había hecho. Si a esto añadimos la entrega de un chivo expiatorio, como lo fue la otra india que todavía lo adoraba ¿qué jurado la hubiera condenado?

Y si de castigos leves se trata, ¿existe mejor ejemplo que el de los indios que predicaban en Olinala la vuelta a la idolatría, y a quienes el mismo padre de la Coruña solamente vistió con mantas blancas marcadas con cruces para que el Demonio no los molestara más? Todo porque ellos -astutamente- lo habían convencido de que si hacían tal cosa era porque el Diablo los obligaba.¹⁸⁰

La respuesta de los indios ante la presión de los evangelizadores para que abandonaran sus antiguos cultos tuvo muchas facetas dependiendo del momento y del lugar en el que se le viera. Y si hubo sitios en donde el temor a la violencia física parece haber alcanzado cotas extraordinarias, destruyendo la voluntad y la vitalidad de los individuos hasta causar extrañeza en los evangelizadores, inquietos por una dejadez tan profunda, también existieron lugares más combativos en donde, bajo el velo de la sumisión al cristianismo, continuaron latiendo durante mucho tiempo devociones prehispánicas individuales o colectivas que finalmente fueron exterminadas por la Inquisición o que acabaron diluyéndose (más o menos eclécticamente toleradas) dentro de la religiosidad católica de transmisión horizontal a través de medios predominantemente orales.

¹⁷⁹ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín...*, lib. 1º, cap. XV, p. 63-64.

¹⁸⁰ *Ibid.*, lib. 1º, cap. XIV, p. 62.

2.6 El Demonio testeriano

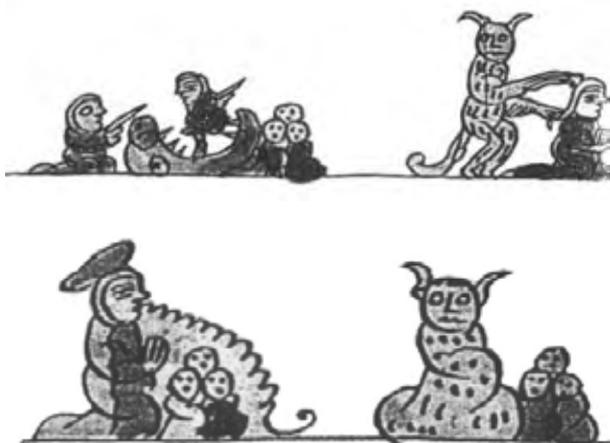
Si por un lado, como acabamos de mencionar, durante los primeros años de la conquista el Demonio fue representado en muchas ocasiones por los españoles con forma de ídolo o como una figura vestida con atuendos que evocan la imaginería prehispánica en un intento de subrayar la identificación entre el Diablo y lo que ellos consideraban falsos dioses, tampoco faltaron representaciones contemporáneas donde se le muestra bajo formas típicas del medioevo europeo (Fig. 17). De esta manera, en ese remoto principio de la evangelización, cuando los frailes de la orden de San Francisco y luego las de santo Domingo y san Agustín todavía no dominaban las lenguas del altiplano central, veremos desfilar en los códices testerianos una serie de imágenes gatunas y reptilianas que con el paso del tiempo se volverían relativamente predominantes, mientras que las representaciones prehispánicas tenderían a desaparecer identificadas con las formas del cristianismo a medida que las antiguas religiones se desvanecían de la memoria de los indios (Fig. 18).



Figs. 17 y 18 A la izquierda, Diablo tameme, ejemplo temprano de tipo medieval (bívido, astado, caudado y gastrocéfalo) en la arquitectura religiosa novohispana (*San Agustín y su iglesia* (detalle). Anónimo, Siglo XVI, fresco, Sala de Profundis, Exconvento de San Nicolás. Actopan, Hidalgo. A la derecha, sacerdote ofrendando a un dios prehispánico ya con características del Diablo medieval (Códice florentino).

Tal es el caso del llamado *Catecismo en imágenes y cifras* (Manuscrito # 78 de la Biblioteca Nacional de París) atribuido a fray Bernardino de Sahagún por

Lorenzo Boturini Benaduci (c. 1702-1749). En el pictograma # 92 de este códice podemos observar una figura gatuna que se aproxima a un personaje de rodillas, los cuales ilustran el “libranos del mal” dentro de la oración del *Padre Nuestro* (Fig. 19), mientras que un poco más abajo lo vemos de nuevo en el pictograma # 121, ahora dentro del *Ave María*, cómodamente arrellanado y cubierto con un manto junto a tres pequeñas figuritas humanas representando el final del verso “Ruega Señora por nosotros, los pecadores” (Fig. 20). En ambos casos se trata de una imagen del pecado que amenaza a los hombres y se instala entre ellos, a la cual podemos identificar gracias a su piel moteada (alusión a la mácula espiritual) de la misma manera en que a menudo se representaba al pecador réprobo durante la Edad Media.¹⁸¹ (Fig. 21).



Figs. 19 (arriba) “No nos dejes caer en tentación”, y **20** (abajo) “Ruega, Señora, por nosotros los pecadores”.

Fig. 21 (derecha) Capitel de Saujon (Charente-Maritime). El alma pecadora llena de manchas, es rechazada por el ángel del centro en una escena del Pesaje de las almas.



No obstante, es posible suponer que, pese a este paralelismo, lo que vemos representado en el códice son verdaderamente imágenes del Diablo, en tanto tentador y origen del pecado en este sentido, usadas para denotar la tentación y el pecado mismos de acuerdo a la tendencia de simbolizar una cosa por su causa, pues los cuernos que lleva no permiten suponer que se trate de un

¹⁸¹ Gérard de Champeaux y Sebastián Sterckx, *Introducción a los símbolos*, pp. 321-322.

alma humana o de una alegoría del pecado en sentido estricto. Además, como vemos en por lo menos otra de las ingeniosas doctrinas cristianas ilustradas del siglo XVI, esta vez atribuida a fray Jacobo de Testera, dicha imagen es intercambiable con la del dragón con patas de ave y ojos en las rodillas que representa comúnmente al Diablo (Fig. 22). Esto es claramente resultado de la interpretación del *Padre Nuestro* utilizada en aquel entonces en la catequesis, pues si es verdad que en latín la Vulgata reza: *et ne inducas nos in temptationem sed libera nos a malo* y esto hoy día se entiende como “No nos induzcas a la tentación y líbranos del mal”, también es cierto que en latín “ab malo” utiliza el ablativo de “malus”, que ciertamente puede entenderse como “el mal” en general, pero también como una persona que actúa con esta orientación: “el malo”. Y dentro del cristianismo, El Malo por antonomasia es el Diablo.

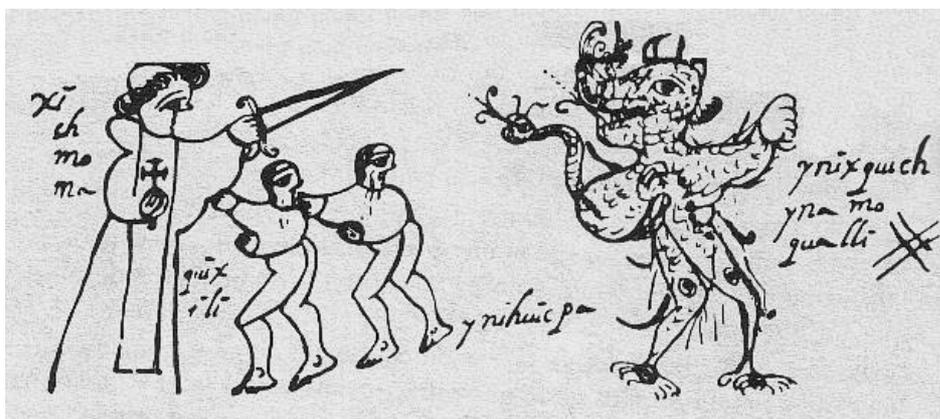


Fig. 22 Pictograma que ilustra el pasaje “Líbranos del mal” (o “del Malo”) dentro del *Padre Nuestro* en una copia del siglo XVIII de una *Doctrina Cristiana* del XVI atribuida a fray Jacobo de Testera.

2.7 Concepciones y cambios en el proceso de evangelización.

El optimismo con el que los españoles habían visto el mundo indígena a principios del siglo XVI con la llegada de los tres flamencos -Juan de Tecto, Juan de Aora y Pedro de Gante- (1523), los primeros doce -de la provincia franciscana de San Gabriel- (1524) y la primera barcada de dominicos (1526), momento en el que parecía inminente la victoria del cristianismo contra el reino del Demonio, poco a poco tuvo que ir siendo matizado según fue avanzando el siglo.

Y es que la cosa no marchaba. Aquellos indios que a Colón le parecían nobles salvajes insertos en una vida pura y paradisíaca cuando había que justificar los viajes patrocinados por la corona, pronto desaparecieron de la retórica del descubrimiento para dar paso a peligrosos caníbales llenos de idolatrías cuando fue necesario reprimir sus alzamientos en contra de los europeos invasores.

Mientras dura la fantasía, en los documentos de la época se percibe un aire triunfalista al hablar de la rapidez con la que los indígenas, listos y bien intencionados al grado de poder constituir la más perfecta cristiandad que el mundo hubiera visto, estaban aceptando la verdadera fe. Durante la primera etapa, el método de aproximación a los indígenas había incluso intentado ser amable y conciliador, seguros como estaban muchos europeos de que la conversión debía hacerse a través del convencimiento y no en contra de la voluntad de los indígenas.¹⁸² No hacía falta forzar la situación: los demonios estaban huyendo en desbandada fuera de los pueblos para refugiarse en sierras y cañadas, las cruces de calles y caminos que impedían su regreso se habían convertido en hitos donde a diversas horas los rezos de los indios testificaban el cambio y la cada vez mayor perfección espiritual de los novicios. Pero de pronto todo cambió.

En opinión de los primeros evangelizadores, en su pretensión de conservar el reino de iniquidad que había establecido en tierras de los indios, el Demonio intentó muchas veces frustrar su conversión matando frailes por medio de chichimecos, apareciéndose a los indios de paz para instarlos a la rebelión, introduciendo las “beoderas” durante las cuales lo seguían adorando,¹⁸³ y rompiendo el cordel de tres ramales (Ecl 4.12) que representaba las alianzas entre las tres primeras órdenes religiosas mendicantes ante el Real Consejo para defender a los indios de la explotación de los españoles.¹⁸⁴ De repente salieron a la luz los idolillos que eran enterrados bajo las cruces para continuar adorando a los dioses prehispánicos,¹⁸⁵ y muchos antiguos sacerdotes y gobernantes fueron detectados en o en torno a los pueblos invitando a los nuevos cristianos a

¹⁸² Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. LXXVII, p.133.

¹⁸³ Motolinía, *Memoriales*, lib. II, cap. 18, p. 361.

¹⁸⁴ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. IV, cap. XXXI, pp. 170-171.

¹⁸⁵ Motolinía, *Memoriales*, 1ª pte., cap. 31, p. 85; Francisco López de Gómara, *La conquista de México*, p. 487.

apostatar de la verdadera fe.

Muchos cristianos se resistieron a aceptar el cambio invocando una santa paciencia en los asuntos del espíritu, pero sólo unos cuantos años después de la conquista los más impacientes rápidamente llegaron a la conclusión de que, pues el Demonio estaba oponiendo una tenaz resistencia a la proclamación del Evangelio, era necesario recurrir a la fuerza para acelerar el proceso. Mucha gente entre los primeros europeos en el Nuevo Mundo, así religiosos como seglares pensaban que entre los indios no era posible realizar una conversión igual que en la primitiva Iglesia, puesto que éstos eran gente muy distinta de los primeros cristianos, y que no podía esperarse a que aceptaran el cristianismo por las buenas, sino que requerían temor al castigo.

Los primeros en perder la paciencia fueron los religiosos más ancianos como el franciscano Martín de Valencia (custodio de los primeros doce frailes menores) y el dominico fray domingo de Betanzos, los cuales, en cierta medida debido a su avanzada edad, nunca pudieron aprender la lengua de los indios en donde predicaban. En el extremo de la frustración, Betanzos llegó a vaticinar a mediados de los cuarentas la próxima destrucción de los naturales debido a sus pecados,¹⁸⁶ mientras que Martín de Valencia,¹⁸⁶ por su parte, desde muy temprano llegó a la conclusión de que aquellos indios eran seres de poca razón y no dudó en recurrir al uso de la violencia en un desesperado intento por enseñarles a vivir el Evangelio.

Fray Martín y sus once compañeros habían llegado al Nuevo Mundo tratando de convertir a los indios dulcemente con el ejemplo y el amor, pero los resultados obtenidos al cabo de dos años de trabajo eran de lo más desalentadores:

... al principio que vinieron y comenzaron a dar ejemplo, doctrinar, enseñar y predicar y reprender de palabra, por espacio de un año y dos, no se aprovechaba nada en la fe, vamos tomando experiencia de la masa de la gente, la qual como ajena del principio de toda virtud, que es la fe, no hacía nada por amor, conocimos que por

¹⁸⁶ “Carta de Fray Domingo de Betanzos (OP) a los provinciales de las ordenes agustina, dominica y franciscana”, *Tepetlaxtloc*, septiembre 11 de 1545; “Retractación de fray Domingo de Betanzos sobre que los indios sean animales”, Valladolid, 13 de septiembre de 1549, ambas documentos forman el apéndice II en René Acuña, *Fray Julián Garcés*, pp. LXVII-LXXI y LXXIII-LXXVI respectivamente.

temor venían a hacer virtud, parecióle al varón de Dios [fray Martín] que la voluntad de Dios era que hasta venir en más conocimiento, convenía comenzarse por temor y castigo, porque así era evitarse y han muchas ofensas de Dios, y poco a poco vendrían a conocer cuan bueno y necesario les fue el temor y castigo, como se ha visto por experiencia.¹⁸⁷

Empujado por la impaciencia y el deseo de que los indios alcanzaran la espiritualidad adecuada, el buen fraile los reprendía y azotaba por faltas que ellos probablemente ni siquiera sabían que cometían. Y aunque algunos no estuvieran de acuerdo con los procedimientos, alegaban los frailes de la orden, bien sabía Dios la intención con la que lo hacía, a resultas de lo cual evitaba que el Diablo se saliera con la suya y siempre resultara con ello descalabrado.¹⁸⁸

De la misma manera, la ternura y admiración que en un principio inspiraran los indios a fray Toribio de Benavente (Motolinía), que con este nombre quiso hacerse tan pobre como ellos, no tardó en trocarse en una mezcla de compasión y santa ira que lo hizo solicitar al mismo emperador Carlos en 1555 el uso de la fuerza para lograr la conversión de los indios y así consumir una profecía que parecía cada vez más lejos: el Evangelio debía proclamarse por toda la tierra antes de la consumación del mundo,¹⁸⁹ por lo tanto era necesario darse prisa para que eso ocurriera lo más rápidamente posible.

2.7.1 Apostasía e idolatría

Uno de los textos que han llegado hasta nosotros en donde con mayor claridad se manifiesta la desilusión causada por los magros resultados iniciales de la evangelización es el *Tratado de Hechicerías y sortilegios* (1553) de Andrés de Olmos, el cual fue escrito usando como modelo el *Tratado muy sötíl y bien fundado de las Supersticiones, Hechicerías y Vanos Conjuros y Abusiones, y otras cosas tocantes al caso y de la posibilidad e remedio de ellas* (1529) del también franciscano Martín de Castañega.¹⁹⁰

Si bien Olmos escribió su *Tratado* calcándolo sobre la obra de Castañega, a

¹⁸⁷ Francisco Jiménez, *Vita fratris Martini de Valencia*, p. 246.

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 246-247.

¹⁸⁹ Mt 24.14

¹⁹⁰ Georges Baudot en Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, pp. X y XV; Georges Baudot, *Utopía e historia en México*, p. 243.

quien cita de manera oportuna como su fuente,¹⁹¹ el texto resulta original en buena medida puesto que para la redacción utilizó su peculiar interpretación estilística de los *Huehuetlatolli* o escritos moralizantes prehispánicos, aparte de que -para no dar malas ideas a los naturales novohispanos- procuró retirar casi todos los ejemplos europeos de servidumbre diabólica e insertó en su lugar casos novohispanos que resultaran familiares a los indios. De cualquier manera, apremiado por la necesidad de la evangelización, en el texto de Castañega Olmos no parece haber visto una obra literaria sino una herramienta para su trabajo. Por lo mismo, su importancia no estriba en ser una obra original, sino en haberla adaptado y vertido al *nahuatl* con fines didácticos.

El contenido y finalidad del *Tratado* son transparentes. Se trata de un verdadero manual que pretendía contrarrestar con predicaciones las intervenciones diabólicas en la conducta de los indios y desarmar su influencia sobre ellos. En él, según Fernando Cervantes, Olmos propone que los indios que practicaban la idolatría 30 años después de empezada la evangelización ya no debían verse como gentiles simples y crédulos a quienes el diablo había engañado, sino como apóstatas que lo veneraban conscientemente y eran miembros de una anti-Iglesia fundada por Satanás a imitación invertida de la católica. Deseoso de que se le honrara como a un Dios, aquella anti-Iglesia tenía execraciones para contrarrestar los sacramentos, ministros que eran en su mayoría mujeres (seres malignos y voluptuosos, pecadores por excelencia según la tradición judeocristiana) en oposición al predominio de los ministros varones del catolicismo, y sacrificios humanos que pretendían blasfemamente imitar el sacrificio de Cristo en la Eucaristía.¹⁹²

Sin embargo, acusar a los indios de apostasía no era tan sencillo debido a las implicaciones de responsabilidad que esto traía para los evangelizadores. De hecho, bien visto, dentro del *Tratado* coexisten dos maneras de considerar la actitud que Cervantes denomina así. Por un lado, por razones que tienen más que ver con el texto de donde Olmos está sacando su información, este término se remite a su significado dentro de un contexto europeo donde el cristianismo había sido predicado durante siglos y no existía ninguna excusa para pretender

¹⁹¹ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, prólogo, fol. 388r, p. 3.

¹⁹² Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, pp. 45-46.

ignorancia al respecto; por el otro, en los pasajes basados en su propia experiencia novohispana, y refiriéndose específicamente a los indios, Olmos habla más bien del “reverdecimiento” de las costumbres idolátricas indígenas para indicar que el trabajo de arrancar las malas hierbas antes de sembrar la semilla verdadera había fallado. Y que él mismo se sentía un poco responsable del fracaso, pues (en sus palabras), el curar la llaga de la herejía y las hechicerías “las más veces no llega a lo vivo sino de pasada, como me habrá acaecido, y no haber hecho tanto hincapié en cosa tan necesaria, aunque algo he sobre ello trabajado”.¹⁹³

El indio, nuevo en la fe e ignorante de ella por la incapacidad que le atribuían los europeos, no era el único culpable de su recaída y por ello se le debía tratar con paciencia procurando su enmienda antes que su castigo. ¿Cómo podríamos decir que para 1553 Olmos saca como conclusión que los indios habían apostatado conscientemente de su nueva fe si en su texto habla más bien del “reverdecimiento” de las creencias antiguas como una “llaga” que no cierra?¹⁹⁴

Lo que Cervantes llama apóstatas para referirse a los indios que recaían en la idolatría son en realidad lo que Olmos denominaba “malos cristianos”,¹⁹⁵ y de ellos dice que son: “... los que no tienen buena creencia, que no se entregan a Nuestro Señor Iesu Christo, verdadero Dios”,¹⁹⁶ pero parece claro que si la apostasía implica la renuncia a una fe previamente aceptada y aquellos indios no se habían entregado jamás al cristianismo, nunca pudieron apostatar de él.

De hecho, en el prólogo de su *Tratado*, Olmos sostiene que existen diferentes tipos de infidelidad: la que surge cuando uno se aparta por propia decisión de la Iglesia y de los principios que se saben correctos de antemano (a lo cual califica de herejía y pecado mortal); la surgida con motivo de razonamientos incorrectos y no deliberados con respecto a la fe que le hacen vacilar sin llegar a derribarlo por completo, y la que es producto del desconocimiento de la verdadera fe y la ignorancia de lo que sean los pecados. Debido a esta circunstancia no convenía considerar culpable al pecador antes de saber si había actuado

¹⁹³ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, prólogo, fol. 388v, p. 4.

¹⁹⁴ Cfr. la opinión muy semejante sobre “reverdecimiento” en Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín...*, lib. 2º, cap. III, p. 153.

¹⁹⁵ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, cap. 9, fol. 406v, p. 69.

¹⁹⁶ *Ibid.*, Exortación al indiano lector, fol. 390v., p. 9.

entendiendo perfectamente el sentido de lo que hacía, así como la naturaleza de aquel entendimiento.

Había que comprender que, en la práctica, muchos de aquellos indios jamás habían dejado de ser paganos puesto que, por falta de sacerdotes, los primeros evangelizadores los bautizaban masivamente para que pudieran ganar el cielo con los conocimientos mínimos de lo que habían de creer y aborrecer, en lugar de catequizarlos de manera total y eficiente.¹⁹⁷ Así pues, entre las líneas del texto de Olmos puede advertirse cierta duda acerca de que se les pudiera exigir el sostenimiento de una serie de creencias que nadie les había inculcado con profundidad.

Por consiguiente, Olmos no estaría hablando de un indio que se ofreciera nuevamente al Diablo a sabiendas ya de su “verdadera” naturaleza maligna, sino de uno que seguía creyendo en la bondad de sus antiguos ídolos debido a los engaños de aquel Padre de la Mentira. Y siendo así las cosas, el único recurso para mantener a los indios a salvo era proporcionarles la enseñanza religiosa sólida que hasta el momento no habían recibido y que Olmos solicitaba de la manera más humilde a los encargados de ello, “porque de la fe tibia o muerta [el Diablo] nada se espanta”.¹⁹⁸

Pero si bien es cierto que había una cierta comprensión hacia las razones del idólatra reincidente en abstracto, no había tolerancia alguna contra los individuos concretos; especialmente contra aquellos que alguna vez habían participado como líderes religiosos y que, por no perder el prestigio social de dicha función, seguían combatiendo al cristianismo con la movilización de sus contactos dentro de los pueblos para fomentar el culto a los dioses antiguos. El mismo Olmos protagonizó algunos de estos eventos, como el del señor de Matlatlan, cerca de Hueytlalpan, quien, acusado de poligamia, idolatría, embriaguez y proselitismo anticristiano fue sentenciado en noviembre de 1539 a un acto de arrepentimiento público con los ídolos colgados al cuello, cien azotes, y un periodo de detención lo suficientemente largo para aprenderse de memoria el Credo.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Motolinía, *Memoriales*, 1ª pte., cap. 21, pp. 22-27; Documento XVIII, “Carta colectiva de los franciscanos de México al Emperador”, Tehuantepec, 18 de enero de 1533, en Motolinía, *Memoriales*, p. 444.

¹⁹⁸ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, prólogo, fol. 388v., p. 4.

¹⁹⁹ Georges Baudot, en Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, p. XIV.

Por supuesto, no todos los procesos fueron tan magnánimos; tales fueron los casos de Don Cristóbal Axotecatli, sentenciado a la horca por Don Martín de Calahorra por idólatra y por haber dado muerte a su hijo y esposa,²⁰⁰ o el no menos sonado proceso de 1539 contra don Carlos, cacique de Texcoco y nieto de Netzahualcoyotli, quien antes de ser relajado al brazo secular por el obispo Juan de Zumárraga, declaró en público que en vista de que ni su padre ni su abuelo habían dicho jamás palabra sobre el cristianismo siendo grandes profetas, era obvio que no había ni pizca de verdad en lo que enseñaban los frailes.²⁰¹

Sabida la ejecución del cacique, el emperador Carlos fulminó una cédula en la que reprobaba lo actuado por Zumárraga, y mandaba que, ya que la vida no se le podía devolver, se devolvieran los bienes a sus deudos, y prohibía la pena máxima a los indios por ser “plantas nuevas en la fe”.

A pesar de ello, en la realidad los indios siguieron siendo tratados como sujetos ordinarios, como lo prueba la violenta serie de procesos protagonizados en Maní por fray Diego de Landa el año de 1562, donde 158 indios acusados de idolatría perdieron la vida y muchos otros fueron mutilados y baldados para el resto de sus días.²⁰² No sería sino hasta el 30 de diciembre de 1571 que un nuevo decreto, esta vez de Felipe II, eliminó a los indios de la jurisdicción de todas las inquisiciones (monástica, episcopal y formal –entendiendo por esta última el Tribunal del Santo Oficio propiamente dicho-) y los colocó bajo la supervisión directa de los obispos en materia de fe y costumbres.²⁰³

El asunto de la apostasía era ya sensiblemente distinto para finales del siglo XVI puesto que los indios eran cristianos desde hacía tiempo y, por lo tanto, era imposible alegar el “nepantlismo” religioso –punto medio entre lo cristiano y lo pagano- que tanto atormentó a fray Diego Durán ver entre sus fieles.²⁰⁴ Debido a ello, en 1585 los indios culpables de idolatría quedarán incluidos en el canon *De*

²⁰⁰ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, cap. VIII, pp. 236-238; cfr. Motolinía, *Memoriales*, 1a pte., cap. 60, pp. 251-254.

²⁰¹ Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana (1536-1543)*, pp. 86-92.

²⁰² Francisco Toral, “Carta de Fray Francisco Toral, obispo de Yucatán, a Felipe II, Mérida, 1 de marzo de 1563”, pp. 267-274; cfr. Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, pp. 112-113. Una encuesta oficial estableció que 158 indios habían muerto durante o inmediatamente después de los interrogatorios: por lo menos 15 optaron por el suicidio antes que comparecer ante los inquisidores; dieciocho desaparecieron, y varios quedaron tullidos de por vida (Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, p. 33).

²⁰³ Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana (1536-1543)*, p. 93.

²⁰⁴ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, vol. II, tratado 3º, cap. III, p. 243.

Haereticis del III Concilio Mexicano²⁰⁵ pues sus participantes no estaban ya dispuestos a ser tan comprensivos como lo había sido Olmos en su momento. Para ellos, al margen de la exactitud en la clasificación, el idólatra era un enemigo de la fe que debía ser castigado tan severamente como el hereje. Por fortuna para los indígenas, una vez agotada la tolerancia del clero, el Estado entró en su defensa como arriba queda dicho.

Pero no sólo los indios eran perseguidos por sus pretendidos nexos con el Diablo. El abanico de complicidades era encabezado por otros.

²⁰⁵ Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *De la idolatría*, pp. 138-139.

CAPÍTULO 3

El negro y el Diablo

3.1 Visión y sugerencia de lo Diabólico

Tal y como una multitud de autores pudieron atestiguar a lo largo de los siglos, las máscaras del Diablo -como las llama Luther Link-¹ abarcan un espectro tan ambiguo de características, que prácticamente todo aquello que aun de la manera más retorcida pudiera ser asociado a la maldad, la muerte, la corrupción, el vicio y el sufrimiento tenía posibilidades de llegar a convertirse en una de ellas en algún momento. Dentro, pues, de los textos novohispanos no tenían por qué esperarse excepciones. Es así como desde el inicio de la conquista el Diablo fue visto en innumerables ocasiones encubierto de mil formas, aunque éstas no siempre fueron expresadas de manera concreta en los textos que lo consignaron.

Así como la presencia de Dios puede ser detectada a todo lo largo de las llamadas “crónicas” novohispanas estructurando la realidad percibida por el cristiano sin nunca hacer la menor referencia a un aspecto físico cualquiera, el Diablo es una figura omnipresente que articula largos pasajes de la narración sin necesidad de manifestarse tampoco de manera corporal.² Su presencia invisible

¹ Luther Link, *El Diablo*.

² Acerca de la figura de Dios en los textos novohispánicos véase la *Historia de Dios en las Indias* (2002), de la doctora Elsa Cecilia Frost; un excelente material en donde, sin proponerselo, resulta notoria esta curiosa particularidad. Dios es la presencia estructurante e invisible del mundo, pero hay tal certeza acerca de ella, que ésta se da por hecho sin despertar mayor inquietud. De ahí que dicho texto gire en torno a la concepción

se traduce, sin embargo, al igual que la de Dios, en constantes y sutiles alusiones a los atributos que los caracterizan pero que muchas veces deben leerse entre líneas. De esta manera, como clara muestra de escritura axiológica (en donde se transmite un concepto a la vez como descripción y como juicio),³ si en Dios algunos de los atributos más notorios son el bien, la verdad y la claridad, por contraposición, los del Diablo son el mal, la mentira y las tinieblas. Debido a esto, cada vez que en los textos novohispanos encontramos menciones de ellos es necesario un esfuerzo exegético para detectar si existe o no una alusión a tales figuras.

Para esto, y de acuerdo con el momento histórico de referencia, es necesario tener en consideración el uso de los cuatro sentidos de los textos religiosos tan extendido en aquel entonces dentro del cristianismo (histórico, alegórico, tropológico y anagógico).⁴ A pesar de ello, antes de comenzar a caer en contradicciones al respecto de su uso, no debemos olvidar tampoco el apunte de Santo Tomás al respecto de que el sentido literal no debe entenderse solamente en la acepción de referencias factual-históricas, sino que incluía la totalidad del contenido religioso y moral explícitamente dado por Dios en la Biblia;⁵ lo cual es perfectamente lógico, dado que ningún cristiano creyente puede considerar factual únicamente la parte sensible del mundo. Ésta será la forma en la que procederemos en el manejo de nuestras fuentes, donde veremos que las continuas menciones de la obscuridad en casi cualquier contexto, lejos de referirse exclusivamente al ámbito físico, normalmente se elevan hasta lo espiritual, donde

del tiempo, la conquista espiritual, el Demonio, el franciscanismo y los temores y esperanzas escatológicas, pero casi nunca de Dios como persona (lo cual explica el subtítulo de: *Visión franciscana del Nuevo Mundo*).

³ Roland Barthes, *El grado cero de la escritura*, p. 27.

⁴ El histórico o literal se refiere a los sucesos como son enunciados textualmente en las Escrituras; en el alegórico un evento, persona, fenómeno o cosa representa algo distinto a sí misma en función de una relación de correspondencia de algún tipo; el tropológico se predica con respecto a la edificación moral para la vida sobre el mundo, y con el anagógico o místico se llega a un nivel superior de vida espiritual. En este sentido, la palabra Jerusalén histórica o literalmente es una ciudad, alegóricamente representa a la Iglesia, tropológica o moralmente es el alma de todo hombre de fe que anhela la visión de la paz eterna, mientras que anagógicamente se refiere al conjunto de los ciudadanos celestiales que contemplan a Dios (James J. Murphy, *La retórica en la Edad Media*, p. 308; cfr. Jean Daniélou, *Orígenes*, p. 182-220, especialmente p. 207). A pesar de la posibilidad de encontrar los cuatro sentidos en cada imagen, lo más común es establecer sólo alguno o algunos de ellos, y, por supuesto, las interpretaciones variarían de exegeta en exegeta y aún dentro de uno solo de ellos dependiendo de su intención.

⁵ Herve Martin, *Le métier de prédicateur...*, p. 262.

las tinieblas eran entendidas como la ausencia de bien y, por ende, eran la manera por excelencia de aludir al Diablo.

Como nos dice Roland Barthes, la escritura está siempre enraizada en un más allá del lenguaje en donde tiene como finalidad unir la realidad de los actos y la idealidad de los fines (enunciar de tal manera que con ello se comuniquen a la vez tanto el objeto como la manera en que éste debe ser entendido para satisfacer las necesidades de quien enuncia), para lo cual debe decir las cosas de cierta manera en los momentos adecuados y con la frecuencia necesaria.⁶ Muchas veces, de hecho, antes que lo que se dice, lo que importa es el énfasis y la insistencia en la elocución, y es precisamente gracias a esta insistencia que podemos detectar la intencionalidad de la escritura. Esto es lo que veremos a continuación.

3.2 Orígenes del Diablo negro

De dónde surge la idea del Diablo negro, es una pregunta que no tiene respuesta fácil. Para algunos investigadores como Luther Link y Jeffrey Burton Russell es posible que la negritud del Demonio tenga que ver con la influencia que tuvieron en algún momento sobre el imaginario cristiano algunos dioses egipcios que solían representarse de esa manera y que Link sugiere veladamente como de posible origen nubio al subrayar que Nubia tuvo breves momentos de influencia sobre las tierras de Egipto. De lo cual se deduciría que en el color de tales dioses podría haber existido algún tipo de imposición político-racial de un pueblo negro dominante sobre uno blanco dominado.⁷ Entre dichas deidades, Anubis o Anpu, el juez de los muertos que pesaba las almas durante su paso al más allá, era concebido como chacal negro o como un hombre negro con cabeza de chacal, mientras que Set, dios que personificaba la noche y que, probablemente por lo mismo, fue asociado cada vez más con todo tipo de mal, se aparecía muchas veces con forma de cerdo negro.⁸ Según esta teoría, una vez que el cristianismo se estableció en Egipto habría retomado el color negro de estos viejos dioses

⁶ Roland Barthes, *El grado cero de la escritura*, p. 27.

⁷ Luther Link, *El Diablo*, pp. 63-64.

⁸ *Ibid.*, pp. 62-64; Jeffrey Burton Russell, *El Diablo*, pp. 81 y 253; F. Max Müller, *Mitología egipcia*, p. 112-114 y M. Brodrick y A.A. Morton, *Diccionario de arqueología egipcia*, pp. 25-26 y 161.

paganos para sus representaciones del Diablo, pero ¿Por qué en particular tomó a los dioses asociados con este color y no a otros si todos ellos eran demonios desde la perspectiva del cristianismo? Como el mismo Russell reconoce, la relación no es en absoluto segura.

Por su parte, para José Ma. García González el motivo del Diablo con forma de etíope se desarrolló en el ámbito egipcio a partir de los siglos III y IV después de Cristo en un ambiente donde la presencia de negros paganos suponía una fuerte competencia y motivo de conflicto para el cristianismo por su incidencia numérica. En medio de las pugnas religiosas que eso significaría, los grupos paganos se convertirían durante unos siglos en la proyección imaginaria de un miedo vivido y padecido que adquirió tintes cuasi racistas y que convirtió a los negros en hipóstasis de todo lo malo desde la perspectiva de quien los padecía,⁹ esto es: eran vistos como el ser o substancia real y por excelencia de la cual todos los fenómenos malignos concretos eran tan sólo una manifestación. Aunque la idea es seductora por su aparente sencillez, adoptarla nos llevaría a pensar que en cada sitio el Demonio tendería a tomar la apariencia del enemigo más inmediato y temible, lo cual no necesariamente es verdad. ¿El Diablo fue considerado negro sólo porque aquellos enemigos del cristianismo lo eran?

Como puede verse, ninguna de las dos explicaciones arriba referidas cumple con la regla número uno de la exégesis, que es la economía.¹⁰ Debería existir una explicación que, al mismo tiempo que fuera más simple que ellas, evitara dejar cabos sueltos tan evidentes. Desde nuestra perspectiva es más sencillo considerar que muchos seres mitológico-religiosos asociados a la muerte y el mal en diferentes culturas son negros debido a una causa más universal, que es su relación con el miedo a los peligros de la obscuridad de la noche y no por cuestiones raciales de imposición o de subordinación de ningún tipo.

Según Carl Sagan, de acuerdo a las investigaciones realizadas hasta el momento de publicar su célebre estudio *Los dragones del Edén* (en 1977), los

⁹ José Ma. García González, “Del sol a las tinieblas: el etíope imaginado de Homero a la edad media”, pp. 98-99.

¹⁰ Umberto Eco, “La sobreinterpretación de textos”, p. 60.

primates sólo albergan tres temores congénitos desarrollados a lo largo de millones de años: el miedo a las caídas, a las serpientes y a la obscuridad.¹¹

Con arreglo a esta teoría (a la que Sagan denomina humorísticamente “hipótesis vampírica”), durante el eoceno, hace alrededor de 60 millones de años, mientras los últimos saurios carnívoros de dimensiones colosales todavía vagaban alimentándose a la luz del día, para los primeros mamíferos -que constituían una porción de su dieta- era más prudente permanecer ocultos y aletargados durante el día y salir solamente de noche a buscar alimentos. No sería sino hasta que dichos reptiles desaparecieron de la faz de la tierra que la luz del día se convirtió en un medio benévolo para estos mamíferos de tal manera que la inmovilidad diurna dejó de ser compulsiva para ellos. La noche quedó así reservada para las horas de sueño y ahí habrían comenzado también los terrores nocturnos, pues si bien la adaptación de sus ojos les permitió desenvolverse exitosamente en un medio luminoso, la pérdida de agudeza visual en condiciones de semiobscuridad terminó por dejarlos indefensos ante los depredadores noctívagos. El miedo a los animales que pudieran acechar merodeando en la obscuridad para devorarlos habría comenzado así a sembrar las tinieblas de todo tipo de monstruos.

Por supuesto, con la adopción de estos principios no pretendemos que tal teoría carezca de fallas (entre las cuales la más delicada quizás sea el hecho de postular una especie de memoria biológica de eventos históricos que Sagan sugiere posible a nivel de código genético),¹² pero sirve como principio básico para intentar una explicación cultural verosímil.

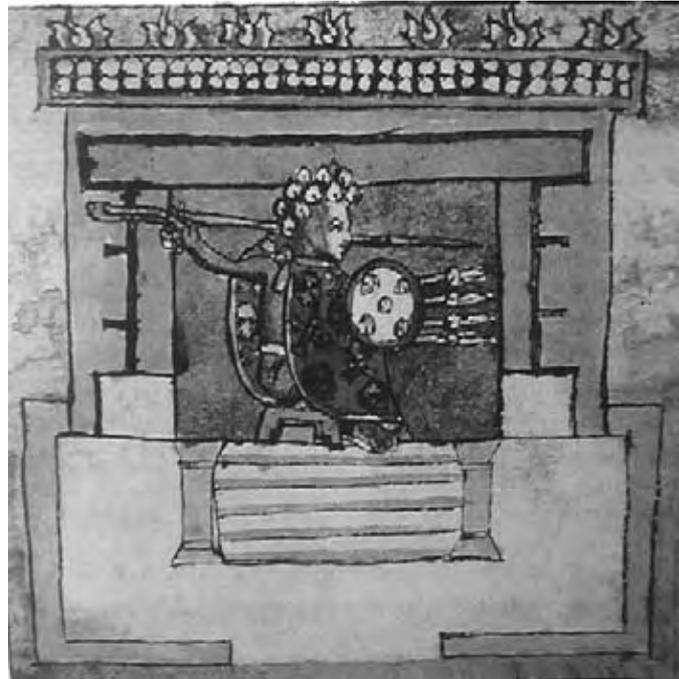
Siguiendo el materialismo de Sagan, y en abierta oposición a cualquier teoría que explique las semejanzas en las creencias de los pueblos en función de estructuras mentales compartidas por todos los seres humanos al margen de sus coordenadas temporales y geográficas,¹³ nosotros pensamos que es la existencia de una serie de circunstancias físicas e históricas comunes lo que determina la semejanza en las interpretaciones del mundo que los rodea. Desde nuestra perspectiva, antes del descubrimiento del fuego, dentro de todos los grupos humanos, el temor a los peligros objetivos de la noche pudo haber vuelto a las

¹¹ Carl Sagan, *Los dragones del Edén*, pp. 142-143.

¹² *Ibid.*, p. 100.

¹³ Umberto Eco, “Interpretación e historia”, p. 45-46.

tinieblas el ámbito del mal y de la destrucción por excelencia y por eso, en mayor o menor medida, los seres sobrenaturales asociados con ellas dentro de las creencias religiosas desarrolladas por cada pueblo habrían sido concebidos como seres dañinos y a veces con atributos que las recordaban o en situaciones y contextos míticos que las insinúan.



Figs. 23 y 24 Dioses representados en color negro por su asociación con la noche y la destrucción. A la izquierda, Kali sobre cuerpos muertos entre los que se encuentra su esposo Siva; a la derecha, Tezcatlipoca embijado y armado como guerrero con una tilma roja decorada con cráneos y tibias.

Por todos lados existen ejemplos que nos permiten alegar lo anterior haciendo la salvedad de que el miedo al daño y la destrucción anejo a la obscuridad no necesariamente provocaba las mismas reacciones en las diferentes culturas. Así, fuera de los ya mencionados dioses egipcios Anubis y Set, tenemos en la India a Kali (femenino de *kala*, el tiempo en sánscrito) que suele personificarse como una mujer desnuda, terrorífica y negra que representa la noche absoluta y la destrucción causada por el tiempo (aunque también, por lo mismo, el principio de la regeneración), la cual lleva colgando del cuello una guirnalda de calaveras que simbolizan los restos de la existencia finita (Fig. 23). En Grecia, la diosa de la noche en tanto concepto abstracto se llamaba Nyx,

madre del duelo, la enfermedad, el sufrimiento, la discordia, la tristeza, la vejez, el sueño (Hipnos) y la muerte (Thanatos), mientras que la diosa de la obscuridad de la noche, de los terrores nocturnos y de la hechicería era la monstruosa Hécate, a la cual se creía vagando por la tierra durante las noches sin luna con una jauría de feroces perros en busca de alguien a quien lastimar.¹⁴ Para los aztecas, Tezcatlipoca (también conocido como *Yaotli*, «enemigo» o *Necoc yaotl*, «Sembrador de discordias»)¹⁵ era el dios del viento nocturno asociado con las fuerzas de la destrucción, al cual –según fray Diego Durán– se representaba en la figura de un hombre todo embijado de negro.¹⁶ Se le consideraba el hechicero por excelencia y era un gran inventor de engaños para espantar a la gente con sus fantasmas o ilusiones nocturnas (Fig. 24). En la mitología escandinava el espíritu de la discordia, Loki, fue culpable de la muerte del dios de la luz y la alegría (Balder) a manos del dios de la obscuridad (el ciego Hoder), en tanto que su hija Hela era la diosa de los muertos en su reino subterráneo del frío y la obscuridad, llamado Niflheim o Hel.¹⁷ Finalmente, entre los maoríes, Wiro es el dios del mal, que gobierna la obscuridad.

Una teoría como la arriba esbozada permitiría explicar muy satisfactoriamente el hecho de que dentro del cristianismo del siglo V d.C. San Agustín dedujera la negrura y maldad del Diablo y sus demonios a partir de la obscuridad de la noche acudiendo directamente al libro de *Génesis*:

...no me parece absurda y ajena de las obras de Dios aquella opinión sobre si cuando crió Dios la primera luz se entiende que crió los ángeles; y que hizo distinción entre los ángeles santos y los espíritus inmundos, donde dice: «Dividió Dios la luz y las tinieblas, y llamó Dios a la luz día y a las tinieblas noche.» ...¹⁸

De acuerdo con esta interpretación, el infiel y el pagano que tuvieran el infortunio de poseer una piel señalada con el color de la noche consecuentemente

¹⁴ Édouard Brasey, *Brujas y demonios*, pp. 13-15.

¹⁵ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, lib. I, cap. III, § 2, pp. 31-32; Ángel María Garibay en Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 961.

¹⁶ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tratado 2º, cap. IV, p. 47 y cap. V, p. 56.

¹⁷ *Diccionario de las religiones*, vol. 2 (k-z), p. 145; vol. 1 (a-j), p. 28.

¹⁸ San Agustín, *La ciudad de Dios*, lib. XI, cap. 19, p. 253.

encarnarían también la idea del mal. Como quiera que fuese, si Agustín trataba de fundamentar algo como eso en el siglo quinto, era porque en un nivel popular de cristianismo la idea se encontraba ya muy arraigada en el norte de África, donde él se desempeñaba como obispo. Y era lógico que lo estuviera, pues -como arriba mencionamos- el motivo del Diablo con figura física de etíope se había desarrollado en el cristianismo dentro del ámbito egipcio a partir de los siglos III y IV.

Sin embargo, más que resultado del choque religioso-racial que propone García González, probablemente este uso haya sido un grosero corolario del proceso que, a nivel figurado de luz y oscuridad espiritual, de bien y de mal, había arrancado mucho tiempo atrás dentro del esenismo que ya hemos descrito en nuestro primer capítulo. Belial o Beliar, el ángel de las tinieblas de los esenios todavía extendía su negra sombra sobre el cristianismo haciendo preguntar a San Pablo: “¿Qué unión [puede haber] entre la luz y las tinieblas? ¿Qué armonía entre Cristo y Beliar?”¹⁹

Será en Egipto, a manera de crítica y condena en contra del paganismo de las comunidades negras de la zona, donde el brumoso y metafísico Demonio de los Evangelios adoptaría ante los cristianos una forma corpórea de negro que resultaba más comprensible para ejercer su oficio de adversario; de lo cual García González nos brinda varias historias con diversas cargas emotivas:

En los *Actus Petri cum Simone* (190-200), Marcelo cuenta a Pedro haber soñado con *mulierem turpissimam aspectu Aethiopissimam neque Aegyptiam sed totam nigram sordibus* que resultó ser el diablo al que Pedro derrotó. En un escrito gnóstico del III (la *Pistis Sophia*) se habla de Ariuth, la etíope, reina a la que estaban sometidos catorce demonios. Las *Acta Xanthippae et Polixenae* presentan al diablo bajo la forma de un *basileus aithiops*. La *Passio Bartholomei* describe un demonio con aspecto de etíope, negro como el hollín, que vivía en un templo. En ambiente cartaginés el demonio adquiere forma de egipcio (confusión con el etíope normal fuera del ámbito egipcio): la *Pasión de las Santas Perpetua y Felicidad* nos cuenta el combate que Perpetua, transformada en hombre, mantiene con el demonio [*que era horridum et nigrum*]²⁰ y del que sale victoriosa. Algo igual encontramos en el

¹⁹ 2Cor 6.14-15.

²⁰ El complemento entre corchetes está tomado de Yarza: Un egipcio *horridum et nigrum* al que luego la santa identificó como el Demonio (Joaquín Yarza, “*San Miguel y la balanza...*”, pp. 49-50 y nota # 12).

Pratum Spirituale de Juan Moschos: el futuro abad Teodosio es conducido por un ángel resplandeciente al anfiteatro donde debe enfrentarse a un Etíope enorme y horrible delante de una multitud una de cuyas mitades está vestida de blanco y la otra está formada por etíopes que huyen cuando el futuro abad se alza con la corona de la victoria.²¹

Si bien las cargas emotivas iniciales tendieron a ser dramáticas buscando provocar el temor de los fieles para que estuvieran en guardia contra el Enemigo, no faltaron entre ellas otras que nos presentan más bien a un Diablillo chocarrero que se dedicaba a hacer maldades pero siempre resultaba vencido, burlado y a veces hasta escarnecido por sus víctimas gracias a la fe que éstas depositaban en Dios. Es así como surgen los traviesos negritos que atosigaban a los creyentes con acciones molestas o dolorosas, pero hasta cierto punto pueriles, como los demonios que Macario de Alejandría (¿310-408?) podía ver tentando a los monjes bajo la forma de pequeños etíopes que corrían, volaban y hacían bufonadas para llamar la atención,²² o como aquellos menos amables que nos cuenta San Agustín en *La Ciudad de Dios*:

... un médico que padecía gota en los pies, habiendo dado su nombre para bautizarse, un día antes que recibiese la sagrada ablución prohibiéronle en sueños que se bautizase aquel año ciertos muchachos negros con los cabellos retorcidos, los cuales entendía él que eran los demonios, y no obedeciéndolos, aunque le pisaron por su resistencia los pies, padeciendo acerbísimos dolores cuales jamás los había sentido iguales, antes venciéndolos, no dilató el bautizarse...²³

Negros, alados y cada vez más hirsutos, estos diablejos se transformarán en la pintura para convertirse en los siniestros espantajos o *trascos* de la miniatura bizantina (hacia el siglo IX), en los cuales el sentido del ridículo es cada vez más pronunciado. A partir de ahí, aunque no de manera necesariamente uniforme ni

²¹ José Ma. García González, “Del sol a las tinieblas: del etíope imaginado de Homero a la edad media”, pp. 98-99.

²² Joaquín Yarza, “*San Miguel y la balanza...*”, p. 50; Pierre Francastel, *La realidad figurativa*, p. 445. G. Penco «Sopravivenza della demonologia antica nel monachesimo medievale», en *Studia monastica*, 13 (1971), pp. 31-36, estudia los textos en que se habla del Demonio meridiano, pero sobre todo del Diablo como pequeño etíope (Nota # 17 en Joaquín Yarza, “*San Miguel y la balanza...*”, p. 69).

²³ San Agustín, *La ciudad de Dios*, lib. XXII, cap. 8, p. 574.

general, a medida que se iba considerando necesario resaltar su fealdad para infundir menos risa y más miedo en los pechos de los simples, el geniecillo de los orígenes pasará a convertirse en un verdadero y cada vez más repugnante monstruo desembocando en el truculento Demonio del periodo románico en el siglo XI (Figs. 25 y 26).²⁴



Fig. 25 San Miguel con la balanza rechaza al Diablo con figura de pequeño espantajo o *trasto* que intenta inclinarla a su favor. Icono bizantino, Museo Cívico de Pisa.



Fig. 26 El Diablo monstruoso con cuerpo famélico y estriado a la dercha de otra escena del pesaje de las almas. Gislebertus, *El Juicio final*, tímpano de la iglesia románica de Saint Lazare. Autum. c. 1130.

A pesar de ello, ya en pleno Renacimiento, en los encuentros personales la apariencia antropomorfa del Diablo rara vez dejó de ser la del etíope, grande o pequeño, amedrentador o bufo, tal como lo percibió Teresa de Jesús:

Quiso el Señor entendiéndose cómo era el demonio, porque vi cabe mí un negrilla muy abominable, regañando como desesperado de que adonde pretendía ganar perdía. Yo, como le vi, reíme, y no hube miedo...²⁵

²⁴ Joaquín Yarza, “*San Miguel y la balanza...*”, pp. 52 y 55.

²⁵ Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, cap. 31, § 4, p. 402.

3.2.1 La obscuridad, la noche y la melancolía

El negro se encontraba tan estrechamente asociado al Diablo que por, lo normal, los objetos y personas relacionados con él en los relatos son caracterizados de este color como parte del código narrativo. Así tenemos ya en nuestro capítulo anterior indios embijados de negro, y a partir del actual veremos en sus respectivos momentos tronos negros, serpientes, perros, toros, caballos y mulas negros, jinetes y mujeres vestidos de negro, guarniciones de caballería negras, etc.

Tan profunda era esta asociación, que ni la fisiología humana se salvó de contener su carga moral vinculada a la obscuridad.

A pesar del precepto paulinista de la bondad intrínseca del cuerpo humano, durante el siglo XVI se creía que el carácter de los individuos estaba determinado en cierta manera por la proporción y predominio de los cuatro humores que producía su cuerpo (la flema, la sangre, la bilis amarilla y la atrabilis o bilis negra). En un contexto como ese, por autoridad hipocrática generalmente se aceptaba que la tristeza, la desesperanza y el temor eran causados por el fluir incesante de la bilis negra o debido a los oscuros vapores que ésta enviaba hacia el cerebro como una de las características de la enfermedad medieval conocida como «melancolía».²⁶

Precisamente por causa de su color, aunque no en menor cuantía por sus otras repugnantes características como hez de la sangre que era (se le creía gruesa, terrestre, negra, aceda y acerba), la idea de que los demonios aprovechaban la atrabilis para provocar males y visiones en las personas era muy común entre los médicos del siglo XVI como el luterano Johann Weyer. Otros, como el doctor Andrés Velásquez, dudaban que la melancolía produjera adivinaciones verdaderas, pero no negaban que si éstas existían eran, sin duda, provocadas por el Demonio. Con lo cual la conclusión era prácticamente la misma.²⁷

El Demonio, “siendo un espíritu sutil e incomprensible” –decía Jason Pratis en su *Liber de Morbis cerebri*- podía fácilmente “serpentear por los cuerpos

²⁶ Roger Bartra, *El siglo de oro de la melancolía*, p. 46 y 125.

²⁷ *Ibid.*, pp. 70, 74 y 83. Especialmente rica a este respecto es la *Anatomía de la melancolía*, publicada originalmente en 1621 por el anglicano Robert Burton, pp. 80-98.

humanos” infectando nuestra salud, aterrorizando nuestra alma con sueños terroríficos y haciendo desvariar de furia nuestra mente. De los demonios en general, afirmaba: “...estos espíritus inmundos establecidos en nuestros cuerpos, y ya mezclados con nuestros humores melancólicos, triunfan por decirlo así y retozan como en otro cielo”. Razón de sobra para que desde San Jerónimo la atrabilis fuera conocida como “el baño del Diablo”.²⁸

Aunque siempre resultaba temible para todos los cristianos, el humor negro amenazaba de manera muy particular a los miserables y a los religiosos regulares, pues mientras en medio de sus dificultades económicas los pobres se encontraban constantemente a un paso de desesperar de Dios creyéndose olvidados, la soledad del claustro llevaba con frecuencia a los frailes y monjes a suponer todo lo contrario. Con algunos escrúpulos al inicio y cada vez mayor complacencia a medida que pasaba el tiempo, muchos religiosos solían confundir la *acedia* (el extremo más temible de la melancolía) con el éxtasis religioso, regalo del cielo que suponía la amistad divina y la consiguiente santidad, a través de lo cual el Demonio aprovechaba para ensoberbecerlos y precipitarlos en el infierno. De ahí que la misma Santa Teresa de Jesús temiera que sus éxtasis se pudieran confundir con la melancolía o un engaño del Demonio, y se empeñara en establecer la diferencia entre una y otra situación asegurando que la melancolía fabrica sus antojos en la imaginación, mientras que el amor místico procede del interior del alma.²⁹

El duro combate de la fe y la humilde confianza en Dios en contra de la tristeza y la desesperanza por un lado, y la soberbia de considerarse místico por el otro, fueron siempre las más duras batallas a las que tuvieron que enfrentarse los frailes de los siglos XVI y XVII. No es, por lo tanto, nada extraño encontrarse de repente entre los testimonios sobre religiosos españoles o novohispanos insinuaciones acerca de la congoja y el desaliento como prueba de santidad, como en el caso del franciscano Juan Osorio, a quien –según Mendieta– el Diablo combatía valiéndose de una enfermedad de melancolía permitida por Dios para

²⁸ Jason Pratis, citado en Robert Burton, la *Anatomía de la melancolía*, p. 95.

²⁹ Roger Bartra, *El siglo de oro de la melancolía*, pp. 111 y 127.

provecho de su alma,³⁰ mientras algunos frailes se veían constantemente asaltados por escrúpulos de conciencia sobre la verdad de la fe, su capacidad individual para el bien, o la suficiencia de su perfección espiritual,³¹ y algunos otros se “desconsolaban” en el noviciado e intentaban incluso escapar del claustro motivando con ello los *exempla* que suponían en ello el auxilio del Demonio al amparo de la noche.³²

Por su color, en la mente de los médicos del siglo XVI la bilis negra estaba asociada tanto con la noche como con el miedo; debido a lo cual fray Luis de León escribe en su *Exposición del libro de Job*:

... las enfermedades de humor melancólico [...] toman fuerza con las tinieblas, que son la hora propia cuando la melancolía hierve y humea; de manera que, si se vela, arde en negras llamas el lecho, y, si se duerme [...] el humor negro, movido con el sueño, turba en la imaginación las especies y tñelas de su mala color, de que resultan espantables figuras que atemorizan y espantan el ánimo del que duerme.³³

El Enemigo aprovechaba la noche para inducir a la concupiscencia a los seres humanos, ya de por sí débiles por su naturaleza carnal, y más frágiles todavía por la ausencia de luz que les aseguraba una relativa impunidad a sus malas acciones.

Como podría esperarse, debido a sus respectivos peligros físicos y espirituales, la “mala color” de la bilis y de la noche eran consideradas el telón de fondo para las manifestaciones si no únicas sí más comunes del Diablo. Dicha idea no era nueva, pues en muchos lugares de Europa se pensaba popularmente desde hacía siglos que las horas nocturnas eran el momento en que los espíritus inmundos tenían mayor poder y que por ello era peligroso salir de casa antes del canto del gallo, de ahí la creencia que luego adjudicaba al canto del gallo, y no al

³⁰ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. V, 1a. pte., cap. LIV, p. 431, cfr. Agustín de Vetancurt, *Menologio franciscano*, septiembre 2, fol. 96.

³¹ Francisco Jiménez, *Vita fratris Martini de Valencia*, pp. 229-230; Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín...*, lib. 1º, cap. XVII, p. 432, y lib. 4º, cap. XX, p. 434, por ejemplo.

³² Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín...*, lib. 4º, cap. XX, p. 434 y lib. 1º, cap. XVII, p. 73 respectivamente.

³³ Fray Luis de León en Roger Bartra, *El siglo de oro de la melancolía*, 121

amanecer que anuncia, un gran poder sobre los demonios, como denuncia Burcardo de Worms a principios del siglo décimo.³⁴ Todo esto, claro está, al margen de las enseñanzas formales de la Iglesia, la cual siempre sostuvo que lo peligroso no era el momento de cualquier actividad, sino realizarla sin previamente encomendarse a Dios para evitar la intromisión del Maligno ya fuera de día o de noche.³⁵

En consonancia con todo esto, cuando los relatos novohispanos mencionan el momento del día en que ocurre la aparición demoníaca o cuando se relaciona al Diablo con un momento determinado del mismo aun cuando no se narre una aparición, muestran una franca preferencia por las horas nocturnas como una manera de ilustrar tanto la naturaleza espiritual negativa del Demonio como para subrayar el peligro mismo de la situación en la que se encuentran quienes de alguna manera son tentados por él (Fig. 27).



Fig. 27 El Diablo, asociado a la oscuridad del pecado y de la noche (aquí sugerida por la luna en el extremo superior derecho), precipita el alma del mal ladrón. Fragmento superior derecho de un grabado de la *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta.

Es así como podemos ver a Andrés de Olmos predicando a los indios que el Demonio no se muestra mucho cuando hace sol, cuando es de día -pues este es el horario que pertenece a los siervos de Dios-, sino sólo en las tinieblas y en

³⁴ Burcardo de Worms, *Decretorum libri XX*, citado en Oronzo Giordano, *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, p. 267.

³⁵ Audoueno de Ruán, *Vita S. Eligii*, y Cesareo de Arlés, *Sermo LIV*, citados en Oronzo Giordano, *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, pp. 272 y 275 respectivamente.

los sitios oscuros.³⁶ Compartiendo la misma cultura religiosa, Motolinía argumentaba que ésa era la razón para que los indios se juntaran de noche para adorarlo y llamarlo con gritos e idolatrías de todo tipo.³⁷ Incluso a nivel figurado, bien lo supo decir desde su perspectiva de creyente fray Juan de Torquemada al mencionar que con la llegada de los primeros frailes, los indios “convirtieron aquella noche del pecado de infidelidad, e idolatría [...] en Día de claridad de Gracia”.³⁸

3.3 Interpretaciones sobre la representación del Diablo en la Nueva España

En un célebre pasaje de Georges Baudot, retomado constantemente (y por lo regular con muy poca o ninguna crítica) por otros investigadores del tema, el reconocido historiador afirma que dentro del *Tratado de hechicerías y sortilegios* de Andrés de Olmos, cada vez que el Diablo hace alguna aparición en la Nueva España adopta la figura de un personaje indígena. Su apariencia, nos dice, es entonces *siempre* la de un señor de la nobleza aborígen de la época precolombina, el cual reclama cultos y ofrendas y solicita la cooperación de los indios para rechazar el nuevo estado de cosas.³⁹ No obstante, si admitiéramos algo así, forzosamente llegaríamos a conclusiones erróneas al final de este trabajo, pues si bien es cierto que detrás de todas ellas está siempre el temor a la vuelta del antiguo orden religioso y social, de las seis apariciones demoníacas explícitamente citadas por Olmos en su texto sólo una tiene estas características y, de hecho, puede ser interpretada de una manera distinta que, a nuestro parecer, resulta más convincente.

De acuerdo con nuestra lectura, en el relato de Olmos usado por Baudot para hacer su afirmación, cuando el Diablo se muestra vestido como si fuera un rey de la antigüedad en realidad está representando a una deidad prehispánica con los magníficos atuendos que les eran característicos y no a un indio, ni

³⁶ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, cap.II, fol. 396r, p. 29. Parece estarse basando en 1Tes 5.5 (“Todos ustedes son de la luz y del día. No somos de la noche ni de la oscuridad”).

³⁷ Motolinía, *Memoriales*, 1ª. pte., cap. 14, p. 38.

³⁸ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, lib. XVI, p. 136.

³⁹ Georges Baudot, *La pugna franciscana po México*, p. 140; cfr. Baudot mismo en Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, p. XXV.

siquiera a un cacique, puesto que exige ofrendas y que los indios “cumplieran con él” a la entrada de un bosque, es decir: que lo adoraran en secreto:

Sabreis que cuando yo, fray Andrés de Olmos, allá vivía, en la región de Cuernavaca, quizá ya veinte años, un hombre casado vivía en un templo; me dijo que oyó que él, el hombre tecolote [el Diablo] se apareció a un hombre y le mandó que llamara a algunos en secreto para que allá, a la entrada del bosque fueran, para que en su presencia cumplieran con él; y de este modo lo hicieron. Luego fueron agarrados, en una casa fueron encerrados; yo vi a algunos de ellos, e interrogué a aquel a quien se apareció el Diablo, a aquel que por su causa sufrió amonestación para mortificarse; y le interrogué para que me dijera cómo se apareció, cómo le habló. Muy de noche, al encender una vela encima de la casa, allá en un sitio desierto se me apareció el Diablo; como rey se presentó engalanado, así iban engalanados los señores en los tiempos antiguos cuando iban a bailar; yo tuve gran miedo. Él me dijo: por favor, ven; di a don Juan [el cacique local] que por qué me rehuyó. Haz la ofrenda, reúne a la gente del pueblo, para que allá, a la entrada del bosque, ante mi salgan.⁴⁰

En una situación como esa, por lo tanto, el elemento que pesa sobre la víctima es el carácter divino, la autoridad sobrenatural que lo empuja a realizar acciones de adoración y no la filiación indígena –por regia que ésta fuera- que el Diablo adopta bajo su atuendo para darle credibilidad a su personaje, pues siendo un Dios prehispánico no iba a parecer con forma humana distinta a la del indio. Por lo demás, que en este pasaje dicha deidad sea identificada con el nombre de “Diablo” tiene más que ver con el hecho de denostar la religiosidad indígena y tal vez -suponiendo que la confesión del indio fuera un hecho verdadero y no sólo discurso didáctico-literario de Olmos- con el intento del indio por protegerse achacando a otro la culpa del delito para escapar al castigo por idolatría.

No obstante la economía de esta explicación, basándose también en Baudot, pero remitiéndose además a cuatro procesos inquisitoriales de 1568, 1617, 1677 y 1695, Fernando Cervantes sostiene también que la preferencia del Demonio en la Nueva España era aparecer en forma de indio.⁴¹ Sorprendente

⁴⁰ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, cap. IV, fol. 400r, p. 43.

⁴¹ Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, p. 63.

generalización si tomamos en cuenta que se basa en un corpus explícito de sólo cuatro casos ocurridos a lo largo de 127 años.

De hecho, pocas son las narraciones en donde el Diablo aparece de esa manera sin que esto resulte un recurso estratégico para sus actos malignos, pues, aparte de la mencionada por Olmos, al menos en las crónicas del siglo XVI que hemos consultado para esta investigación, sólo otras dos veces aparece con este aspecto en su manera simple y “realista” (como indio sin implicaciones simbólicas evidentes). De esta manera, en Apozotl (Jalisco) se aparece bajo la forma de un indio cantero ya fallecido para lastimar salvajemente a su vecina encajándole un hierro en el cuello cuando ésta se niega a seguirlo, y en Tehuacan dos demonios (ni siquiera explícitamente el Diablo) se presentan ante un indio aparentando ser las almas de sus padres muertos para empujarlo al suicidio con la promesa de irse con ellos a disfrutar de un sitio deleitoso.⁴² Por lo tanto, aunque es cierto que dentro de las crónicas novohispanas el Diablo llegó a presentarse con figura de indio, sería prudente precisar que cuando recurría a esta apariencia era casi siempre en calidad de disfraz para engañar a la gente presentándoseles bajo un aspecto familiar y así violentarlas o convencerlas de realizar agresiones contra sí mismas y no porque se pensara que había algún género de identidad o correspondencia entre las calidades espirituales de los Indios y del Demonio.

Yéndonos a los extremos para poner a prueba nuestra interpretación, entre los personajes no realistas que también tenían aspecto indio están los casos de las mujeres fantasmales -ya mencionadas en nuestro capítulo anterior- que con sus encantos atraían hombres en los que ejecutaban sus truculentos crímenes,⁴³ y el de un bebé mesías de Zacatlan que en cierta ocasión, también según Andrés de Olmos, levantó en armas a los indios para que echaran de sus tierras a los españoles.⁴⁴ Llegados a estos extremos, naturalmente la pregunta es siempre la misma ¿de qué otra manera sino encarnados en cuerpos de indio habrían aparecido entre los indios un mesías y una mujer si la idea era resultar familiares y confiables para aquellos? Como conclusión de todo lo anterior, resulta pues que el

⁴² Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. IV, cap. XXVI, pp. 132-134 y lib. V, 1a. pte., cap. XXXVIII, p. 374 respectivamente.

⁴³ “Relación de Tiripitío”, en *Relaciones geográficas*, p. 433, ver también Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tratado 1º, cap. LXVII, p. 564.

⁴⁴ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, cap. IV, fol. 400r-400v, p. 45.

Diablo y sus huestes no se presentaban usualmente como indios más que cuando hacerlo de otra forma habría vuelto inverosímil y ridículo el relato.

Por el contrario, como paradójica y tímidamente corrige Cervantes un centenar de páginas más adelante, cuando los indios eran relacionados con una figura preternatural ésta era la de seres angélicos más que con los demoníacos, e ilustra su aserto con la vida del lego Juan Pobre, quien, según se decía, fue auxiliado en la década de 1620 por unos ángeles que se le aparecieron en forma de indios para ayudarlo a recolectar limosnas y comida para su convento.⁴⁵ No obstante, y a pesar de este diferido acierto, una vez más nos está hablando de casos aislados que sólo resaltan la ambigüedad del concepto en que se tenía a los indios, en lugar de buscar un patrón más general a despecho de las excepciones. Material para hacerlo abunda, desde lo sucedido a Juan Pobre hasta los múltiples casos registrados por los franciscanos Gerónimo de Mendieta y Agustín de Vetancurt, así como por el agustino Juan de Grijalva. Del primero tomemos el caso de fray García de Salvatierra, guiado desde la visita de Coyoacán hasta el convento de Metepec por dos ángeles con forma de indio;⁴⁶ del segundo, la historia del beato Sebastián de Aparicio, alimentado con pan y huevos por ángeles con figura de indios en plena Sierra de Puebla como si fuera otro Elías (1R 19.4-8),⁴⁷ y del postrero, las tres menciones de indios-ángel (y una de ángel vestido “a lo indio”) que acudían con agua, vino, canastas de pan fresco e incluso un crucifijo a socorrer en sus necesidades a los frailes de la orden de san Agustín.⁴⁸ Por último, aunque hasta cierto punto fueran menos dados a las historias sobrenaturales, también entre los dominicos se consignan noticias de indios-ángel, como las cinco apariciones mencionadas por fray Bautista Méndez en su *Crónica de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (1521-1564)*, donde retoma algunos de los anteriores y agrega otros más que tienen por beneficiarios o testigos a los frailes de su orden.⁴⁹

⁴⁵ Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, pp. 106-107.

⁴⁶ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. V, 1a. pte., cap. LVII, pp. 448-449.

⁴⁷ Agustín de Vetancurt, *Menologio franciscano*, febrero 25, fol. 21.

⁴⁸ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín...*, lib. 2º, cap. 22, pp. 225-227.

⁴⁹ Juan Bautista Méndez (OP), *Crónica de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (1521-1564)* (en adelante, *Crónica de la provincia de Santiago de México...*), lib. 2, cap. 5, pp. 89-91; cap. 15, pp. 132-133, y lib. 32, pp. 264-265.

Precisamente por contraste con sus aclaraciones posteriores es tan sorprendente leer en el texto de Cervantes afirmaciones como la de que en ocasiones era el mismo Diablo quien “insinuaba que existían estrechos vínculos entre los indios y el demonismo”, lo cual deriva abusivamente del hecho de que durante algún exorcismo el poseso hablara en lengua Pame además del griego y el latín.⁵⁰ Como parece evidente, olvidar a los griegos y los romanos, cuyos idiomas se hallaban también implicados en el caso, para concluir que los únicos estrechamente vinculados con el Demonio eran los indios, no puede ser entendido sino como una manipulación deliberada de la información para que concuerde con su tesis.

3.3.1 El Diablo negro en el Nuevo Mundo

En contraste con Baudot y Cervantes, Jaime Humberto Borja Gómez ha visto con mayor claridad la relación entre los grupos raciales y el Demonio cuando asegura que en Cartagena de Indias (actualmente en Colombia) la demonización recayó más sobre el negro que sobre el indígena, a quien generalmente se acusaba de idolatría, pero no de pacto demoníaco.⁵¹ Por desgracia para nuestro tema, ocupado como se encuentra en demostrar los hechos a partir de una perspectiva psichistórica y en situar el origen del imaginario colonial relativo a los negros en la colonia misma, Borja Gómez no nos da sobre el particular elementos muy consistentes desde un punto de vista teórico.

Para este autor, en el desarraigo voluntario al que estaba obligado en su aventura americana, el colono español sufrió angustias y miedos que le hicieron reaccionar ante cualquier peligro atribuyéndole un origen demoníaco.⁵² Esos miedos, nos dice Borja Gómez, se volcaron especialmente hacia aquellos que en algún momento pudieran representar una amenaza para su supervivencia, y como en Cartagena los individuos más peligrosos para ellos eran los negros esclavos,

⁵⁰ Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, p. 64.

⁵¹ Jaime Humberto Borja Gómez, “Demonio y nuevas redes simbólicas: blancos y negros en Cartagena, 1550-1650” (en adelante “Demonio y nuevas redes simbólicas...”), p. 149 y nota # 10, p. 150.

⁵² A este respecto baste recordar la sospecha de Cortés y su gente cuando sus caballos comenzaron a enfermarse y a retrasar su llegada a Tenochtitlan: aquello no podía ser sino una estratagema del Diablo para resistirse al cristianismo (Francisco López de Gómara, *La conquista de México*, p. 141; cfr. Cortés, *Cartas de relación*, 2a carta relación, p. 57).

entonces tendieron a demonizarlos como parte de un proceso de protección contra las interferencias simbólicas del grupo dominado sobre la sociedad dominante. La situación lo requería, pues ésta era una sociedad de reciente formación cuyas instituciones primarias carecían de un tejido social que les diera la solidez de las de España y que, por ende, eran especialmente vulnerables a las influencias externas.⁵³

A pesar de lo convincente de esta interpretación, también nos conduciría al error si no nos preguntáramos la razón por la que el indio no fue demonizado en la misma proporción que el negro. Según Borja Gómez, esto fue así porque en Cartagena había más negros que indios y, por lo tanto, resultaban un grupo más peligroso para los españoles. Sin embargo, un mínimo de prudencia nos obliga a preguntarnos por qué en los pueblos novohispanos con una franca mayoría india también el grupo más demonizado fue el negro y no el indio.

Más dramáticamente inexacta resulta su aseveración acerca de la tradición del color asociado al Diablo, pues según él durante la colonia la imagen plástica del Demonio no estaba relacionada de manera explícita con el color negro,⁵⁴ siendo que, al menos en la Nueva España, la mayoría de los documentos confirman lo contrario. Su frase completa es, de hecho, más comprometedor si la revisamos textualmente:

...aunque dentro de los parámetros estéticos de la Colonia la imagen plástica del demonio no estaba vinculada explícitamente a su color negro, el referente “negro” para Satanás o su trono es ya particular del grupo español desarraigado...

Como si la filiación directa demonio/color-negro fuera un producto del temor de los españoles en el Nuevo Mundo con respecto a los negros y no una idea implantada desde los inicios de la conquista a partir de una tradición con cientos de años de antigüedad según previamente hemos visto. Basta con hojear algunos textos tardoromanos y medievales para darnos cuenta de que la demonización de los negros se había verificado en torno al Mediterráneo oriental desde hacía por lo menos once siglos y generalmente no respondió al temor «de», sino al desprecio

⁵³ Jaime Humberto Borja Gómez, “Demonio y nuevas redes simbólicas...”, pp. 150-151.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 160.

«por» las formas alternativas de cultura, especialmente en sus aspectos religiosos, de lo cual las experiencias de Cartagena y de la Nueva España fueron una continuación. De hecho, no tenemos por que ir tan lejos, pues dentro de los textos españoles y europeos en general de los siglos XVI y XVII encontramos a cada paso información acerca de las apariciones del Diablo con forma de negro o asociado al color negro. Así vamos a ver en la relación del auto de fe de Logroño de 1610 cómo el Diablo se aparecía en los aquelarres “en figura de hombre negro con una corona de cuernos”,⁵⁵ de forma similar a como lo veían a principios del siglo XVII en el sur de Francia con “forma de un gran hombre vestido tenebrosamente y que no quiere ser visto claramente”.⁵⁶ En el mundo de la pintura, Miguel Ángel lo representará de esta manera en actitud sedente y colérica en lo profundo de la tierra en el mural del *Juicio final* de la Capilla Sixtina entre 1536 y 1541 (Fig. 28).



Fig. 28 En el detalle marcado con un recuadro, el Diablo con rasgos de negro (color, nariz ancha y labios gruesos). Miguel Ángel, Detalle del *Juicio final* (1536-1541), Capilla Sixtina.



3.4 El Diablo negro en las crónicas novohispanas

Para el español, aunque humanos, debido a su salvajismo los negros no eran seres de la misma calidad que los europeos. Por más que los filósofos escolásticos afirmaran que el color era un “accidente” y no la “substancia” de la

⁵⁵ Leandro Fernández de Moratín, *Quema de brujas en Logroño*, p. 40.

⁵⁶ Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons*, citado en Francisco J. Flores Arroyuelo, *El Diablo en España*, p. 42.

naturaleza humana, también era comúnmente aceptado que el mismo Cielo que prometía la igualdad en el otro mundo no permitía el trastocamiento de las accidentales categorías sociales en éste.⁵⁷

Sobre los negros, fueran libres o sujetos a esclavitud, el estigma social y su consideración jurídica iban de la mano dada la proverbial inmoralidad que se les imputaba y que, al menos en el discurso de los grupos hegemónicos, constituía una grave amenaza para el Estado. Siendo “bárbaro y salvaje”, el negro tenía necesariamente que cometer delitos públicos al ser incapaz de ajustarse a norma alguna, y por ende se encontraba sumido en la bestialidad y la bajeza.⁵⁸ No sólo eran considerados sexualmente depravados, revoltosos y desafiantes por naturaleza con respecto a sus superiores, sino que también se les atribuía un temperamento tan cruel y malvado que hacía necesario sojuzgarlos para mantener el orden moral del cristianismo. No en vano entre las escasas ocasiones en que el negro no preternatural aparece en las crónicas de las órdenes mendicantes novohispanas lo hace casi únicamente para ratificar sus malas inclinaciones.

De hecho, entre los textos que personalmente hemos trabajado, sólo en dos ocasiones el negro es pintado como un ser piadoso: la primera de ellas cuando dice Mendieta que en Tamaulipas el español Juan de Mesa predicaba auxiliado por sus esclavos “morenos”, los cuales estaban tan bien doctrinados que incluso ellos mismos podían predicar;⁵⁹ la segunda, en el desdichado naufragio de fray Hernando Méndez y fray Diego de la Cruz, quienes fueron socorridos durante breve tiempo por una negra que les buscaba alimentos para mantenerlos con vida hasta que fue flechada ella misma por los indios de la Florida.⁶⁰ Ambas, excepciones notables en las crónicas novohispanas que reflejan una actitud de prejuicio racial al subrayar la singularidad del caso, pues cuanto más se pondera la excepción, más desvalorizados quedan los que forman la regla.⁶¹ Muy diferentes son el resto de menciones encontradas en estos textos: un esclavo negro venido con Pánfilo de Narváez es quien dispersa la primera gran peste de

⁵⁷ Baltasar Fra Molinero, *La imagen de los negros en el Teatro de Oro*, p. 96.

⁵⁸ José Luis Cortés López, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, p. 91.

⁵⁹ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. IV, cap. IV, p. 31.

⁶⁰ Juan Bautista Méndez (OP), *Crónica de la provincia de Santiago de México...*, lib. 3, cap. 30, p. 257.

⁶¹ Baltasar Fra Molinero, *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*, pp. 80-81.

viruela en la Nueva España en 1521,⁶² los mulatos aporrean a los indios, los negros libres se llevan a sus mujeres⁶³ y los esclavos les hacen realizar los trabajos que ellos deberían hacer.⁶⁴ Sobremanera interesante es el relato que cuenta cómo los indios de Sinaloa asesinaron a los franciscanos fray Pablo de Acevedo y a fray Juan de Herrera por culpa de un “mulato perverso” que los extorsionaba fingiendo que eran órdenes de los frailes,⁶⁵ o el de aquel otro “de malísima inclinación, y iguales obras” que, como instrumento del Demonio, propalaba calumnias en contra de la honra del dominico fray Iordan de Santa Catherina hasta que él mismo sufrió un frenesí del que tuvo que ser curado por su virtuoso enemigo.⁶⁶

No nos equivoquemos, sin embargo, pensando que estos reparos sobre el carácter del negro fueron los que a la larga le hicieron ser visto como Demonio. Al revés: fue a partir de su identificación previa con el Demonio que llegó a considerarse natural que cometiera tales acciones y fuera vehículo del mal en general.

La caracterización del africano como *alter ego* del Diablo es un tema recurrente en la Nueva España desde muy temprano, y por eso cuando Andrés de Olmos en su *Tratado de hechicerías y sortilegios* tiene que definirlo, más que de tipo indígena, lo enuncia como “odioso” y “negro”.⁶⁷ Diego Valadés, por su parte, mientras habla de la manera en que en la época prehispánica se castigaba el adulterio, hace algunas observaciones al respecto y escribe:

...el sorprendido en adulterio, era apedreado con la adúltera por todos sin misericordia y sin tardanza. Para infundirles mayor miedo, pues los indios temen grandemente a los etíopes, porque son de color negro; y así cuando quieren significar que el demonio es espantable y lleno de armas, lo representan al mismo con figura de aquéllos, como puede verse en el mismo grabado, y en esta forma los pintan como administradores de la justicia y de la muerte. Fue necesario inculcarles esto, principalmente por razón de la fidelidad del matrimonio.⁶⁸

⁶² Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. IV, cap. XXXVI, p. 197.

⁶³ *Ibid.*, lib. IV, cap. 21, p. 110.

⁶⁴ *Ibid.*, lib. IV, cap. 37, p. 204.

⁶⁵ *Ibid.*, lib. V, 2ª. pte., cap. 8, pp. 491-493.

⁶⁶ Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América*, tomo I, cap. XII, fols. 53v-54r.

⁶⁷ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, cap. I, fol. 392r, p. 15.

⁶⁸ Diego Valadés, *Retórica Cristiana*, 4ª. pte., cap. XXIII, p. 495.

El grabado en cuestión, que representa el matrimonio y el adulterio, se divide en dos niveles, a razón de dos cuadros por nivel. En cada uno de los dos cuadros del nivel superior hay un árbol (el árbol de la cruz) que simboliza el matrimonio como institución de Cristo; sin embargo, mientras el primero está fundado sobre rocas (la firmeza de un matrimonio en Jesucristo), en el segundo el árbol no parece tener ningún fundamento⁶⁹ y uno de los indios casados es jalado con una cadena por un demonio hirsuto y de largo hocico que lo precipita en lo que parece ser el infierno, representado como un mar de torbellinos de fuego bajo la superficie de la tierra, donde se ve padecer a la pareja de adúlteros.⁷⁰ Finalmente en los dos cuadros del nivel inferior vemos la representación más bien idealizada de un supuesto tipo de castigo prehispánico realizado en el altiplano central en contra de los adúlteros, en donde se pretende que había un flechamiento del hombre realizado por mujeres y un apedreamiento de la mujer realizado por hombres (reciprocidad poco probable dada la cita de Valadés), y es aquí donde los demonios son representados con figuras sombreadas para representar negros que acuchillan las almas de este tipo de pecadores. Negros que, además, aparecen desnudos acentuando así su carácter espiritual y maligno según hemos visto en nuestro primer capítulo (Fig. 29).

Como vemos, aquí Valadés confiesa abiertamente el “origen” novohispano y franciscano de la equiparación entre negros y demonios. Sin embargo, recordemos que los primeros evangelizadores de la Nueva España tenían la costumbre de vanagloriarse de haber enseñado a los indios todo lo que consideraban necesario para una vida civilizada y devota sin que esto fuera necesariamente cierto.⁷¹

Como bien sabemos, durante mucho tiempo los españoles utilizaron en sus estancias y haciendas esclavos africanos como caporales, capataces, mayordomos y hombres de a caballo en general que se enseñorearon sobre los

⁶⁹ El árbol bien fundado y el carente de base son una imagen común dentro de la tradición emblemática de la Iglesia: “Nadie piense que los buenos se apartan de la Iglesia. El viento no arranca el trigo, ni la tempestad derriba el árbol apoyado en sólida raíz. Las pajas secas son arrojadas por la tempestad: los árboles débiles son abatidos por la incursión del torbellino” (San Cipriano, *De simplic. Praelatorum*, citado en Picinelli, *El mundo simbólico*, tomo 2, lib. II, cap. XX, § 308, p. 215).

⁷⁰ Diego Valadés, *Retórica Cristiana*, 4ª. pte., cap. XXIII, p. 495.

⁷¹ Alonso de la Rea, *Crónica de la Orden de N. Seráfico P.S Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacán en la Nueva España* lib. 2º, cap. VII, p. 164; Diego Valadés, *Retórica Cristiana*, 4ª. pte., cap. XXIII, p. 511, Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín...*, lib. 2º, cap. V, p. 157, etc.

indios (a los cuales despreciaban por su sumisión y dejadez) y los sometieron a malos tratos valiéndose de su mayor fortaleza física y de la autoridad que en ellos relegaban sus amos.⁷²

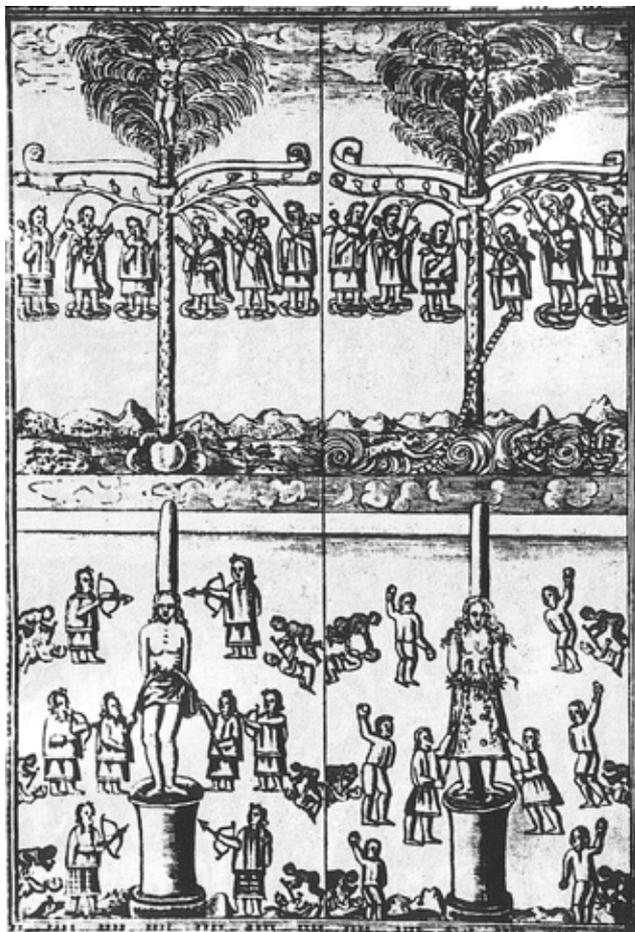


Fig. 29 En la parte inferior del grabado de Diego Valadés sobre el matrimonio y el adulterio (*Retórica cristiana*), los negros desnudos que acuchillan las almas de los transgresores flechados son una imagen de los demonios que así los castigan en el infierno.

Con un contexto semejante, resulta más fácil decir que la razón por la cual los indios temían a los negros no era precisamente su color, ni el hecho de que con ese color se asociara al Diablo, sino por la violencia física a la que constantemente fueron sometidos por aquellos.

Ejemplos de esta identificación de los negros con el Diablo hay a lo largo de prácticamente todos los textos de las órdenes mendicantes tanto en el siglo XVI como en el XVII, y aunque algunos de ellos tenían como aparente único propósito la impartición y popularización de una enseñanza de tipo religioso o moral, en su

⁷² Juan González Esponceda, “Negros y mulatos en el Chiapas colonial”, p. 189; Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla*, pp. 54-55.

mayoría formaban, además, parte de un discurso en donde enaltecían la obra de los conquistadores y evangelizadores.

Una muestra de lo primero la encontramos recogida por Motolinía, y retomada posteriormente por Mendieta, al hablar sobre la destrucción de Santiago de Guatemala la noche del 10 de septiembre de 1541, durante el estallido de un volcán que inundó y arrasó la población.

Para ambos autores dicha tragedia parecía derivada del pecado de Doña Beatriz de la Cueva, viuda del adelantado, y gobernador de la ciudad, Pedro de Alvarado, la cual no había quedado conforme con su muerte -ocurrida en tierras de Jalisco hacia mediados de aquel año- y no dejaba de llorar, dando a entender que amaba más a su difunto que a la voluntad de Dios.⁷³

Con respecto a la inundación nos dice Motolinía:

Andaba en los aires tan gran tempestad y estruendo que a todos ponía muy temeroso espanto, que parecía[n] andar en aquella tempestad los demonios visibles e invisibles, porque como a un español y a su mujer hobiese tomado una viga y los toviese a punto de morir, vino un negro grande, y el español rogóle que les quitase aquella viga, que estaban ya para expirar. Entonces el negro preguntóle: «¿tú eres Morales?», y él respondió «sí». Luego el negro fácilmente tomó la viga y sacando al Morales debajo, tornó a soltar la viga encima de su mujer, y allí murió, y afirma este español que vio ir al negro por la calle adelante como si fuera por enjuto, lo cual parecía que [no] era posible, porque había más de dos estados de cieno y lodo, sin el agua.⁷⁴

Los *demonios invisibles* eran los que bramaban en el viento causando estragos con la violencia de la tormenta, los *visibles* eran este negro -cuya preternaturalidad quedaba de manifiesto en su portentosa fuerza y el hecho de caminar sobre las aguas- y una vaca que agredía a la gente que intentaba auxiliar a la viuda del adelantado Pedro de Alvarado en medio de aquel desastre. Mendieta, retomando esta narración, confirma la sugerencia con una frase que no deja lugar a dudas sobre el papel del negro en el imaginario franciscano: "...no

⁷³ Esta era la razón por la cual la Iglesia tenía prohibido los lloros excesivos y los gritos desgarradores durante los sepelios desde el año 589, pero a pesar de lo repetido de esta interdicción, nunca fue respetada (Ariel Guance, *Los discursos de la muerte en la Castilla Medieval (s. VII-XV)*, p. 90).

⁷⁴ Motolinía, *Memoriales*, 1ª. pte., cap. 69, pp. 289-290.

podía ser sino algún demonio, pues que ángel no aparecería en figura de negro”.⁷⁵ Podían aparecer con figura de indios, como ya hemos mencionado, puesto que no carecían de una cierta belleza que denotaba su positiva espiritualidad ante los ojos de los españoles, pero con la forma de un negro –culmen de la fealdad para los pueblos de piel blanca, y por consiguiente de la corrupción moral y el pecado- era impensable. Así se deja ver el contraste entre un espíritu malo y uno bueno en la declaración que, se dice, hizo alguna vez un indio a un religioso dominico:

Hágote saber padre, que desde chiquito he traído conmigo dos hombres, el uno negro, sucio, feo y asqueroso más que yo sabré decir [...] y el otro, blanco, hermoso, lúcido y resplandeciente a maravilla, a quien yo quería mucho...⁷⁶

Volviendo al texto de Motolinía, quizás no fuera Morales un hombre directamente tentado por los demonios dentro del relato, pero sin duda, como integrante de una sociedad orgullosa y soberbia que ponía su aprecio más en los seres humanos y en la seguridad de las posesiones terrenales que en Dios, a la vista de los frailes que narran su historia merecía también el castigo que recibió. En palabras de Motolinía: “Este azote que Dios allí dio, lición [lección] y ejemplo es que a todos nos enseña estar apercebidos para recibir la sentencia que nuestros pecados merecen...”⁷⁷

Por su parte, las historias que junto con la enseñanza moral y religiosa incluyen una apología de los conquistadores o evangelizadores son mucho más numerosas, y entre ella podemos contar las que tienen por tema las apariciones de demonios con forma de negros que precipitan a los pecadores en el infierno. Uno de estos casos es consignado por Motolinía acerca de un indio de Tlaxcala llamado Juan, quien ayudaba a los frailes a reunir los niños para bautizarlos:

... antes de su muerte fue en espíritu arrebatado y llevado por unos negros [...] por un camino muy triste y penoso [...] a un lugar oscuro y de grandísimos tormentos y queriéndole echar en ellos los que lo llevaban, el mancebo a grandes voces llamaba y decía: «Sancta

⁷⁵ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. IV, cap. IX, p. 51.

⁷⁶ Juan Bautista Méndez (OP), *Crónica de la Provincia de Santiago de México...*, lib. 2º, cap. 14, p. 128.

⁷⁷ Motolinía, *Memoriales*, 1ª. pte., cap. 69, p. 291.

Mariæ, Sancta Mariæ» [...] «Señora, ¿por qué me echan aquí? ¿Yo no recogía los niños y los llevaba a bautizar? ¿Yo no recogía los niños y los llevaba a la casa de Dios? ¿Pues en esto no servía yo a Dios y a vos, Señora e Sancta Mariæ? Valedme e libradme de estas penas y tormentos, que de mis pecados yo me enmendaré, Sancta Mariæ, libradme de estos negros». E librado e sacado de aquel peligro e conhortado en el favor que la Reina de misericordia le envió, tornó al cuerpo de su espíritu.⁷⁸

Sin la enseñanza de los frailes que les permitía reconocer la naturaleza de los personajes y lugares de este tipo de visiones, ningún indio se hubiera salvado de ir a parar al Abismo; por lo tanto, la evangelización no nada más era justa, sino necesaria.

Por supuesto, no sólo las instituciones religiosas y las acciones de la cristiandad en general son ensalzadas en estos relatos, sino que el demonio era también un ingrediente indispensable de las hagiografías, textos diseñados para exaltar las virtudes individuales de aquellos a quienes se suponía en amistad estrecha con Dios debido a sus heroicas virtudes. Es el caso del beato Sebastián de Aparicio, a quien el Diablo se le apareció una noche en su propia sala bajo la apariencia de un negro armado con un bielgo: “y conociendo que era el demonio, con la señal de la Cruz lo resistió”, según nos cuenta Agustín de Vetancurt.⁷⁹ Lectura hipercodificada y fácil de hacer, puesto que además de ser negro y noctívago, el invasor llevaba consigo un equivalente del tridente que heredara de la tradición clásica despojando de él a Poseidón.⁸⁰ Dentro de la tradición de las representaciones del Demonio, la transformación del fuscina o tridente debió ser relativamente simple pues, incomprendido ya en el medioevo, en muchas ocasiones fue substituido con la rebañadera de los procesos judiciales gracias al leve parecido físico que guardaba con este atroz instrumento para jalar y desgarrar, y dentro de las culturas agrarias –que en ese entonces eran casi todas– adoptó la forma bien conocida de la horquilla para separar grano. Así como para los mesoamericanos los caballos de los conquistadores eran venados, en ausencia del concepto clásico del tridente, ante los ojos de los campesinos

⁷⁸ *Ibid.*, 1ª. pte., cap. 45, p. 140.

⁷⁹ Agustín de Vetancurt, *Menologio franciscano*, febrero 25, fols. 17-20.

⁸⁰ Jeffrey Burton Russell, *El Diablo*, p. 130.

Europeos el artefacto de tres puntas enarbolado por el Diablo debía ser algún tipo de horquilla que, como la rebañadera, fuera usada como instrumento de tortura, y así fue visto, como consta en multitud de pinturas, grabados y relieves a lo largo de la Edad Media. El bielgo, el garrote, la rebañadera, la cuerda, el hacha, la daga y el mazo eran las armas viles utilizadas por los demonios en las escenas del infierno⁸¹ en contraste con la nobleza de la espada y las lanzas de los ángeles guerreros en su lucha contra los ángeles caídos (Fig. 30).



Fig. 30 Dos demonios atormentan en el infierno a un condendo haciéndole beber metal fundido de una enorme olla con un cucharón mientras lo manejan con horquillas sobre una parrilla.

Pintoresca hasta el extremo es otra de las historias narradas por Vetancurt acerca del Diablo negro, esta vez en la vida del Venerable Hermano Juan Bautista de Jesús. En ella nos cuenta cómo en cierta ocasión –de noche, para no variar– este lego de la orden de San Francisco escuchó gemidos lastimeros cerca de su ermita, y cuando se asomó a ver quién los producía descubrió encima de un árbol al Enemigo en la figura de un negro, el cual le dijo que se quejaba por culpa de una efigie de la Virgen que había en su ermita y que le había arrebatado un alma que él ya esperaba conseguir.⁸² La razón de que el Demonio estuviera tan extravagantemente instalado en la copa del árbol podría deberse a su identificación con la serpiente en el árbol del conocimiento del bien y del mal (Gn 3.7). Esto no es, claro está, una mera especulación, sino que existen elementos

⁸¹ *Ibid.*, p. 80 n.

⁸² Agustín de Vetancurt, *Menologio franciscano*, marzo 23, fol. 35.

indirectos que nos permiten afirmarlo por cotejo con al menos otro relato, pues en la *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima* de José Toribio Medina encontramos un negro que echa fuego por la boca desde la cima de una higuera mientras acecha a su víctima.⁸³ Ahora bien, si tomamos en cuenta que en muchas ocasiones dentro de la iconografía cristiana la higuera substituye al manzano como árbol del conocimiento del *Génesis*, probablemente debido a que se le relacionaba con los ceñidores que los primeros padres se hicieron de hojas de higuera después de cometer su infracción,⁸⁴ tendremos que llegar a la conclusión de que en esta segunda versión indudablemente el negro arbóreo pretende figurar la imagen de la serpiente original (Fig. 31). La referencia erudita de la higuera remite probablemente a los *exempla* medievales retomados constantemente en la narrativa oral popular y en las construcciones hagiográficas basadas en la memoria, las cuales –por esa misma razón- tienden a perder los detalles completos de su modelo conservando sólo los elementos más fácilmente memorables. Si éste es el caso, y no lo dudamos, de la historia contada por Vetancurt, nada tiene de extraño que recordando la idea del negro subido en un árbol, haya desaparecido la idea del tipo de árbol de que se trataba.



Fig. 31 El Diablo con forma de serpiente y torso de mujer entrega a Eva unos higos (el fruto prohibido) mientras enrosca sus anillos en una higuera delatada por la forma de sus hojas. Miguel Angel Buonarrotti, *El juicio final*, Bóveda de la Capilla Sixtina.

⁸³ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, cap. V, p. 73, <http://www.librodot.com>.

⁸⁴ George Ferguson, *Signs and Symbols in Christian Art*, p. 31. Sobre la leyenda que permite esta identificación entre el árbol del conocimiento y la higuera confrontar Gn 3.7 con Robert Graves y Raphael Patai, *Los mitos hebreos*, 12, § h, p. 95.

Como decíamos, ambas narraciones, la de Sebastián de Aparicio y la de Juan Bautista de Jesús, tienen como evidente finalidad exaltar la virtud del candidato a santo, y en ello las apariciones y derrota del Demonio eran requisitos indispensables. De hecho, a medida que transcurría el tiempo y se requería hacer énfasis en la relación cotidiana del Demonio entre los hombres como parte del conflicto contra Lutero, entre más espectacular fuera el enfrentamiento, más santo (si esto es posible) se antojaba el protagonista.

Un caso más del empleo de la figura del Demonio para resaltar la santidad de alguna persona dentro de las crónicas novohispanas, esta vez en el universo de las agrupaciones religiosas femeninas, es la deliciosa anécdota que consigna Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) en su *Paraíso Occidental* (1684). En este libro, don Carlos nos cuenta cómo a principios del siglo XVII, cuando una religiosa llamada Sor Marina de la Cruz rezaba en su celda del Convento Real de Jesús María de México, el Demonio se aparecía con forma de indio o de “feísimo Etiope” que se asomaba por la ventana haciéndole gestos para hacerla reír, o bien llamaba a la puerta para distraerla de su oración. Y cuando ella abría para ver quién era, todavía alcanzaba a oír “...el alboroto que iba haciendo por el caracol, y escaleras con descompuestas risadas”. A raíz de esto, con un sentido común bastante dudoso, la hermana optó por dejar la puerta abierta y cerrar la ventana.⁸⁵

Finalmente, un relato más de Diablos negros que pasma por la cantidad y fuerza de las imágenes cristianas que contaminan un hecho supuestamente prehispánico es el que nos cuenta fray Diego Durán en su *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. En ésta, un indio raptado por un águila es llevado en vuelo a un monte donde, en un aposento, encuentra “como dormido” a Moctezuma. Sorprendido por el encuentro, escucha una voz que le ordena tocar al rey en la pierna con un “humaço” (un tabaco encendido) y que vaya a buscarlo a Tenochtitlan para decirle que tiene enojado “al Dios de lo criado” por sus actos y que en castigo por ello está a punto de terminarse su mandato. Por supuesto, dentro de la más pura tradición feérica, cuando llega a la ciudad e informa lo

⁸⁵ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. 2, cap. XVII, pp. 171-173.

ocurrido a Moctezuma, el rey se da cuenta de que tiene una quemadura en el sitio indicado.

Atenazado por el miedo de este anuncio, el cual parece ratificar los prodigios que habían estado ocurriendo recientemente y anunciaban la venida de los extranjeros que lo destronarían (los famosos augurios de la conquista mencionados por Motolinía y Mendieta), Moctezuma trata de encontrar un lugar para esconderse y con este fin envía a dos de los corcovados y hechiceros de su séquito a la cueva de Cicalco –entre México y Coyoacán- para que le pidan a Huemac,⁸⁶ señor de Cicalco, que lo admita en el lugar deleitoso y ameno que es su reino bajo tierra:

... donde los hombres vivían para siempre sin morir, y que según la relación que le habían dado, que era lugar de aguas muy cristalinas y claras y de mucha fertilidad de todo género de bastimentos y frescuras de rosas y flores...⁸⁷

Aunque el texto parece hacer referencia al Tlalocan, y, por ende, a una cosmovisión muy distinta a la cristiana, el hecho de que en la narración Moctezuma tenga la creencia de que en el inframundo existen toda clase de delicias materiales da pie a que Durán trate de demostrar el engaño en que el Diablo tenía a los indios fingiéndose Dios y haciéndolos aspirar a una vida de placeres bajo tierra en lugar de una existencia de contemplación divina en el cielo.

Volviendo sobre el relato de Durán, el fraile nos dice cómo una vez que entran en la caverna en un sitio llamado Atlixucan lo primero que los emisarios encontraron fue a "un hombre muy negro con un báculo en la mano" (Fig. 32) quien después de interrogarlos sobre el objeto de su visita los conduce ante Huemac. A pesar de su diligencia, el asunto no prospera, pues el señor de Cicalco, investido de "una fiera figura", no puede entender cómo alguien desea ir a su reino por voluntad propia, y así envía a los mensajeros de vuelta a Tenochtitlan para que le digan a Moctezuma que ese no es un lugar de placeres, contento y alegría, "sino todo trabajo y miseria". Aunque hasta aquí Durán no adelanta

⁸⁶ Durán informa que Huemac es la figura humanizada de Quetzalcóatl (Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tratado 2º, cap. I, p. 17).

⁸⁷ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tratado 1º, cap. LXVII, p. 563.

ninguna interpretación, la manera en la que describe el reino de Huemac aludiendo de paso a las formas no humanas de sus habitantes no deja lugar a dudas acerca de su identificación con el infierno, y finalmente terminará diciendo que aquel rey de lo subterráneo no era sino el Demonio.⁸⁸ Por lo tanto, el negro de la entrada era un demonio también, cuya función de guardián del inframundo lo conecta con infinidad de narraciones medievales europeas con influencia árabe acerca de negros guardianes de tesoros subterráneos cuya popularidad seguramente volvía inevitable que fueran del conocimiento de los franciscanos y el resto de europeos.⁸⁹ Es precisamente esta influencia la que cambia el tradicional dragón o serpiente guardián de los relatos germánicos y escandinavos por los *djinnns* o genios de la tierra con forma humana en su trabajo de custodiar tesoros,⁹⁰ por lo que caerían en la definición de los demonios subterráneos que Martín del Río clasifica como un quinto género después de los ígneos, los aéreos, los terrestres y los acuáticos, e inmediatamente antes del sexto género de los lucífugos. De ellos nos dice que:

... se les llama subterráneos porque viven en grutas y en cavernas y en las más lejanas concavidades montañosas [...] son guardianes de tesoros que la malicia de los hombres ha escondido dentro de la tierra, y por miedo de que vuelvan de nuevo al uso de los hombres, los guardan, los ocultan y con frecuencia los cambian de un lugar a otro.⁹¹

Así pues, la idea del negro demoníaco como guardián del mundo subterráneo en la Nueva España es hasta ese momento el último eslabón de una larga cadena de adaptaciones discursivas realizadas dentro del cristianismo para demonizar las creencias religiosas de los pueblos prehispánicos a través del

⁸⁸ *Ibid.*, tratado 1º, cap. LXVII, p. 565.

⁸⁹ Una de estas historias es la de “La piedra de la encantada”, donde un fantasmal esclavo negro custodiaba un tesoro en una cueva de Murcia (Juan García Atienza, *Leyendas mágicas de España*, pp. 45-48), tal y como hacía también el dragón Fafnir en una cueva de Gnitahede según la *Edda* escandinava (Édouard Brasey, *Gigantes y dragones*, pp. 126-127).

⁹⁰ Juan García Atienza, *Leyendas mágicas de España*, pp. 49-50.

⁹¹ Martín del Río, *Disquisitionum magicarum*, citado por Antonio García de León, “El Diablo entre nosotros o el ángel de los sentidos”, p. 57. Con la enorme erudición que lo caracteriza, el anglicano Robert Burton los clasificaba en sólo cuatro tipos: ígneos, aéreos, acuáticos, terrestres y subterráneos, en el segundo de los cuales incluye a los santos de los «papistas» (Robert Burton, *Anatomía de la melancolía*, pp. 80-89).

tortuoso camino de su asimilación a las demonizaciones previamente realizadas en el ámbito del Viejo Mundo.



Fig. 32 Depositado en el monte por un águila, un indio encuentra a Moctezuma dormido. Detrás del rey, un negro sale de la cueva junto con una bocanada de humo. En segundo y tercer planos, diversos fenómenos auguran la caída del reino mexicana. Composición diseñada para representar en una sola escena los diversos componentes del relato de Durán.

3.5 El Diablo negro en la documentación inquisitorial

Dentro de la documentación inquisitorial la tendencia es la misma que en las crónicas: el negro es una de las manifestaciones físicas por excelencia del Diablo. Y las narraciones al respecto abundan. Aunque puede hablarse de una tipología de los relatos y hasta de un relativo desarrollo en la psicología del Demonio en la que abundaremos en nuestro capítulo final, dudosamente podríamos hablar de un cambio notable en sus representaciones físicas aunque algunas de ellas se vuelvan relativamente más comunes en un momento dado debido al éxito que puedan tener las historias contadas al respecto entre algunos grupos sociales.

A pesar de esta persistencia en la representación física, existen diferencias de actitud entre el Demonio de las crónicas y el de los documentos inquisitoriales, y creemos que eso se debe a que en cada uno de estos dos géneros el Demonio era concebido de acuerdo a las relaciones horizontales particulares de los estratos

distintos de la *comunidad ilusoria* a la que llamamos sociedad novohispana que se encontraban inmediatamente relacionados con su producción.

Ilusoria en el sentido de postular como verdadera la idea de una común pertenencia a un grupo culturalmente indiviso,⁹² la Nueva España de finales del siglo XVI y principios del XVII, más que una sociedad monolítica era una unidad administrativa que contenía en su interior un conglomerado de grupos humanos distintos atrapados en una convivencia de reglas impuestas por la autoridad del más fuerte. Dentro de ella, por consiguiente podían distinguirse por lo menos dos niveles sociales básicos que eran la élite hegemónica y los grupos subordinados, y cada uno de ellos tenía sus propios mecanismos para la interacción grupal de sus integrantes (relaciones horizontales) basados en los rasgos comunes de su origen, idioma, costumbres, tradiciones y cultura en general. No obstante, como resultado de la relación vertical de dominación ejercida sobre los grupos subordinados, las pautas horizontales de convivencia del grupo dominante fueron siendo asimiladas por los dominados de tal manera que con el paso del tiempo compartieron no nada más su obligatoria normatividad legal y su religión, sino también muchos de sus hábitos, costumbres, gustos y reglas de cortesía, etc.⁹³ Sin embargo, mediadas por los estratos intermedios de la comunidad ilusoria y teñidas de matices varios por la idiosincrasia y las necesidades propias de cada estrato -que las vuelven menos nítidas entre más abajo de la escala social se encuentren- tales pautas de comportamiento adquieren un carácter peculiar que se aparta de su modelo original. Con ello no queremos decir que no hubiera también una aculturación del grupo dominante tanto en la cultura material como en los modos y maneras de interrelacionarse entre ellos mismos tomadas de los grupos dominados (documentados de forma amena y precisa por Solange Alberro en *Del gachupín al criollo*, 1992), sino que simplemente señalamos la dirección políticamente hegemónica del cambio.

Es así como de los estratos superiores, los individuos de grupos subordinados llevados ante la Inquisición toman las creencias religiosas generales, y en cierta medida el tipo de vínculo que puede esperarse entre los seres preternaturales y los seres humanos, así como una manera “deseable” o

⁹² Adolfo Gilli, “La historia como crítica o como discurso del poder”, p. 208.

⁹³ *Ibid.*, p. 214.

“normal” de conducirse en esas relaciones, pero mientras las crónicas son escritas por individuos de pensamiento señorial, y por lo tanto en ellas el Diablo se conduce “civilizada” y señorialmente, en los procesos inquisitoriales las relaciones entre el Diablo y sus víctimas toman la forma que comúnmente tienen las interacciones humanas dentro del estrato al que pertenece quien da el testimonio original y de quien luego lo repite para denunciarlo o bien de quien construye su denuncia sobre suposiciones o inventos propios o ajenos.

Con esto tampoco queremos decir que exista una exclusividad absoluta en cuanto al tipo de relatos que podemos encontrar en uno y otro caso, pues es bien sabido que a la larga muchas de las historias surgidas dentro de los grupos dominados terminan siendo adaptados por el grupo hegemónico para cumplir sus fines particulares conservando un tanto de su carácter originario, y que por las manos de la Inquisición pasaron tanto individuos de los grupos subordinados, como personas con una relativa instrucción y posición social. Pero lo que a nosotros nos interesa no es hacer un examen exhaustivo de todos los relatos de ambos géneros, sino una caracterización de los géneros mismos en cuanto a sus tendencias predominantes.

De esta manera, salvo contadas y tardías excepciones, mientras en las crónicas vemos un Diablo de refinada maldad que utiliza a los hombres en su servicio para perder así sus almas, y que es usado dentro de un discurso culto que apoya el orden de cosas impuesto por el grupo hegemónico a partir de la conquista, en los procesos inquisitoriales lo que encontramos son concepciones del Diablo que, sin dejar de estar permeadas por las visiones cultas, nos lo muestran principalmente con actitudes pueriles, amistosas y serviciales (al estilo de su comportamiento en los *exempla* y el teatro profano de los siglos precedentes),⁹⁴ donde lo que se subraya es el interés por manejarlo en beneficio del pecador subvirtiéndolo a su favor el orden moral imperante, lo cual no dejaba de tener su matiz de resistencia social en contra del *statu quo*.

Pueril y subversivo es, por ejemplo, lo declarado en 1557 por la iletrada india Juana, quien aseguraba que un día se encontró al Demonio con forma de negro y éste le había enseñado a escribir en muy poco tiempo para que firmara un

⁹⁴ Acerca de la figura del Diablo en el teatro medieval véase Teresa Ferrer Valls, “Las dos caras del Diablo en el teatro antiguo español”, <http://www.uv.es/entresiglos/teresa/pdfs/doscaras.PDF> .

pacto con él. Según esta declarante, interesado en una transacción de la cual no tenemos los detalles, el Diablo incluso se tomó la molestia de llevar personalmente tintero y pluma, y luego, agarrándole la mano, le enseñó cómo moverla de tal manera que en una hora había aprendido a escribir.⁹⁵ Ingenua por la manera obsequiosa y familiar de la comunicación del Demonio, dicha historia no deja de tener su lado sedicioso tanto en lo que respecta a la fe en su intento por aliarse con el Maligno desoyendo los consejos y prohibiciones de la Iglesia, como en cuanto a la superación del estado de mujer y de iletrada que tradicionalmente – aunque sólo hasta cierto punto- limitaba la participación dentro de la comunidad.

Por supuesto, dentro del imaginario religioso de la época el Demonio no era amable ni solícito sino en los casos en los que con esta actitud creía conseguir sus fines. Por lo común, una vez que era rechazado existían dos posibilidades: o se retiraba con la cola entre las patas, corrido por haber sido descubierto en sus acechanzas,⁹⁶ o reaccionaba de forma violenta en contra de su descubridor. Según su declaración, esto último fue lo que le ocurrió a la mulata María, esclava de doña Francisca de Castilla, en Santiago de Guatemala.

El 13 de marzo de 1619, María compareció sin ser llamada ante la Inquisición para contar como cierta noche su ama la había dejado encerrada en un aposento donde se entretenía labrando cuando, repentinamente, sin haber resquicio por donde hubiera podido entrar, notó la presencia de un negro que se le acercó y se le puso a las espaldas invitándola tres veces a que lo acompañara. Naturalmente, como la buena y honesta mujer que pretendía ser, se negó a acompañarlo en cualquier cosa, y como resultado de ello el negro terminó por echarle mano a los cabellos por detrás y la arrastró por todo el aposento mientras le daba de golpes con un palo. A pesar de su terror y el dolor de los golpes, antes de perder el sentido, María tuvo tiempo para darse cuenta de que cada una de las tres veces que imploró la ayuda de Cristo, el negro dejaba de golpearla, con lo que terminó de comprobar que se trataba del Demonio. Finalmente, afirmó, a las voces que daba acudieron el hermano y el primo de su ama, quienes entraron por el corral de la cocina forzando una ventana que estaba clavada, pero al entrar lo único que vieron fue a esta mujer desvanecida en el suelo.

⁹⁵ AGN, Inquisición, vol. 40, exp. 10, fs. 196r-201r.

⁹⁶ Juan Bautista Méndez (OP), *Crónica de la provincia de Santiago de México...*, lib. 2, cap. 16, p. 134.

Con todo y su demoníaca furia, no podemos dejar de notar que este negro preternatural se conduce como un negro común y corriente de la época aporreando a su insubordinada mujer, una de las formas de relación horizontal entonces aceptadas, y no pocas veces aplaudidas, entre las clases subalternas, puesto que en ellas -como se desprende de las afirmaciones de Javier Sanchíz y María Elisa Velázquez- es muy probable que una existencia material precaria tendiera a crear situaciones tensas que terminaban desembocando en la violencia en mayor proporción que en los matrimonios de la élite, más interesados estos últimos en guardar las apariencias de una familia cristiana ejemplar.⁹⁷ Por supuesto, una conducta como ésta nada tiene ya que ver con la majestad del dragón de Atemba, la hierática lejanía de los ídolos de piedra que comunicaban con los indios, e incluso con otros negros sobrenaturales de comportamiento tan curioso (que no inexplicable) como los que lloraban sobre los árboles, o como el que de manera tan estrambótica provocara la muerte de la esposa de Morales durante la inundación de Santiago de Guatemala.

Por otro lado, antes que la declaración de la mulata debemos atender a los motivos que la impulsan a declarar algo así. Y por el contexto que luego va apareciendo nos resulta claro que se trata de un ardid pensado para protestar en contra de los malos tratos a que la sometían en la casa de su ama, donde era – según ella- injusta y recurrentemente pringada⁹⁸ por naderías, al grado de que ya en más de una ocasión había tenido la intención de darse de puñaladas con unas tijeras, lo cual atribuía al Demonio en sus intentos para que hiciera el mal con todo lo que le pasaba por la imaginación.⁹⁹

Otro caso ilustrativo de la demonización “natural” de los negros es el consignado en Guatemala el 9 de septiembre de 1557 en un pleito por errores, herejía y apostasías promovido en contra de doña María de Ocampo, vecina casada del pueblo de San Salvador, de quien se decía que desde hacía doce meses, “más que menos”, se le había visto en varias ocasiones conversando por

⁹⁷ Javier Sanchíz, “La nobleza y sus vínculos familiares”, en Pilar Gonzalbo Aispuro (directora), *Historia de la vida cotidiana en México*, p. 347; María Elisa Velázquez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana*, pp. 435-436.

⁹⁸ El pringue consistía en derretir tocino sobre las llagas producidas por una azotaína o un apaleo (José Luis Cortés López, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, p. 93).

⁹⁹ AGN, Inquisición, vol. 322, exp.s/n, s/f.

la ventana de su casa con un negro que aparecía y desaparecía a voluntad. Por supuesto, con semejantes facultades, aquel escurridizo individuo tenía que ser un personaje de naturaleza sobrehumana, y siendo negro no podía ser sino el Diablo.¹⁰⁰

Como encarnación del espíritu del mal, el negro tenía necesariamente que ser «la más fea cosa del mundo», y precisamente por eso “lo más abyecto que le podía ocurrir a una dama bella” era yacer con uno de ellos.¹⁰¹ Ya de por sí era malo cualquier contacto con el Diablo para que, encima, se anduviera paseando entre las mujeres bajo el aspecto de negro. La sola idea repugnaba al buen gusto, pues si bien las relaciones sexuales entre hombres blancos y mujeres negras eran relativamente toleradas debido a la relación de poder establecida entre ellos que no contravenía el orden social imperante, por el contrario, se creía que el mismo Cielo se oponía a toda relación amorosa entre mujeres blancas y hombres negros, vista por un lado como un pecado de bestialismo y situada en el plano de lo monstruoso,¹⁰² y por el otro como una inversión del ejercicio del poder entre los estamentos que componían la sociedad virreinal. Esta es una de las razones, aparte de las económicas y sociales, por las cuales -aunque ya para finales del siglo XVII- en los llamados *cuadros de castas* resulta tan fácil hallar el resultado del cruce entre españoles con negras y mulatas, mientras el de mulatos con españolas es relativamente escaso, y el de negros con españolas (hasta donde sabemos) completamente inexistente. Que esto ocurriera en la Nueva España no tiene nada de particular, pues ya desde la península se consideraba que el casamiento con negro era el último y trágico remedio al que una mujer blanca podía acudir para lograr alguna meta desesperada, como en el caso de las que se casaban para dejar de depender de tutores.¹⁰³

El amor y sus correlativos menos honestos eran móviles por excelencia de la búsqueda de contacto de los seres humanos con lo demoníaco y, en correspondencia, ajenos al placer físico debido a su naturaleza espiritual, todas las

¹⁰⁰ AGN, Inquisición, vol. 40, exp. 10, fs. 195-197.

¹⁰¹ José Luis Cortés López, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, p. 93.

¹⁰² Baltasar Fra Molinero, *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*, pp. 28, 70 y 120.

¹⁰³ José Luis Cortés López, *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, p. 94.

incursiones del Diablo y sus demonios en el terreno erótico no tenían otro propósito que explotar la debilidad carnal de la gente y ganar así sus almas.¹⁰⁴

Amoroso y liado con negros demoníacos es el relato de Doña Ana Enríquez, viuda que en 1627 le contó a su huésped Francisca de Trujillo cómo en cierta ocasión “había visto venir un hombre vestido de verde con muchos negritos por pajes y la había estado requebrando”; hombre que Francisca no dudó en considerar el Demonio.¹⁰⁵ Razones para la aparentemente gratuita suposición no le faltaban, pues el verde es uno de los colores típicos del Diablo en los relatos del norte de Europa por su asociación con los seres de las florestas que fueron demonizados por el cristianismo durante la Edad Media.¹⁰⁶ Además, por su color, el séquito de negritos era fácilmente asimilable a una horda de diablejos que escoltaban a su líder, y si a eso agregamos el carácter esencialmente pecaminoso de los requiebros como solicitud de alivio para el vicio de la carne, la interpretación de doña Francisca no tiene nada de disparatado. Si todo lo anterior fallara para convencernos del carácter demoníaco de su visitante y el séquito que lo acompañaba, de hecho era la misma doña Ana quien confesaba abiertamente que desde hacía un tiempo sostenía dolorosas relaciones sexuales con el Demonio (demonogamia). El asunto venía de antiguo, pues en medio de su notoria y pública locura, doña Ana narraba que al ver un día completamente embriagado a su esposo, su pesadumbre había sido tal que exclamó llamando al Demonio: “¿No viniera por ahí un diablo derrotado a quien yo diera mi cuerpo y no me viera yo casada con este hombre?” De ahí que cuando algún tiempo después su marido murió, doña Ana creyera que había sido como resultado de su llamada, la cual habría constituido entonces un pacto que la condenaba para siempre. Aunque todo el mundo sabía que era ella misma la que se mordía y arañaba, la pobre mujer sostenía que las magulladuras y heridas de su cuerpo se las producía el Demonio al copular pues “había tenido acceso carnal con el demonio fea y suciamente muchas veces”,¹⁰⁷ lo cual alude a la típica sodomía a la que el Diablo obligaba a sus siervos como condición del pacto. Por supuesto, no podemos

¹⁰⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I, q. 63, art. 2, respuesta a las objeciones 1.

¹⁰⁵ AGN, Inquisición, vol. 365, exp. 29, fs. 6v-7r.

¹⁰⁶ Lyndal Roper, *Witch Craze, Terror and Fantasy in Baroque Germany*, p. 87. Complementar con “Vestido y aspecto de las hadas”, en Catharine Briggs, *Diccionario de las hadas*, p. 336.

¹⁰⁷ AGN, Inquisición, vol. 365, exp. 29, f. 6r.

ignorar las implicaciones psicológicas de una declaración como ésta, pues, en medio de su viudez, entregarse carnalmente al Demonio podía ser para doña Ana una manera de realizar fantasías sexuales como una manera de curar la soledad y la ausencia de lazos afectivos. Como sea, el suyo es un ejemplo perfecto de los motivos por los cuales en esta época la Iglesia Católica manifestaba una marcada hostilidad hacia la desesperación y la acedia, pues éstos eran sentimientos que exponían a la gente, y especialmente a las mujeres, a los avances del Demonio.

Nuevamente con motivos amorosos encontramos una de las múltiples versiones de las aventuras del mestizo Francisco Rodríguez, quien, según la declaración de Francisco García, había trabado contacto con el Diablo en tierras de Guadiana delante de Zacatecas. De acuerdo con este declarante (del pueblo de San Juan, jurisdicción de la villa de Celaya), hacía algún tiempo el mismo Francisco Rodríguez le había contado cómo había entrado a una cueva de aquellas tierras en compañía de Miguel Yáñez y del mestizo Juan Alvarado, y cómo dentro de ella habían encontrado en una silla dorada al demonio en figura de “mulato negro gordo”. Así, después de pasar una iniciación consistente en hacer la faena a un toro negro y montar una mula negra con guarniciones del mismo color para domarla dándole de golpes con un palo también negro, el Diablo le dijo a Francisco Rodríguez que pidiera lo que quisiese. Cómo en tantas otras historias similares, lo que Rodríguez pidió fue que el Demonio “le diese con qué las mujeres le quisiesen”, pero, por supuesto, no se trataba de un don graciosamente otorgado, sino que implicaba la obligación de firmar una escritura con sangre a través de la cual se ponían a su servicio. En este caso particular los plazos habían de ser diferentes, y mientras Miguel Yáñez se comprometió a firmar por siete años, el mestizo Juan Alvarado lo hizo por solamente dos. Sin embargo, mientras se realizaba la transacción ocurrió algo que echó a perder el negocio:

... y que *estando en estas cosas*, salió una persona en figura de mujer, vestida toda de negro, con un copete y la cara blanca, y ellos, viendo esto, se salieron; y aunque los llamaban a una parte y a otra, no volvían...”¹⁰⁸

¹⁰⁸ AGN, Inquisición, vol. 278, exp. 14, fs. 301v-303r (numeración a lápiz). Las itálicas son nuestras.

La súbita aparición de esa mujer asusta de tal manera a los dos hombres, que éstos salen huyendo y, por lo tanto, tal parece que no alcanzan a firmar sus escrituras respectivas. Esto puede confirmarse con lo que ocurre a continuación, pues, una vez fuera de la cueva, cerca de Zacatecas les salió al encuentro un “hombre muy bizarro en un caballo morcillo” (negro con brillos rojizos)¹⁰⁹ que se los llevó a través del monte prometiéndoles trabajo por un año en unas estancias ganaderas que tenía. Empero, después de un rato y tras darse cuenta de que por aquellos lugares ásperos y llenos de peñas no podía haber estancias, Francisco Rodríguez termina por lanzar una exclamación invocando a Dios, y jinete y caballo desaparecen al instante.

Dentro de la lógica de esta versión del relato, si estos hombres hubieran firmado sus escrituras en la cueva, el Demonio –pues esto suele ser el jinete vestido de negro o montado en un caballo negro en este tipo de consejas- no habría tenido necesidad de volver a buscarlos en el descampado para “que le sirviesen un año”. Evidentemente, este desenlace tenía la función de cubrir las espaldas de los involucrados, pues, si bien todo contacto con el Diablo era mal visto en lo general, mientras no existiera pacto de por medio, con un poco de suerte y siempre contando con la discreción del público, tal proximidad constituía sólo una peligrosa aventura de la cual hacer alarde en las largas jornadas de los vaqueros. En cambio, con un pacto consumado se estaría hablando ya de un grave crimen en contra de Dios y de la Iglesia, el cual, de ser descubierto, podía acarrear consecuencias verdaderamente funestas.

A pesar de lo ligero de la historia referida por Francisco García, la aventura de Francisco Rodríguez es contada por otras personas en formas más comprometedoras. Si García, por ejemplo, señala la ausencia de pacto como resultado de la intempestiva aparición de la mujer de negro, Juana Ramos (vecina de la Villa de Celaya) explicaba dicha aparición precisamente como el objeto necesario para la práctica del galanteo indispensable de los buenos enamorados, de la misma manera que para ser buen toreador le había salido al paso un toro con el que debía practicar sus lances. Ambos talentos ya concedidos después de

¹⁰⁹ *Morcillo* (b. lat. *mauricellu*, del lat. *mauru*, moro).

la firma de la escritura.¹¹⁰ Por su parte, el detalle del jinete que les sale al paso y trata de llevárselos no es en Juana Ramos producto de la terquedad del Demonio por lograr que le firmen un escrito, sino un intento por reclamar su propiedad al cumplirse el tiempo especificado (dos años) en el que debería tomar el alma de Rodríguez como pago por haber cumplido sus deseos.

Como resulta notorio, incapaces de expresar de manera completamente fiel las historias escuchadas alguna vez, cada persona las contaba a su manera y con los detalles accesorios que le parecían convenientes para ambientarla y darle sentido, los cuales eran tomados libremente de la tradición sobre este tipo de relatos. Si en las vivencias personales declaradas ante la Inquisición existía un amplio margen para la inventiva a medida que se hacía necesario ajustar los detalles de los hechos para salir lo menos perjudicado posible, en la denuncia de historias ajenas -conocidas de segunda o tercera mano y a veces muchos años después de la fecha en la que se decía habían ocurrido- los puntos recordados solían entretjerse con ficciones culturalmente aceptables, pero que poco tenían ya que ver con lo escuchado.

El fúnebre jinete que mencionan estas fuentes era, por supuesto, una de las maneras más típicas en las que una sociedad todavía caballeresca podía representar al Demonio en la vida cotidiana. Como príncipe de este mundo (Jn 12.31), el Diablo debía ser un hombre de a caballo, puesto que sólo la gente poderosa tenía el privilegio incontestable de utilizar este tipo de monturas en actividades no laborales dentro de la sociedad estamentaria novohispana¹¹¹ y era capaz de mantener de su peculio una bestia así por los onerosos gastos que esto significaba. Asimismo, dado que se trataba de un personaje asociado al mal y la noche, dicho jinete debía aparecer sobre un animal oscuro o vestido él mismo de negro en caso de que no lo fuera por nacimiento. Esta última es la razón por la cual Juana Ramos lo pintaba como "un hombre bien dispuesto vestido de negro en una mula negra",¹¹² mientras que las personas que buscaban una noche en el monte a unos esclavos huidos de la hacienda y trapiche de San Matías Tlalxocotla

¹¹⁰ AGN, Inquisición, vol. 278, exp.14, f. 304v (numeración. a lápiz).

¹¹¹ Por eso los indios principales siempre trataban de conseguir un permiso del Rey para usar una montura.

¹¹² AGN, Inquisición, vol. 278, exp.14, f. 305r (num. a lápiz).

(en el actual Guerrero) se toparon con él convertido en un jinete que, como su montura, “no tenía cosa blanca” encima.¹¹³

Ahora bien, siendo el negro –esclavo o no- un individuo de baja extracción, por supuesto resultaba extraño verlo como caballero, de ahí que, cuando las facciones del jinete eran visibles, estas advocaciones del Diablo normalmente se identificarán más bien con españoles y mestizos. Pero excepciones tampoco faltan. Una de ellas es la historia contada en 1598 por el mestizo Juan Luis, preso en las cárceles de la Inquisición por haberse tatuado unas figuras demoníacas en el brazo izquierdo. Encontrándose en poder del Santo Oficio, y sometido a todas las presiones que esto significaba, después de “recorrer su memoria” Juan Luis terminará por confesar todos sus delitos contra la fe católica, entre los cuales se contaba el reniego que hizo cierto día en su cabaña de Xochimilco para que el Demonio le ayudara a alcanzar una mujer que le gustaba y lo auxiliara cuando se metiera en problemas.

Agotado por la tensión del reniego, Juan Luis dice haberse dormido de bruces durante un par de horas y que mientras estaba dormido...

... vino un hombre en un caballo morcillo muy gordo a la jineta con caparazón negro, y apeándose del caballo le dio con el pie y despertó a éste preguntando lo que hacía allí, y éste entendió que era algún hombre ciudadano porque venía vestido de negro con su capa aguadera y calzas de tafetán acuchilladas, y medias y zapatos y espada ancha.¹¹⁴

El recién llegado se identifica entonces ante él como aquel a quien acababa de invocar, pero para comprobarlo Juan Luis le pide que junte por él todo el ganado que andaba derramado por el pedregal. Decidido a demostrar su identidad, el recién llegado no dudó un instante en hacer lo que se le solicitaba y, dejando su capa en manos de Juan Luis, subió nuevamente al caballo.

... y como le vio en cuerpo, vuelto de espaldas, tuvo miedo porque tenía dos caras, porque la de delante era de hombre algo moreno, las

¹¹³ AGN, Inquisición, vol. 516, exp. s/n, fs. 501r-502r.

¹¹⁴ AGN, Inquisición, vol. 147, exp. 6, f. 139r (numeración a lápiz). “A la jineta” significa el uso de los estribos cortos, idóneos para cabalgar en batalla sin sentarse en la silla (Robert Jammes y Marie Thérèse Mir, *Glosario de voces anotadas en los cien primeros volúmenes de Clásicos Castalia* (en adelante *Glosario de voces anotadas...*), p. 395). El “caparazón” eran las prendas con las que se cubría la montura.

barbas bermejas, y la de las espaldas era toda de fuego los ojos saltados, la nariz y boca muy grandes y cuernos como a manera de venado y fue a recoger el ganado yéndose poco a poco hasta que se desapareció como a dos tiros de piedra.¹¹⁵

¿De dónde saca Juan Luis los detalles de esta alucinación sino de la tradición oral alimentada por las predicaciones religiosas? Este Demonio bifronte, algo usual en muchas pinturas y escritos medievales, tenía por delante un rostro humano «moreno» (es decir, negro de acuerdo a la terminología eufemística de la época) con las barbas flamígeras como el fuego del infierno y en señal de doblez y falsedad,¹¹⁶ en tanto que en la nuca sus ojos saltones y lo desproporcionado de su nariz y boca ya no disfrazaban en absoluto su naturaleza demoníaca. Además, signo distintivo del Diablo medieval, presentaba en la cara trasera unos peculiares cuernos a manera de ciervo, quizás como una tradición basada en la ya añeja demonización cristiana de Cernunnos, deidad pre-indoeuropea de la fertilidad y, por consiguiente, del mundo subterráneo de donde procede la vida de la vegetación (Fig. 33),¹¹⁷ lo cual podría haberlo convertido en la enigmática figura de Herne el Cazador, jinete astado y psicopompo que protagonizaba la llamada «caza salvaje» o recolección de las almas de los muertos galopando sobre un gran caballo negro en el norte de Europa.¹¹⁸

Volviendo sobre la historia de Juan Luis, cuando el Diablo regresa con todo el ganado exige que el mestizo se entregue en cuerpo y alma como le había ofrecido en su reniego y le ordena que en adelante, mientras llegaba el momento de recoger su alma, ya no se habría de acordar de Dios, su madre, sus santos ni sus cruces, ni comulgaría, ni entraría en sus iglesias, a todo lo cual aquel parece haber accedido puesto que nada indica en el documento alguna ruptura del pacto.¹¹⁹ Por fortuna para la salvación de su alma –según la interpretación cristiana- Juan Luis fue aprisionado por la Inquisición antes de que el plazo se

¹¹⁵ AGN, Inquisición, vol. 147, exp. 6, f. 139r (numeración a lápiz).

¹¹⁶ “Bermejo” y “moreno” en Robert Jammes y Marie Thérèse Mir, *Glosario de voces anotadas...*, pp. 96 y 476.

¹¹⁷ *Diccionario de las religiones*, vol. 1 (a-j), p. 48; cfr. Luis Rutiaga, *Diccionario de los celtas*, pp. 41-43.

¹¹⁸ Jeffrey Burton Russell, *Historia de la brujería*, pie de grabado en p. 65. Ver también Katharine Briggs, *Diccionario de las hadas*, p. 178.

¹¹⁹ AGN, Inquisición, vol. 147, exp. 6, f. 139r-139v (numeración a lápiz).

cumpliera, pues de lo contrario habría tenido que morir y hubiera sido condenado por toda la eternidad.



Fig. 33 El astado Cernunnos, dios pre-indoeuropeo de la fertilidad y la abundancia, pero también del mundo subterráneo, sujeta una serpiente-carnero con la mano izquierda mientras sostiene un torques o collar metálico con la derecha.

3.5.1 El Diablo negro y las santidades fraudulentas

Si como dijimos en nuestro capítulo anterior, se consideraba que los espacios sagrados podían ser vulnerados por el Diablo gracias a las tentaciones que el mundo y la carne ponen incluso ante los seres humanos más virtuosos, nada de particular tiene que desde la Tebaida de San Antonio Abad (251-356 d.C.) hubiera una enorme cantidad de casos en los que los siervos de Dios rechazaran las embestidas del Demonio gracias a la fortaleza de su fe dejando a la cristiandad el ejemplo de su valor heroico. No obstante, y precisamente debido al gran número de supuestos santos que las devociones locales pretendían elevar constantemente a los altares, desde el siglo XII la Iglesia Católica había tenido que restringir dicho acceso afirmando que la canonización era un derecho exclusivo del pontificado. Sin embargo, a contrapelo de las disposiciones de la Iglesia, durante los siglos siguientes siempre hubo en la cristiandad un enorme número de atribuciones de santidad que obligaron a reiterar una y otra vez dicho principio, especialmente durante el concilio de Trento (terminado en 1563) y a través de los

decretos de Urbano VIII en 1625, 1631, 1634 y 1640 dentro del lapso que aquí nos interesa.¹²⁰

En contraposición también a las determinaciones de la Iglesia Católica basadas en 1Cor 1.31,¹²¹ que condenaba toda afirmación sobre santidades basadas en la mera apariencia exterior y toda difusión escandalosa de historias que llamaran inmodestamente la atención sobre los individuos en lugar de hacerlo sobre las virtudes mismas que practicaran como gracias otorgadas por Dios,¹²² en la mayoría de las atribuciones lo que predominaba era precisamente la glorificación de las personas.

Al igual que en el resto del mundo católico, en el caso de la Nueva España, estas atribuciones solían hacerse sobre la base de historias acerca de fenómenos prodigiosos con las cuales se pretendía convencer a la gente acerca de la santidad de quienes los experimentaban.¹²³ El problema era que, empapadas de creencias populares (en el sentido de su amplia difusión en todos los niveles de la comunidad imaginaria, muchas veces como resultado de las relaciones verticales de poder), y debido también a la falta de modestia de sus narradores, muchas de éstas terminaban siendo desaforadas e incompatibles con la humildad de un verdadero santo según la concepción que de éstos tenía la tradición de la Iglesia Católica aceptada después del siglo XII, subordinada a la práctica de la existencia ascética y la caridad.

Muchos de los supuestos santos cuyos relatos milagrosos circulaban entre el vulgo se solazaban en la contemplación de sí mismos y por lo mismo despertaban fuertes sospechas en los funcionarios de la Inquisición acerca de su virtud, por lo cual no dudaron en condenarlas como invenciones y embelecos alegando para ello el carácter afectado y excesivo con el que disimuladamente hacían alarde de su santidad.

Pintoresca y muy clara en este sentido es la historia de lo ocurrido entre 1620 y 1624 a un milanés, lego de la orden de Nuestra Señora de la Merced, llamado Jhoan Pérez, quien residía entonces en un convento de Guatemala. De

¹²⁰ Antonio Rubial, “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, p. 56.

¹²¹ “El que se glorie, gloriase en el Señor”.

¹²² Francisco Jiménez, *Vita fratris Martini de Valencia*, pp. 222-223.

¹²³ Varios de estos casos son analizados detalladamente por el doctor Antonio Rubial en *La santidad controvertida* (1999) y “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España” (1991).

una manera muy escueta el proceso criminal en su contra nos informa que estando una vez fray Jhoan acostado en su lecho tuvo una tentación de la que salió vencedor y, entonces, de debajo de la cama habían salido dos negros que abandonaron cabizbajos la celda.¹²⁴ Claro está, aquellos negros no eran sino los demonios que lo habían tentado y que ahora se retiraban afligidos por su fracaso ante la santidad del fraile. Asunto que debe haber resultado sospechoso ante los ojos de la Inquisición postridentina dadas las múltiples revelaciones, visiones, conversaciones sobrenaturales y todo tipo de “embustes” más de que este fraile había hecho abierta ostentación durante años entre la gente de aquella ciudad.

Excesivo también en su narración es Joseph Castillo, quien, alrededor de 1693 y mandado por sus confesores de la Compañía de Jesús escribe una jactanciosa biografía plagada de fenómenos sobrenaturales y una seguridad pasmosa en cuanto al favor divino con el que se creía agraciado. En este farragoso texto retenido por la Inquisición, Joseph Castillo narra cómo muchas veces fue acosado por las huestes del infierno, las cuales se le presentaron en todas las formas imaginables como alacranes, víboras, culebras, moscas, negros desorejados, moscones grandes que cubrían las paredes, sapos, arañas, cuervos, dragones, hormigas, humo (“según lo tupido de ellos”), mujeres, hombres, pavos, perros, ratones, troncos, muletas grandes, pollos pelados y sin alas, hombres con astas de chivo en la frente y estandartes de luto muy largos.¹²⁵ No obstante, cuando tiene que referir la forma en que se le presenta el mismo príncipe de las tinieblas opta por describirlo como un “negro desorejado, todo sin pelo en la cabeza”, el cual en su lucha le “bailó” cruelmente sobre el vientre para lastimarlo, pero del cual pudo finalmente escaparse invocando a Dios.¹²⁶

En otras ocasiones, para distraerlo de su oración el Demonio se le aparecía en las noches en forma corporal subiéndose a caballo sobre un perro que Joseph Castillo tenía en su celda y que se ponía a dar saltos y tirar mordiscones “al sentir tan mala carga”, lo cual divertía notablemente al declarante.¹²⁷ Un día, por fin, el Diablo lo molestó tanto, que el fastidiado Joseph Castillo lo correteó con una

¹²⁴ AGN, Inquisición, vol. 339, exp. 56, fs. 418r-419r.

¹²⁵ AGN, Inquisición, vol. 1515, exp. 2, f. 92r-92v (numeración del expediente).

¹²⁶ *Ibid.*, f. 100v (numeración del expediente).

¹²⁷ *Ibid.*, f. 78r (numeración del expediente).

disciplina para ver si podía darle unos cuantos azotes, actitud muy típica de la religiosidad popular, donde las relaciones con los seres espirituales son tan sencillas y directas que suelen darse en planos de extraordinaria igualdad (Fig. 34). La diferencia entre esta grotesca caricatura de las tentaciones diabólicas y las apariciones del Demonio ante algunos santos reconocidos por la Iglesia Católica – especialmente entre los más antiguos, como San Antonio Abad- pueden no ser muy distintas en la forma, pero en el espíritu prudente y discreto (el decoro) con que suele acompañárseles cuando ya forman parte de la tradición de la Iglesia según se le aceptaba a finales del siglo XVI y durante el siglo XVII son como el agua y el aceite: no se mezclan.



Fig. 34 Mujer que azota al Diablo, una actitud típica de las relaciones establecidas entre los hombres y los seres espirituales dentro de la religiosidad popular. Grabado en madera del s. XV.

Una cosa que vale la pena remarcar de una vez, pues el texto de Castillo nos lo permite, es que el Diablo y los demonios, al no tener ninguna forma física en particular, son capaces de adoptarlas todas sin que en ello influyan ni el rango, ni la autoridad. Por lo mismo, no hay una representación particular para el Diablo que los demonios no puedan asumir y viceversa¹²⁸ (el negro desorejado bajo el que Castillo detecta la presencia tanto del Diablo como de los demonios es un ejemplo de ello), razón por la cual es imposible diferenciarlos por su apariencia a menos que el documento escrito o gráfico que los contiene lo especifique claramente (como hizo María Pizarro en el Perú del siglo XVI definiendo al

¹²⁸ Jeffrey Burton Russell, *Lucifer*, p. 144.

demonio como “Señor de todo el mundo”¹²⁹). En escenas de, o con participación de, conjuntos demoníacos, el Diablo es reconocible entre otros espíritus malignos dándole primacía al colocarlo –física o narrativamente- en el centro de la composición, al otorgarle atributos de la realeza que subrayen su jerarquía, al representarlo con una forma tal que supere notablemente en estatura o monstruosidad a los demás demonios que lo rodean (Fig. 35). Sin estos atributos gráficos o un oportuno texto que resolviera la cuestión, sería imposible saber si lo que vemos es al mismísimo Satán o a un simple demonio de sus huestes. Por la misma razón, sostenemos que no vale la pena tratar de diferenciar la forma de uno con respecto a la de los otros, pues lo que eventualmente lo identifica no es su figura, sino sus atributos, el contexto en el que se desarrolla su acción, o las aclaraciones expresas de cualquier tipo que pudieran alegarse para ello. Sin ellas, nada sirve.¹³⁰ Es por eso que debemos rechazar la afirmación de Frank Donovan cuando pretende que “lo más probable es que en las apariciones en que [el Demonio] no adoptaba la forma de hombre, se trataba de diablos secundarios, agentes del supremo Príncipe del Mal.”¹³¹ Si esto fuera verdad dentro de la tradición del cristianismo, tendríamos que admitir (entre muchas otras cosas) que la serpiente que llevó a Adán y Eva al pecado no fue Satán, lo cual contradice los principios mismos de dicha tradición.

Semejante a la de Castillo es la experiencia que nos relata Alonso Ramos con respecto a las visiones de Catarina de San Juan, a quien se le hacían visibles “tres espíritus, en forma de feos, y monstruosos Ethyopes; simbolo de los tres poderosos enemigos del alma” que le escondían y arrebatában las llaves y el manto, que la estrellaban contra las paredes y azuzaban a los caballos para que la atropellaran, los cuales la acompañaron de por vida para atemorizarla junto con otras formas no menos horribles de fieras, Dragones y alimañas de todo tipo.¹³² Pero todo ello, por habitual, ya no le causaba miedo; de tal manera que los ponía en fuga con su serenidad.

¹²⁹ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, cap. V, p. 74. <http://www.librodot.com>.

¹³⁰ El asunto ha sido trabajado por Jérôme Baschet, “Satan ou la majesté maléfique dans les miniatures de la fin du Moyen Âge” (Robert Muchenbled, *Historia del Diablo*, p. 35, n. 16).

¹³¹ Frank Donovan, *Historia de la brujería*, citado en Félix Baez-Jorge, *Los disfraces del Diablo*, p. 152.

¹³² Alonso Ramos (SJ), *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la sierva de Dios Catharina de S. Ioan*, lib. II, cap. XV, § 204-209, fols. 100r-101r.



Fig. 35 De acuerdo con su posición central, su mayor tamaño en comparación con el de los demonios subordinados, su actitud mayestática entronizándose sobre las llamas del infierno, el lujo de su collar de cráneos humanos y la monstruosidad de su cuerpo (compuesto de cabeza de perro, cabellos formados de serpientes vivas, patas de ave, un rostro extra en el bajo vientre), el Diablo es identificable entre las figuras de los demonios que le rinden tributo en este grabado de Diego Valadés (*Retórica Cristiana*).

La idea del Diablo negro va a sobrevivir prácticamente inalterada a pesar del paso del tiempo, y aun en fechas tan tardías para nuestro corte temporal como son 1786 y 1790, respectivamente, va seguir dando mucho de qué hablar. Casos como el de la locura de Francisco Vázquez, cuyos angustiosos sueños y “cabeza destemplada” le llevaron a pelear a machetazos con los esclavos negros de una hacienda de Tierra Caliente por creer que se trataba de demonios,¹³³ o el de las hechicerías del soldado Josef Gutiérrez, por intentar fabricar con semen un demonio familiar con forma de negrito para que lo sacara de la cárcel y le cumpliera todos sus deseos¹³⁴ no hacen sino comprobar que, como afirma Jacques Le Goff, el imaginario es lo que más lentamente cambia dentro de las sociedades humanas.

3.5.2 El negro como servidor del Diablo

Como previamente hemos mencionado, hacia 1571, con el establecimiento formal del Tribunal del Santo Oficio en la Nueva España, los indios fueron sustraídos a la persecución inquisitorial y, por consiguiente, dicho Tribunal se encargó exclusivamente de los delitos contra la fe cometidos por españoles, castas y negros. Probablemente sea éste uno de los motivos por los que tenemos menos noticias de indios que de negros y mulatos asociados directamente con los

¹³³ AGN, Inquisición, vol.1267, exp.5, fs. 13r-16r.

¹³⁴ AGN, Inquisición, vol. 1316, exp.1, fs. 1r-6v.

casos de demonismo novohispano documentados por la Inquisición, pues es innegable que de no haber sido así –de acuerdo a la cantidad de menciones a la participación de los indios en los procesos inquisitoriales- la situación hubiera sido muy distinta.

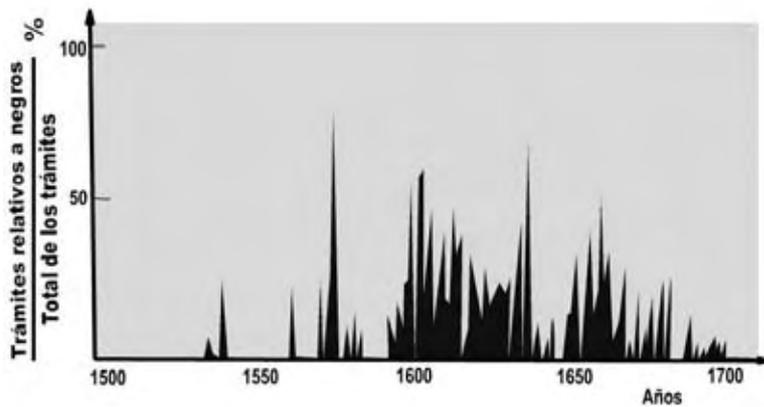
De la misma forma, como nos recuerda la doctora Solange Alberro, a medida que se realizaba la integración de los individuos de origen africano en la Nueva España a través del mestizaje, dentro de los procesos inquisitoriales vamos a ver disminuir paulatinamente la mención de los negros para asistir a un cada vez mayor número de casos protagonizados por mulatos, tal y como podemos ver en las gráficas 2 y 3, en donde puede notarse cómo el total de negros y mulatos constituye casi la mitad de los procesos inquisitoriales en donde se hace mención del origen étnico de los individuos.¹³⁵ Esto no significa, sin embargo, ningún cambio a nivel del imaginario, pues para cuestiones de imagen, el mulato novohispano era tan negro como el más oscuro africano a la vista de todo el mundo.

Uno de los pocos casos que conocemos de un indio relacionado con el pacto demoníaco es revelador en ese sentido, pues para descargarse a sí mismo de la falta, culpa a un español de haberlo enseñado a invocar al Demonio. Un caso insólito, sin lugar a dudas.

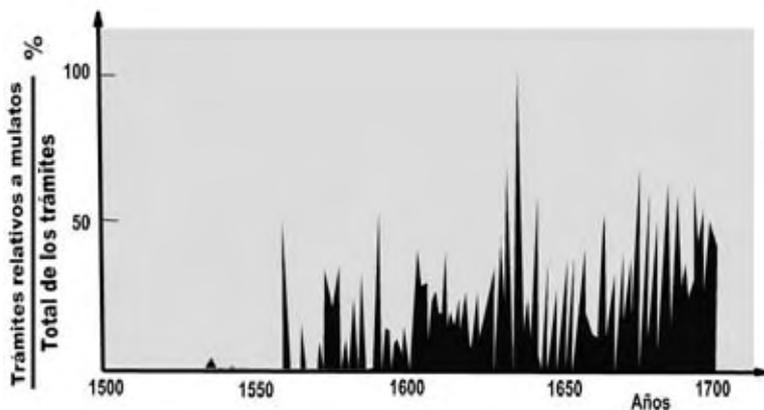
Así, como consta en documento fechado en Xochimilco el 25 de octubre de 1624, don Bernabé de Solís y Lazcano remitía a la Inquisición un indio por decir que invocaba al Diablo tal y como le habían enseñado a hacerlo algunos españoles y mestizos. De acuerdo con la información de la fuente, el indio aseguraba conocer dos demonios y haberlos visto con forma de remolinos de viento y de bultos negros que le habían hablado, y a los cuales llama Tequimichi y Cohuatl (¿acaso una corrupción de nombres de deidades prehispánicas?): y que habrá cuatro días le maltrataron amenazándole que si se confesaba o se volvía a Dios moriría luego" y que el español llamado Jacinto que se los dio a conocer le dijo no oyese misa.¹³⁶

¹³⁵ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, p. 455.

¹³⁶ AGN, Inquisición, vol. 303 (1ª pte.), exp. s/n, f. 185r-185v (numeración a lápiz).



Gráficas 2 y 3. Como puede verse, a medida que descende el número de negros acusados ante la inquisición, crece el de mulatos. Fuente: Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, pp. 486-487.



Que un grupo de españoles y mestizos le enseñaran a un indio a invocar y adorar al Demonio no habría tenido nada de particular, pero que los demonios invocados por ellos se presentaran con nombres indígenas es algo que rebasa y anula toda posibilidad. Por supuesto, y no está de más decirlo, este indio jamás identificó a sus acusados de manera eficiente y no existe evidencia de que el proceso continuara en ninguna dirección, probablemente debido a la legislación ya referida sobre los casos indígenas.

Ahora bien, considerando que no parece haber duda acerca de la función exculpadora de la denuncia de este indio en contra de los españoles y mestizos que le enseñaron a invocar al Diabolo ¿qué es lo que nos hace pensar que realmente hubiera indios culpables detrás de las denuncias de los negros y mulatos que los acusan de sus desvíos? Con esto no queremos decir que no fuera posible, pero queremos llamar la atención sobre la facilidad con que en tantas ocasiones se aceptan las declaraciones de los acusados cuando así conviene a

las intenciones del investigador, como si estos criminales y falsarios –como se les consideraba en la época- hubieran sido personas íntegras e incapaces de mentir.

Ya para finales del siglo XVI y principios del XVII, en su convivencia cotidiana con los indios, muchos mulatos se habían aculturado de tal manera, que nada tiene de extraño que aprendieran el uso y adquirieran la costumbre de emplear las hierbas asociadas a la medicina y a la magia. Nada tiene tampoco de extraño, por lo tanto, que incluso las utilizaran como un modo de subsistencia vendiendo sus servicios ya fuera legalmente como curanderos, o de manera ilegal como adivinadores y hasta como hechiceros y brujos, pues sabemos que el uso terapéutico de las hierbas indígenas nunca fue censurado, y que sólo comenzaba a ser perseguido cuando incluía el uso de ensalmos o se utilizaba para la adivinación o para influir sobre el curso natural de los acontecimientos. Seguramente en muchos casos seguían siendo los indígenas quienes facilitaban las hierbas, pero el uso de éstas no tenía ya seguramente nada de desconocido para los mulatos,¹³⁷ como no lo tenía incluso para muchos mestizos y criollos.

No dudamos que en realidad muchas veces fueran indios quienes les indicaron a los negros, mulatos y mestizos (y también a los europeos) la utilización de hierbas o hechicerías para obtener salud y bienes diversos, pero suponer que fueran realmente ellos quienes los guiaran hacia cuevas en donde los diablos cornudos los hicieran pisotear sus escapularios y adorar y besar bajo la cola chivatos preparados *ad hoc* parece más que descabellado tomando en cuenta que se trata de elementos ajenos a las religiosidades prehispánicas.

Situaciones como éstas, una vez más, nos obligan a separar la verdad histórica de la verdad narrativa contenida en los documentos sin caer en la tentación de suponer una intriga encabezada por los indios para desestabilizar el orden virreinal en aras de recuperar el control de la tierra y volver a sus antiguas devociones. Debemos tener cuidado, además, de suponer que el simple hecho de que las invocaciones y pactos demoníacos de los recién llegados se verificaran en las mismas cuevas, montañas, ríos y demás sitios prominentes y apartados en donde antiguamente lo hacían las adoraciones prehispánicas tenga algo que ver con una influencia que los indios pudieran haber tenido sobre ellos. Es mucho más

¹³⁷ Samuel Rico Medina, “La ingestión del peyote entre los mulatos en Cuatla durante la primera mitad del siglo XVII. El caso de la mulata Magdalena en 1614”, en *Historia y sociedad*, pp. 33-39.

probable que detrás de esta coincidencia exista una razón relacionada con las circunstancias físico-biológicas y –a partir de ahí– culturales de los seres humanos en general, pues muchos y diferentes pueblos tienden a buscar elementos parecidos para realizar acciones análogas en función de necesidades similares sin que necesariamente medie algún tipo de influencia o continuidad entre unos y otros, ni exista ningún sustrato arquetípico universal que lo determine.¹³⁸ Dictadas por su naturaleza y su cultura, asociaciones de ideas como las de los binomios luz-obscuridad, bien-mal y arriba-abajo (monte alto para adorar a los dioses uranios, y subterráneo para rendir culto a los dioses ctónicos) son compartidas por muchas sociedades pero esto bien puede interpretarse por su asociación con la vida cotidiana a través de la experiencia y no como mera intuición y reflejo de una existencia superior al mundo físico.

Fuera, pues, de estas declaraciones nunca probadas, no existen claras tendencias que indiquen la constante presencia de los indios como instigadores por excelencia para el establecimiento de relaciones con fuerzas demoníacas. Por el contrario, lo que vemos en los documentos inquisitoriales es una denuncia de todos contra todos en donde los negros denuncian a los indios, españoles y mestizos; los indios a negros, mestizos y españoles, y los españoles a todos los demás por haberlos inducido al contrato diabólico y mostrarles cómo realizarlo.

En cambio, en el desarraigo y la miseria de su situación social, es lógico que el descontento de los negros esclavos y sus descendientes les orillara constantemente a expresar su rechazo a través de actitudes que desafiaban las instituciones que los mantenían sometidos. Y si una de ellas era la utilización de la hechicería, con la que pretendían trastocar el orden y la moral aceptados dentro de la sociedad, otra era la abierta alianza con el Diablo.

Al mismo tiempo que repudiaban el orden establecido, negros y mulatos trataban de demostrar su valía por medio de sus actividades laborales, pero como normalmente carecían de tierras y les estaban vedados los estudios, no les quedaba más remedio que intentar sobresalir en labores físicas, itinerantes y

¹³⁸ Me refiero a los argumentos de Claude Levi-Strauss, Gerard de Champeaux, Gilbert Durand y otros investigadores del fenómeno religioso acerca de las estructuras mentales compartidas. Por el contrario, acepto la postura de Umberto Eco en contra de una interpretación como ésta (Umberto Eco, *La estructura ausente*, pp. 397-414).

peligrosas que ni los españoles, ni los indios sedentarios apetecían. Es así como a través de los documentos de la época los vemos desempeñándose en la arriería y la vaquería, en donde descollaron ampliamente, y donde encontramos muestras frecuentes de los medios de los que echaban mano para cumplir sus anhelos de reconocimiento social.

En su lucha contra los estereotipos de humildad y sumisión que les imponía el cristianismo, y que al menos para algunos de ellos pueden haber parecido afeminamientos ridículos en los rudos medios en los que se movían, muchos de estos vaqueros recurrían a la hechicería y los pactos diabólicos para incrementar sus talentos laborales, y obtener mayor suerte en sus actos lúdicos y amorosos. Normalmente no se trataba de “aprender” el oficio, pues casi siempre quienes sellaban los pactos eran personas que ya realizaban aquellas labores, o de desempeñarlo eficientemente por razones productivas, sino de sobresalir en él de tal forma que logaran hacerse de un prestigio social granjeándose el respeto de los hombres y la admiración de las mujeres.

Representativo de esto es el caso del esclavo mulato Nicolás, acusado en diciembre de 1673 por haberse huido de su amo y por usar una hierba para ser buen jinete en la hacienda y trapiche de San Matías Tlalxocotla (de la jurisdicción y doctrina del pueblo de Teloloapan),¹³⁹ o el del esclavo mulato Pablo Gómez, vaquero en Michoacán, que no sólo llevaba personalmente en el cuerpo una serie de figuras mágicas para ser valiente y buen toreador, sino que incluso tentaba a otros hombres (como al indio Alonso Sebastián en 1616) para que realizaran pactos de sangre con el Demonio que los liberaran de peligros de muerte y les permitieran obtener mujeres.¹⁴⁰

No obstante, y como parte del tipo de actividades lúdicas y de aventura propias de la época, en ocasiones algunos individuos relativamente ajenos a la vaquería también tuvieron el deseo de adquirir este tipo de talentos, como ocurrió con el zapatero mulato Francisco Rodríguez, quien en 1657 acudió a una cueva cerca de Celaya para firmar una escritura de esclavitud al Demonio a cambio de estos favores. Y efectivamente, después de negociar y cerrar la transacción con

¹³⁹ AGN, Inquisición, vol. 516, exp.s/n, f. 519r.

¹⁴⁰ AGN, Inquisición, caja 171, carpeta 3, sin expediente, sin foliar ni paginar.

un viejo y un grupo de demonios cornudos, se convirtió en buen jinete, buen torero, y nunca le faltaba dinero en el bolsillo.¹⁴¹

En sociedades agrícolas como aquellas en donde se movían estos personajes los trabajos con ganado no eran los únicos que requerían talentos especiales, y por eso encontramos también casos referidos a otros oficios, como los de los mulatos Juan Andrés en 1655 y Tomás de Soto en 1705. En el caso de Juan Andrés (en el cual abundaremos un poco más tarde), su procesamiento fue resultado de haberse tatuado un par de imágenes del Diablo para ser admirado por la celeridad de su trabajo en los obrajes,¹⁴² mientras que el arriero Tomás, encontrándose en Puebla *in articulo mortis* debido a un tabardillo, confesó que cuando vivía en Guatemala había hecho pacto con el Demonio a cambio de tener más fuerzas para ejercer su oficio de cargador.¹⁴³

Al igual que Juan Andrés, constantemente vemos a negros y mulatos defenderse ante la Inquisición por haber sido sorprendidos utilizando o dando a utilizar todo tipo de amuletos, tatuajes, hierbas, polvillos, bordados, etc. con los cuales se decía que podían realizar grandes proezas.

Tomemos como ejemplo de esto último el caso de Pedro Hernández, mulato de 22 años natural de las minas de Çaqualpa y preso en Taxco, quien fue acusado en 1605 de tener pacto con el demonio y de que lo llevaba pintado en sus vestiduras. Al rendir su declaración, Pedro explicó que todo aquello había comenzado cuando un conocido suyo le dijo que si quería ser valiente debía usar unos “papelillos”. Según él, se negó a usar papelillo alguno porque era mejor servir a Dios, pero al ser presionado por los jueces termina confesando que alguna vez estuvo con unos negros esclavos que decían tener demonios familiares (compañeros, asistentes y consejeros que ayudaban a los secuaces humanos del Diablo en los casos difíciles escondidos bajo la apariencia de animalillos domésticos). Según el mulato, la ropilla mencionada tenía grabado un corazón de seda roja cruzado con dos saetas y se la había “ganado” al juego a uno de los negros, pero él no sabía por qué le había puesto aquel corazón.¹⁴⁴ Por desgracia

¹⁴¹ AGN, Inquisición, 563 (1ª pte.), exp. 3, f. 20r-20v.

¹⁴² AGN, Inquisición, vol. 636, exp. 4, sin foliar ni paginar.

¹⁴³ AGN, Inquisición, vol. 729, exp. 11, fs. 391r-392v.

¹⁴⁴ AGN, Inquisición, vol. 276, exp.2, fs. 7r-42v.

para él, la iconología del mundo del hampa de la época, en donde los corazones significaban sumisión al Demonio y las flechas denotaban el amor que se le tenía,¹⁴⁵ era bien conocida por la Inquisición.

Verdad o ficción desesperada para evadir el castigo, el punto es que para salvarse a sí mismo, Pedro no dudó en acusar a un grupo de negros presuntamente relacionados con el Demonio. Ahora bien, aunque es verdad que gracias a su cooperación con las autoridades, este mulato fue absuelto, posteriormente apareció asesinado a puñaladas junto al convento de San Francisco de México. ¿Resultado de su delación, prevención en contra de un chivatazo todavía mayor, o debido simplemente al medio violento en el que cotidianamente se movía? Nunca lo sabremos.

3.5.3 Pinturas corporales del Diablo entre negros y mulatos

Como afirma Aguirre Beltrán, pinturas y tatuajes corporales con imágenes demoníacas eran identificados como "signos conspicuos" de la seriedad del pacto establecido entre los contratantes.¹⁴⁶ Los procesos que hablan de ellos son varios, desde el del famoso bandido Juan Luis, que –según voz popular- lo ayudaba a recorrer hasta 32 leguas en una sola noche en una montura tan ligera que ni una línea de caballos podía sostenerle el paso relevándose unos a otros, hasta el del mulato Juan Andrés, que, según los cargos levantados en su contra, gracias a su relación con el Diablo se transformaba en toro a voluntad. Ambos, siervos del Demonio de los que se decía tenían un tatuaje suyo en la espalda. La pregunta es ¿En qué consistían los mencionados tatuajes como para que se considerara que se trataba de imágenes del Demonio? ¿A qué se refería la gente cuando afirmaban que estas imágenes tenían tan "mala figura como de ordinario le pintan"?¹⁴⁷

Por desgracia, en ninguna de las dos denuncias arriba señaladas se dice nada sobre el particular por el simple hecho de que tales personajes no parecen haber existido jamás.

¹⁴⁵ AGN, Inquisición, vol. 147, exp. 6, f. 143v. Cfr. Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, p. 163.

¹⁴⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia, el proceso de aculturación en la estructura colonial*, citado en Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del Diablo*, p. 322.

¹⁴⁷ AGN, Inquisición, vol. 387, exp. 13, s/f.

En el caso del primero, todo parece haber sido una conseja popular narrada por el mulato Andrés a un dominico de nombre Juan de Peralta durante un viaje que éste realizaba alrededor de 1621 por la zona de Toluca para fundar unas haciendas de su orden.¹⁴⁸ El segundo, más fabuloso todavía, procede de unos enredos provocados por la mulata libre Margarita Méndez (de 19 años de edad), que en la nochebuena de 1650 le platicó a un conocido suyo una historia escuchada a su tío Pedro de Ibarra. De acuerdo con su declaración, el mayordomo mulato de la hacienda de Galindo, en el partido de San Juan del Río, de nombre Juan Andrés, se había convertido en toro negro una noche gracias a que tenía pacto con el Diabolo y lo tenía tatuado en una espaldilla.¹⁴⁹ Pero cuando la Inquisición manda llamar a Pedro de Ibarra para escuchar directamente la anécdota, éste desmiente lo contado por Margarita afirmando que esa parece una narración de las que hacía años contaba a los vaqueros un antiguo trabajador de la hacienda de Galindo llamado Miguel, quien siempre tuvo fama de estar medio loco. Según este declarante, Margarita pudo haber escuchado la historia de alguien más, pero no de él ni de Miguel, porque aquel había muerto en Celaya hacía ya tiempo.

Obligados como estaban los comisarios de la Inquisición a darle seguimiento a todas las denuncias, tuvieron que realizar algunas pesquisas al respecto, pero en ambos casos resulta que todo lo relatado no pasaba de ser un mero cuento. Por consiguiente, los tatuajes de sus protagonistas centrales no eran más reales que los personajes mismos.

Sin embargo, el uso de tatuajes y pinturas como medida mágica para atraer la ayuda de poderes sobrenaturales tanto en las labores cotidianas como en los casos desesperados parece haber sido en verdad una práctica común y recurrente (aunque no exclusiva) de negros y mulatos, o por lo menos en el concepto que se tenía de ellos, tal y como podemos constatar en varios procesos.

Si en los negros y mulatos libres la pobreza y el exceso de trabajo eran muchas veces los detonantes de sus intentos de alianza con el Demonio, para los esclavos una de estas situaciones desesperadas eran los sufrimientos y el

¹⁴⁸ AGN, Inquisición, vol. 339, exp. 37, f. 285r.

¹⁴⁹ AGN, Inquisición, vol. 439, exp. 4, f. 21r-21v. La espaldilla es el sitio de la espalda más próximo al hombro, correspondiente al espacio señalado por la escápula u omóplato.

desamparo que padecían cuando se decidían a escapar de la violencia física o el abuso laboral de sus propietarios. Así podemos verlo en 1639 en la declaración del mulato esclavo Jusepe Pérez, quien estando en Toluca huido de su amo y lleno de “trabajos y desconsuelos” trabó contacto con el vaquero mestizo Diego Pascual, el cual le prometió que “si este confesante quería le pintaría al demonio en las espaldas y otra parte de su cuerpo y que con eso le socorrería en cualquiera trabajo que tuviese y le llamase en su ayuda y favor”, pero el miedo a las consecuencias de tal acción lo disuadieron de hacerlo a pesar de que, como prueba de confianza, el mestizo le mostró un Demonio que él tenía pintado en azul en la espaldilla derecha.¹⁵⁰

Otro caso de tatuajes, aparentemente tan infundado como los fraudes arriba referidos, fue la denuncia hecha en Quautitlan en octubre de 1555 en contra de la mulata libre María de la Cruz (“La barilla”), de quien varias mujeres aseguraban tenía un Demonio pintado en la espalda y otro en un muslo, aunque nadie supo decir si del derecho o el izquierdo. En este caso, la sospecha acerca de la falsedad de la información deriva del hecho de que la tenderita española que circulaba la especie jamás quiso revelar el nombre de su fuente y se limitaba a decir que se trataba de una mujer que le había visto las imágenes a la mulata en un temascal. Otro detalle que induce a dudar de semejante severación es que las denunciantes creían que esas imágenes eran las que habían permitido a la mulata alcanzar grandes “preseas” y vestidos, verdaderos tesoros que fácilmente despertaban la envidia y la maledicencia de casi cualquier mujer de la época.¹⁵¹ Lógicamente, ante una evidencia tan poco fiable, la Inquisición jamás tomó cartas en el asunto o, por lo menos, no queda evidencia de que así haya sido.

Las pinturas eran prueba de la relación entre el Diablo y los pactarios como el mulato Rodamonte, quien tenía “al demonio pintado o metido entre cuero y carne en el pecho lado izquierdo y en las plantas de los pies y palmas de la mano [sic]” según declaraba una española que lo había visto realizar hechizos con sesos humanos y sapos,¹⁵² pero se rumoraba que éstas no siempre tenían un origen humano, sino que en ocasiones eran un sello que podía aparecer y desaparecer

¹⁵⁰ AGN, Inquisición, vol. 387, exp. 13, s/f.

¹⁵¹ AGN, Inquisición, caja 208, carpeta 1, exp. 1, fs. 224r-227r (numeración a lápiz).

¹⁵² AGN, Inquisición, caja 163, carpeta 1, exp. 2, f. 1r (numeración del expediente).

como resultado de dicha alianza. Eso es lo que percibimos en la denuncia hecha contra la hechicera mestiza Magdalena, que cuando le untaban la espaldilla y las plantas de los pies con excremento de gato desaparecían las figuras de Demonio con grandes ojos y cuernos que tenía en ellos, dejándola “con más juicio”.¹⁵³ Por supuesto podría muy bien ser, si queremos ponernos en plan racionalista, que lo que en medio de su terror, sus desvaríos o su mala fe, la declarante de estos hechos consideraba como estado de “más juicio” fuera simplemente un estado normal de conciencia al que se volvía después de la exaltación y el delirio de una sesión de hechicería, y que dicha desaparición no fuera sino el borrado de una imagen efímera utilizada por la hechicera para sus invocaciones mágicas. Por lo menos eso es lo que podemos ver en la denuncia que también por hechicería realizó el 18 de abril de 1611 la jovencita india Ana María en contra de la negra Catalina Manzano en la ciudad de México.

Catalina, esclava y amante del cirujano Andrés Manzano, tenía una bien ganada reputación de hechicera y una clientela de mujeres para las que adivinaba el porvenir con una jícara llena de agua, lo cual no parecía haber impresionado gran cosa a la declarante, acostumbrada –suponemos- a ese tipo de prácticas realizadas por el sector femenino de la comunidad en su afán por conquistar, retener o hacer volver a sus hombres, o bien para eludir la “mala vida” que muchos de ellos les daban. Lo que sí verdaderamente aterraba a la joven india era que por las noches Catalina tenía pláticas con seres invisibles que luego aparecían físicamente en muy espantosas figuras. Y por si esto no hubiera sido suficiente para sugerir el tipo de actividades a los que se encontraba entregada la esclava, cierta tarde en que Catalina se desnudaba en sus aposentos asistida por su madre, la declarante vio que en la espalda y en los pechos tenía pintadas sendas figuras del Demonio “como un fuego” con una gran cola, pero al darse cuenta que la joven había visto aquellas figuras, la madre de Catalina tomó un paño mojado y se las borró mientras su hija despedía a la testigo diciéndole que se trataba de unos “ángeles”.¹⁵⁴

La forma en la que la india Ana María describe las figuras del Demonio es más o menos conocida en la época, y vagamente nos hace recordar la “gran

¹⁵³ *Ibid.*, f. 2r-2v (numeración del expediente).

¹⁵⁴ AGN, Inquisición, vol. 478 (2a pte.), exp. s/n, fs. 380r-382r (2a numeración).

llama” que le salía del cuerpo al Demonio –y que lo mantenía iluminado con una gran claridad- según lo describía Santa Teresa de Jesús.¹⁵⁵

Como mencionábamos arriba, en buena medida la pregunta que siempre queda en el aire en los procesos es cuál era exactamente la forma de aquellas imágenes que la gente tenía pintadas en el cuerpo. La pregunta es pertinente puesto que para las personas de la época cualquier garabato vagamente híbrido entre lo animal y lo antropomorfo era inmediatamente identificado con el Diablo al apartarse de los cánones de la imaginería sagrada del cristianismo. Era ciertamente una cuestión de estética asociada a la fe, donde todo lo que físicamente no guardara una relación de correspondencia con la belleza y perfección formalmente codificadas de las imágenes de devoción no podía tampoco aspirar a la correspondencia con la perfección espiritual de sus modelos.

Si la negra Catalina podía en un arranque de pánico asegurar que sus pinturas eran representaciones de ángeles, ¿qué elementos tenían los “fuegos con grandes colas” descritos por la india Ana María para que aquella creyera que podía convencerla? Ese juego de ambigüedades, presentes en las figuras monstruosas, pudo en algunas ocasiones haber dado a los acusados la posibilidad de argüir algo en su defensa pretendiendo que no eran sino imágenes de ciertas innegablemente monstruosas criaturas angélicas (como los cuatro *Vivientes* alados y llenos de ojos por delante y por detrás de Ap 4.6-8), de las híbridas criaturas del bestiario de Cristo, etc.

El único caso que conocemos en donde las imágenes tatuadas han llegado hasta nosotros gracias a la diligente labor del Santo Oficio es el del ladrón Juan Andrés, mulato libre de Acatzingo que al ser desnudado para recibir unos azotes por su participación en el robo de una jerga en la ciudad de México no pudo ocultar unas figuras que tenía tatuadas en el muslo y el brazo izquierdos.

Según Pedro Ruiz de Colina, el mercader que detuvo a Juan Andrés el lunes doce de abril de 1655, el mulato tenía en el muslo izquierdo la imagen del Demonio pintada con color negro "del tamaño de un jeme con sus cuernos y garras que se ve clara y distintamente". Posteriormente los inquisidores harían que

¹⁵⁵ Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, cap. 31, §4, p. 401.

dicha imagen fuera reproducida para su expediente (fig. 36) y hacen de ella una descripción verbal más completa en la cual aseguran tiene:

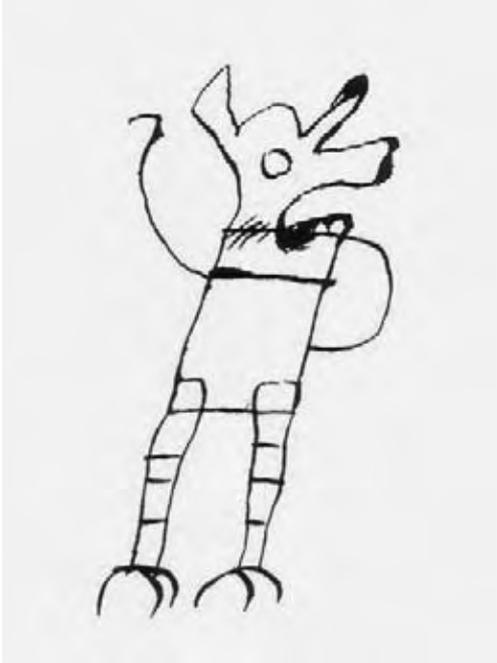


Fig. 36 Figura de Demonio en el muslo izquierdo del mulato
Juan Andrés. AGN, Ramo Inquisición, vol. 636, exp. 4, s/f.

... una cabeza de animal y por mal formada no se distingue con un hocico, un ojo, y dos cuernos; y de la parte del cuello abajo los brazos, el izquierdo arqueado a la cintura y el derecho levantado en alto como que desembraza; y de la cintura abajo sin ninguna señal en aquel hueco hasta las piernas; y de allí abajo formadas las piernas con cuatro rayas en cada una con la de la division del vientre y por pies tres uñas en cada pierna a modo de ave de rapiña.¹⁵⁶

Con una imagen semejante tatuada en la piel, lo único que el acusado podía alegar en su favor era que no la tenía por su voluntad, y esto fue exactamente lo que hizo. De acuerdo con su testimonio, en una ocasión que se encontraba preso en Acatzingo, 16 ó 17 años atrás, dos indios del pueblo de San Hipólito de aquella jurisdicción, los cuales eran sus compañeros de encierro por haber sido acusados de cierta muerte, le habían instado a que entregara su alma al Demonio a cambio de que lo sacara de la prisión. Sin embargo, como no pudieron convencerlo porque –para no variar en este tipo de declaraciones- el

¹⁵⁶ AGN, Inquisición, vol. 636, exp. 4, s/f.

mulato aseguraba que no quería dejar de ser cristiano, una noche que se emborrachó con ellos, los mismos indios se lo tatuaron en el muslo sin que él se diera cuenta. Según Juan Andrés, al darse cuenta de lo que le habían hecho intentó borrarse la figura rascándose con un olote, pero ya era demasiado tarde. Finalmente, después de tantos apuros, fue su amo de aquel entonces el que terminó por sacarlo de la cárcel sin necesidad de hacer invocación alguna.

Por otro lado, agregó, la segunda figura que tenía tatuada, ahora en el “lagartillo del molledo” del brazo izquierdo, no era ningún demonio, sino un “pajarito” que le hizo con una espina de nopal un indio gañán en una estancia en la que había trabajado unos años antes para “bien parecer” ante las mujeres y “para que ganase cuando pelease con los indios borrachos en dicho pueblo de Acatzingo”, con los que –aparentemente- tenía constantes pleitos en medio de sus frecuentes borracheras.

Pero si era verdad que la segunda pintura era un pajarito, sin duda era el pajarito más siniestro que los señores inquisidores habían visto jamás, con la cabeza de perfil coronada por un par de cuernos, gruesos muslos con patas de ave de rapiña y una sola y rota ala del lado derecho (Fig. 37).

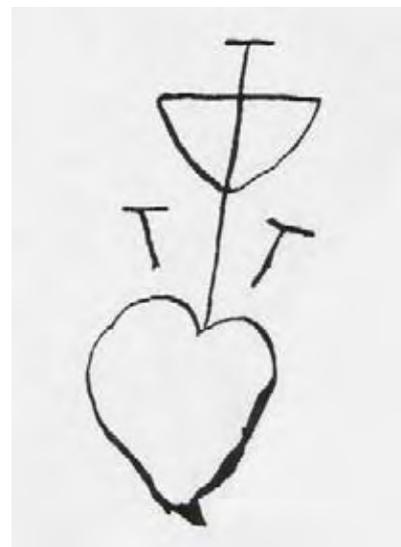


Fig. 37 (Izquierda) Tatuaje del brazo izquierdo del mulato Juan Andrés. (AGN, Ramo Inquisición, vol. 636, exp. 4, s/f.). **Fig. 38** (Derecha) Tatuaje en la muñeca del brazo izquierdo del mulato Juan Andrés, descrito como un corazón flechado, símbolo del amor y sumisión al Demonio (AGN, Ramo Inquisición, vol. 636, exp. 4, s/f.).

Si a todo esto le agregamos el hecho de que este mulato tenía un tercer tatuaje en el cuerpo, esta vez de un corazón con lo que parecen tres dardos con forma de cruces o clavos (Fig. 38), y recordamos lo dicho más arriba acerca del significado de estos elementos iconográficos, era poco lo que podía hacer este mulato para convencer a sus captores.

A pesar pues de su estrategia, Juan Andrés no pudo escapar al escepticismo de sus jueces, quienes a lo largo del interrogatorio le sorprendieron en constantes contradicciones hasta llegar a la conclusión de que se trataba de un redomado embustero. Opinión que se vio reforzada el miércoles 21 de abril con la declaración de un testigo, el indio Juan Gaspar, el cual refirió que aquel mulato aventajaba a todo mundo cardando lana en los obrajes de Antonio Álvarez y que era él mismo quien públicamente lo atribuía a las pinturas del Demonio que decía tener en dos lugares de su cuerpo.¹⁵⁷

El hecho mismo de que las figuras estuvieran tatuadas sólo en el lado izquierdo del cuerpo no dejaba lugar a dudas, puesto que la izquierda era considerada el lado por excelencia del Demonio y el mal dentro del cristianismo desde la separación de ovejas y cabritos realizada por el Hijo del Hombre durante el Juicio Final:

Serán congregadas delante de él todas las naciones, y él separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos. Pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los de su derecha: "Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. [...] Entonces dirá también a los de su izquierda: "Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el Diablo y sus ángeles".¹⁵⁸

Es por eso que en todos los casos de tatuajes y pinturas corporales se hacía tanto énfasis en conocer su posición y se lamentaba cuando no era posible saberlo, puesto que formaba parte de la evidencia para determinar su naturaleza, y, por ende, contribuía a determinar la inocencia o culpabilidad de su portador.

¹⁵⁷ AGN, Inquisición, vol. 636, exp. 4, s/f.

¹⁵⁸ Mt 25.31-33 y 41.

Con todo en contra, finalmente Juan Andrés sería condenado a prisión en las cárceles secretas de la Inquisición sin secuestro de bienes. Lógicamente, dada su condición social, habría poco que secuestrar.

A pesar de su aparente preeminencia entre negros y mulatos como resultado de su desventajosa situación social y económica, que los empujaba a buscar una solución mágica a la explotación y malos tratos de que eran víctimas constantes, las imágenes corporales del Demonio no eran de uso exclusivo suyo. Para ilustrar esto bastará mencionar el ejemplo del mestizo Diego Pascual, que en 1639 fue acusado de tener un tatuaje azul con la imagen del Diablo en la espalda,¹⁵⁹ o el interesante proceso abierto en 1598 contra el mestizo Juan Luis, que tenía en el brazo izquierdo algunos tatuajes de corazones y del demonio Mantelillos, paje de lucifer con figura semi humana y largas uñas de ave.¹⁶⁰ Por su parte, si no tenemos muchas noticias de españoles e indios es quizás porque en ellos las situaciones que los llevaban a ser descubiertos podrían haber sido relativamente menores, pero no porque fueran inexistentes. Sin embargo, también es posible que las prácticas mágicas entre indios y españoles hayan seguido vías distintas a las de los mestizos, negros y mulatos al utilizar la figura del Demonio prescindiendo en buena medida de la representación corporal como amuleto o talismán para sustituirla por imágenes de devoción. De esta forma habrían pasado de un uso que forzaba a traerlas encima para alejar los males y atraer la buena suerte en las ajetreadas vidas de los vaqueros y obrajeros, cotidianamente acechados por la violencia, a un uso menos ostentoso en la vida ligeramente más tranquila pero también más observada de las poblaciones. Este uso de imágenes demoníacas no corporales entre españoles e indios será el tema final del capítulo siguiente.

3.6 El negro bajo sospecha permanente

Por supuesto, una cosa es que muchos negros y mulatos rechazaran violentamente el orden social existente, y otra que realmente fueran la causa de todos los males que se les imputaban, pero sus superiores tenían una idea menos

¹⁵⁹ AGN, Inquisición, vol. 387, exp. 13, s/f.

¹⁶⁰ AGN, Inquisición, vol. 147, exp. 6, fs. 129r-166v.

piadosa de ellos, tal y como ocurre en el caso de los turbadores acontecimientos relatados por Juan Gutiérrez, vecino de la ciudad de México, cuyo interés para nuestro estudio merece que transcribamos íntegramente su declaración:

Digo yo, Juan Gutiérrez, vecino de esta ciudad de México, que vivo en las casas de Alejos Martin Delguijo en la calle que da al monasterio de Regina Seli (Sic), que habrá más de dos años que viviendo en una casa pared y medio de la que en ahora vivo sentí de noche y de día tan gran ruido de pedradas que tiraban a la ventana puerta de la sala de la dicha casa y con esto quebrar toda la losa y macetas que había en casa y mudar unas cosas de un lugar a otro y tirarlas y quitar un santo crucifijo de donde estaba pendiente y dar con él en el suelo y quebrarle un brazo. Y con esto causaba a mi y a toda mi familia tan gran miedo por causa de que se sabían todas estas cosas sin ver quien las hacía, que me obligó a mudarme a la casa donde ahora vivo. Y en ésta volvió el demonio o duende o lo que ello sea. Y visto la persecución que me hacía, pensando de dónde me podía venir este daño sospeche si era parte unas mujeres que vivían en la primera casa en la que empezó el ruido, que el dueño de la casa se la quitó a las dichas mujeres para dármela, y después que me mudé de la casa se volvieron a ella las susodichas, de donde nació mi sospecha. Y teniéndola también de una negra criolla que tenía en mi casa, llamada Catalina, fui a dar parte de todo esto al Padre Guillermo de los Ríos, el cual me dijo diese queja de esto a este Santo Oficio y así fui luego a ello. Y haciendo relación de todo al señor Inquisidor Gutiérrez Flores, me mandó fuese al ministro fray Luis Vallejo y le hiciese relación de todo, el qual me dijo fuese sin pena, que fiaba en Dios no sentiría de allí adelante cosa ninguna. Y después de esto aquella noche siguiente sentí ruido, y desde entonces, a Dios las gracias, no he sentido más ruido aunque siempre quedé con gran miedo y sospecha de la dicha negra criolla. Y por esta causa, y por ser oidora, la vendí y la llevaron a Zacatecas, y después de algunos días la volvieron a esta ciudad y la vendieron a Juan de Macaya, mercader en el portal grande de la plaza. Y habrá un mes que el dicho Juan de Macaya sintió en su casa un gran ruido, y más del que yo sentí en la mia, de manera que le obligó a salir huyendo de la casa y mudarse a la casa de Juan de Rosas, su cuñado. Y yendo yo a hablar al dicho Juan de Rosas, vide en su casa la dicha negra y luego sospeché que esto que Juan de Macaya sentía tenía alguna culpa la negra y así le dije la echase de su casa, el cual lo hizo luego. Y preguntando yo después que salió la negra si sentían algún ruido en la casa, me dijeron que habían cerrado la casa y que así no sabían si había algún ruido. Y esta es la verdad y lo que

se hizo en Mexico a primero de diciembre de 1618 años. Juan Gutierrez.¹⁶¹

Independientemente de que los sucesos relatados fueran o no verdaderos, lo significativo para nosotros es el hecho de que –al menos a nivel narrativo- el miedo provocado por los ruidos y las pedradas llevara a Juan Gutiérrez a buscar un culpable y terminara por atribuirlos a una persona cuyo sexo y condición racial eran una invitación a la sospecha.

La lógica de la época era terminante. Para los españoles, todo suceso anormal era el resultado de fuerzas sobrenaturales cuya orientación axiológica se revelaba principalmente –no siempre- en los acontecimientos mismos, y como los hechos relatados por Gutiérrez ocurren principalmente de noche, en las sombras, con violencia, produciendo temor, y atreviéndose incluso a dañar las imágenes de devoción, no había duda alguna de su naturaleza, si bien el testigo prefiere no mostrarse categórico y se conforma con enunciarlo como “demonio o duende o lo que ello sea”.

En cuanto al causante de aquella persecución demoníaca, tenía que ser alguien que lo odiara por alguna razón. Sólo que si, por un lado, es capaz de determinar el origen del posible (aunque injusto) resentimiento que las mujeres desalojadas de la casa podrían haber albergado hacia él, por el otro, el documento jamás aclara los motivos de la esclava Catalina para desearle un daño, dando por descontado que tal violencia era doblemente infundada. Infundada porque siendo negra y mujer, la acusada tendería hacia el mal sin necesidad de motivo externo alguno, e igualmente infundada de acuerdo con la cultura imperante, en donde la maldad de los amos no justifica la rebelión de sus subordinados puesto que el orden social existente es obra de Dios, no de los hombres, y, por lo tanto, rebelarse contra dicho orden es rebelarse no contra los hombres, sino contra Dios mismo.¹⁶²

Como era de esperarse, a medida que la sociedad novohispana se hacía más compleja en su composición debido al arribo de cada vez más europeos y africanos, así como del imparable proceso de mestizaje cultural que esto

¹⁶¹ AGN, Inquisición, vol. 317, exp. 18, f. 1r-1v.

¹⁶² Rm 13.1-2.

significaba, la religiosidad de la gente adquirió también matices más acentuados en direcciones diversas que, sin significar rupturas radicales con las creencias hegemónicas, sí obligaron a las autoridades a mantenerse alertas en contra de toda posible desviación de fondo. Tarde o temprano el Diablo, que durante la conquista y colonización fue concebido principalmente bajo los disfraces de dioses prehispánicos por un lado y con el rostro sombrío de los esclavos africanos por el otro, asumiría su caracterización de fraile, de jinete español o mestizo, de mujer, de anciano, de duende, etc. a medida que las narraciones tradicionales de los pueblos europeos se dispersaban y repetían sufriendo adaptaciones entre los naturales y sus mezclas, lejos ya de las precauciones de Andrés de Olmos para eludir temas que incitaran la desobediencia de los sojuzgados al notar que sus amos no eran espiritualmente menos falibles que ellos. Con todo, no será únicamente el aspecto físico lo que cambiaría del Demonio a lo largo del tiempo, sino que su carácter también se verá modificado eventualmente como respuesta al desarrollo del alumbradismo y el protestantismo.

CAPITULO 4

Los mil y un demonios

4.1 Una nueva espiritualidad para un nuevo Demonio

Desde mucho tiempo antes del inicio del Concilio de Trento, diversos individuos habían hecho intentos por corregir los males que pesaban dentro de la Iglesia. A pesar de su importancia, no nos referimos exclusivamente a la controversia con respecto a la riqueza económica y la relajación moral del clero que de tiempo en tiempo terminó por levantar en su contra las críticas del pueblo llano. Paralelamente a estas situaciones, y fundamental para la existencia de ambas, uno de los más grandes y persistentes problemas entre la Iglesia y su feligresía fue el de la apropiación del contacto con Dios.

Con respecto a ello, Michel de Certeau menciona que los movimientos místicos aparecidos en Europa desde finales del siglo XIII fueron precisamente la respuesta a la “profesionalización” de la teología, que iba acompañada de una ruptura creciente entre una élite técnica y los medios de la gente común para acercarse a Dios. En otras palabras, que mientras los problemas fundamentales de la existencia (que eran todavía los de la fe) se convertían en tema de especialistas (los teólogos), los “espirituales” o místicos rehusaban esta apropiación de lo esencial por parte del clero denunciando así la necesidad de una devoción nueva que no dependiera de su mediación para resultar eficiente (la

llamada *devotio moderna*).¹

Ansiosas de conseguir un contacto verdadero, eficaz y saludablemente rentable con Dios para alcanzar el bienestar en este mundo y la salvación en el otro, muchas personas comenzaron a dudar del poder de la Iglesia Católica para procurárselo, pues pensaban que ésta confiaba demasiado en los ritos usados en la práctica de la religiosidad en lugar de concentrarse en la fe misma. Les parecía que la espiritualidad no podía demostrarse a través de ceremonias, que al fin no eran sino repeticiones mecánicas que no denotaban el estado real del alma, ni la gracia tenía por qué manifestarse de manera escandalosa a través de milagros y maravillas como los que supuestamente rodeaban la vida de los santos, cuando existía un contacto espiritual cotidiano entre Dios y sus fieles que estaba siendo desaprovechado por falta de atención. De manera directamente proporcional al aumento de estos escrúpulos de conciencia, la fe en la gracia concedida por Dios al hombre como individuo (iluminación) al margen de los actos externos ganó cada vez mayor número de adeptos a lo largo del siglo XVI y se difundió por toda la cristiandad tanto en prácticas relativamente ortodoxas dentro del catolicismo, verbigracia el recogimiento de Francisco de Osuna, como en escisiones heterodoxas del mismo (dejamiento, luteranismo, etc.).² De manera comprensible, un movimiento de esta índole motivó a la larga una desconfianza proporcional de la Iglesia Católica en contra de todos los reformismos, pues una vez que el individuo se consideraba en contacto con Dios por sí mismo y gracias a eso confiaba en la salvación derivándola exclusivamente de su piedad personal, los intermediarios dejaban de tener importancia y autoridad sobre él.

Es así como, en respuesta a la confianza de los disidentes en el contacto directo con Dios, el catolicismo tuvo que adoptar una postura firme con respecto a la necesidad de las manifestaciones externas de la fe recalcando que los actos ascéticos y piadosos eran indispensables para la salvación. De esta manera, hacia 1555 comenzó en España un debate sobre la espiritualidad en el cual se preconizaba el ascetismo radical y el temor a Dios en lugar de la confianza en Él. Ya para entonces se consideraba indeseable que hubiera quien pretendiera

¹ Michel De Certeau, "Místicos en los siglos XVI y XVII. El problema de la palabra", pp. 97-98.

² Para una completa explicación acerca de estas vertientes y las relaciones entre ellas ver Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, p. 174 y sigs.

alcanzar las alegrías de la oración de quietud sin pasar por la mortificación, dando como resultado múltiples experiencias ascéticas de enorme trascendencia, como es el caso de Teresa de Jesús al fundar sus conventos de descalzas bajo la regla más estricta del Carmelo.³ Al mismo tiempo, fray Juan de la Cruz lamentaba que la gente estuviera demasiado acostumbrada a caminar por senderos de consolación en lugar de enfrentarse a los caminos ya señalados por los santos, y fray Luis de Granada exaltaba a los siervos de Dios que andaban por el mundo desnudos, descalzos y amarillos de hambre en busca de monasterios y provincias del mayor rigor donde pudieran practicar más duramente sus penitencias.⁴

De la mano de esta postura religiosa, en el Nuevo Mundo las crónicas comenzaron también a hablar de una santidad que en lugar de ser el resultado de la piedad y la confianza en Dios, según vemos en los primeros textos franciscanos en la Nueva España,⁵ se manifestaba ahora a través del dolor físico y la humillación como prueba de humildad, uno de cuyos ejemplos más cruentos es la *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín* (1624), de Juan de Grijalva, al hablar acerca de la vida de algunos de los frailes de la orden.

Al mismo tiempo, mientras todo esto se encontraba en marcha, la Iglesia organizaba en la ciudad de Trento los preparativos para realizar una reforma propia que devolviera el orden al interior de la institución.

A pesar de su estratégica localización en el Tirol (entre Italia y Alemania, los espacios de especial influencia religiosa del catolicismo y el protestantismo respectivamente) y los salvoconductos que aseguraban la integridad de los protestantes que acudieran a sus sesiones, rápidamente quedó claro que el Concilio de Trento era una reunión en donde la Iglesia Católica dialogaba consigo misma, decidida a no cederle la palabra a nadie que alterara su orden interno. La invitación a los protestantes no era para intercambiar opiniones, sino para “oírlos benignamente” confiando:

... en que no vendrán con ánimo de impugnar pertinazmente la fe católica, sino de conocer la verdad; y que, como corresponde a los

³ Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, pp. 68-70; Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, cap. 36, p. 496.

⁴ Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, pp. 601-604.

⁵ Por ejemplo la *Vida de Martín de Valencia* (1536) y los *Memoriales* (1533-35), escritas respectivamente por los franciscanos Francisco Jiménez y Toribio de Benavente (Motolinía).

que procuran alcanzar las verdades evangélicas, se conformarán por fin a los decretos y disciplina de la santa madre Iglesia...⁶

El resultado fue que el Concilio, lejos de *conciliar* a las facciones en conflicto solucionando de tajo las conductas humanas y las prácticas religiosas que habían causado el cisma, se dedicó a definir los dogmas del catolicismo para eliminar la vaguedad teológica derivada de las dificultades para distinguir lo que era el depósito de la fe de lo que sólo eran opiniones históricas sobre él, así como a dejar sentadas las bases doctrinales a partir de las cuales se llevaría a cabo la lucha en contra del reformismo protestante. En cuatro rubros principalmente pueden dividirse estas iniciativas:

- 1.- Mejorar la enseñanza de las creencias básicas del cristianismo (verbigracia la Trinidad y el libre albedrío).
- 2.- Defender y promover las creencias accesorias aceptadas por su utilidad dentro de la economía de la salvación (uso de imágenes, veneración de santos, de reliquias, etc.).
- 3.- Rechazar las prácticas y creencias supersticiosas o abusivas asociadas al cristianismo, tales como el uso de imágenes basadas en “falsos dogmas”, así como las convitonas y las embriagueces so pretexto de devoción.
- 4.- Evitar la aceptación fácil de los fenómenos sobrenaturales sin el apoyo documental suficiente.⁷

La pastoral surgida del concilio combinaba la catequesis, la predicación y muy particularmente la confesión, usada esta última como un medio para verificar que los otros dos componentes de la pedagogía tridentina se estuvieran llevando a cabo con propiedad y con ello la moral fuera observada. Al considerarse sospechosos los anhelos de interiorización, dentro del catolicismo asistimos a la

⁶ *Concilio de Trento*, sesión XV, pp. 76-77, http://www.kyrios-soft.com/canal_catolico/document.htm.

⁷ *Ibid.*, sesión XXV: De la invocación, veneración, y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes, pp. 136-137. Con respecto al último punto, el documento dice a la letra: “Tampoco se han de admitir nuevos milagros, ni adoptar nuevas reliquias, a no reconocerlas y aprobarlas el mismo Obispo. Y este luego que se certifique en algún punto perteneciente a ellas, consulte algunos teólogos y otras personas piadosas, y haga lo que juzgare convenir a la verdad y piedad”.

eclosión de las más variadas formas de piedad externa que eran al mismo tiempo las insignias formales de la verdadera fe. Cada vez la gente conoció mejor las oraciones fundamentales del catolicismo, asistían con mayor frecuencia a los oficios divinos y comulgaban un número de veces mayor a lo prescrito por la Iglesia. Es verdad que se trataba de una mayor observancia impuesta por la voluntad de los grupos dominantes, pero también es cierto que la gente del común no se limitó a memorizar y repetir formulas y gestos, sino que en buena medida este interés del estrato más alto de la comunidad cristiana se filtró verticalmente en los estratos inferiores –a veces de manera monstruosa- y motivó en ellos una genuina atracción por las grandes cuestiones del alma y la salvación, del valor redentor de la misa, del número de los réprobos, etc. manifestado a través de discusiones informales al respecto en todos los ámbitos de la vida cotidiana.⁸

Como resultado de todo esto, en el siglo XVII el sentimiento de búsqueda de la interioridad llevaba a mucha gente a la meditación y a la huida de la calle y las diversiones como las supremas y necesarias condiciones de la vida religiosa provocando un avivamiento de la piedad -especialmente notorio en España e Italia- en donde la religiosidad se exteriorizaba ahora mediante la oración pública y privada con el renacer del culto de los santos y de la virgen. El misticismo y el ascetismo se combinaron para hacer popular una experiencia de exaltación que marcaría profundamente la religiosidad de la época.⁹

Una actitud como ésta se derivaba no sólo de la exacerbación de la fe a medida que la Iglesia Católica se fortificaba gracias a su reforma interna, sino que también era resultado de un profundo sentimiento de culpa personal desarrollado por muchos fieles que -duramente acuciados por todos lados para observar una perfección espiritual que no tenían en su vida cotidiana- experimentaban dudas sobre su propia virtud y vivían en un constante temor de no estar a la altura de la conducta moral que se les exigía. De acuerdo con Luz Alejandra Cárdenas Santana, en circunstancias como esas, los individuos que intentan exitosamente ajustarse a las moralidad imperante dentro de su sociedad encuentran como método para librarse de ese sentimiento la proyección de la culpa hacia otra

⁸ Bartolomé Bennassar, *La España del Siglo de Oro*, pp. 165-171.

⁹ Robert A. Baker, *Compendio de la historia cristiana*, p. 228.

persona, y, por el contrario, quienes saben que han fallado al hacerlo introyectan el sentimiento de pecado, y la necesidad de expiación las empuja hacia lo más profundo en busca de castigo convirtiéndose así, a la larga, en chivos expiatorios potenciales de toda una comunidad empeñada en probar por contraste lo elevado de su virtud.¹⁰ En un ambiente como ese, la recurrencia a la figura del Diablo para explicar los fallos personales no podía faltar, pero la consciencia del libre albedrío volvía imposible su utilización abierta, lo cual dejaba a los pecadores en una terrible situación de indefensión y vergüenza frente a una sociedad que condenaba y señalaba con particular inquina la más pequeña trasgresión.

4.1.1 El Diablo postridentino

Como hemos mencionado en nuestro segundo capítulo, la demonología de los siglos XVI y XVII estuvo determinada por el rechazo a las dificultades teológicas del naturalismo aristotélico presente en el tomismo, que hacían de Dios un motor inmóvil detrás de todos los procesos que se desencadenan en el mundo a partir de designios *ab origine*, y donde –por supuesto en un nivel muy superficial de exégesis- la intervención de seres sobrenaturales es prácticamente imposible por innecesaria debido a la perfección de las leyes impuestas por Dios para el desenvolvimiento de su creación. Paralelamente a ello, por el contrario, la muy extendida aceptación del voluntarismo providencialista, que hace de Dios un agente que actúa libremente sobre el mundo cada vez que lo considera necesario para dirigir el curso de la historia de la salvación y que garantiza la libertad de decisión de sus criaturas, permitía suponer por paralelismo que el Diablo podía también intervenir constantemente en la vida de los seres humanos haciendo uso de este albedrío para empujarlos hacia el mal independientemente del orden y encadenamiento causal de la naturaleza física.

Sin embargo, en su lucha contra el protestantismo, los teólogos católicos tuvieron que delinear cada vez con mayor rigor la figura del Diablo para evitar que el catolicismo fuera tachado de religión dualista con un principio del bien y uno del mal enteramente independientes y en igualdad de condiciones. De esta manera, la relativa libertad que el Demonio había disfrutado hasta ese momento en los relatos

¹⁰ Luz Alejandra Cárdenas Santana, “La hechicería, vida cotidiana y mecanismo sacrificial”, p. 34;

medievales va a terminar desapareciendo dentro de la literatura culta para subrayar su total dependencia con respecto a Dios basándose principalmente en el *Libro de Job*, pues en este libro, el Satán (el Acusador) es sólo una especie de funcionario de la Corte Celestial encargado de supervisar la conducta de los hombres para informar de ello a Dios, que es quien verdaderamente se encarga de repartir premios y castigos en una época en donde las desgracias del mundo eran consideradas el producto del pecado y la impiedad, y todos los bienes no eran sino la señal del favor divino.

Se trata de un viraje paulatino posterior a la mitad del siglo XVI que obedeció a las circunstancias provocadas por la escisión protestante dentro del cristianismo y que obligaron al catolicismo a defender la realidad de las interacciones de los hombres con los seres espirituales como una manera de sostener la autoridad de la Iglesia, pues sin éstas se caían al suelo muchas de las afirmaciones del catolicismo tales como las intervenciones de los santos, la virgen y los ángeles en la vida de los seres humanos.

Esto explica porqué mientras antes de Trento, punto coyuntural de la teología católica, en los textos religiosos el Diablo era un temible y poderoso enemigo de Dios y del hombre, paralelamente a este concilio –aunque con cierta lentitud, puesto que el viraje implicaba para los cristianos cambiar radicalmente su concepción del mundo- se acentúa y hace énfasis en la creencia ya existente de que dicho personaje no tenía mayor poder que el que Dios le permitiera,¹¹ ni actuaba más que lo estrictamente necesario para probar a los hombres por permisión divina. Sin proponérselo, las orientaciones religiosas del momento acentuaron todavía más la confusión ya existente en la percepción del Diablo, porque si éste era concebido como mero instrumento de Dios para la salud del hombre, no había razón alguna para temerle, como bien expresaba Santa Teresa de Jesús en su *Libro de la vida* (versión definitiva de 1565) hablando de los demonios en general:

¹¹ Impregnado Calderón de esta idea, cuando Cosme pregunta acerca de la existencia de diablos, el impávido Manuel simplemente responde: “sin poder notorio” (Pedro Calderón de la Barca, *La dama duende*, 1ª jornada).

Son tantas veces las que estos malditos me atormentan y tan poco el miedo que yo ya los he, con ver que no se pueden menear si el Señor no les da licencia, que cansaría a vuesa merced y me cansaría si las dijese.¹²

Tal y como en momentos precedentes hemos hablado de dos tipos principales de relatos demonológicos donde las actitudes del Diablo y el vínculo que establece con sus víctimas están determinadas por las relaciones horizontales dadas en los grupos que manejan cada uno de ellos, para después de Trento la situación seguirá siendo la misma. Pero si bien por un lado seguiremos encontrando historias ampliamente difundidas con un Diablo que se relaciona horizontalmente con las personas en el mismo estilo laxo y desenfadado de la Edad Media influido por elementos folclóricos provenientes del mundo oral (el Diablo *domesticado*, como lo llama el doctor Antonio Rubial),¹³ por el otro –en la literatura hagiográfica y en las “vivencias” de medios conventuales y de élites culturales- dejaremos de ver al orgulloso y señorial Demonio de las crónicas del siglo XVI, y en su lugar encontraremos un Diablo que sigue de cerca la espiritualidad católica surgida a raíz de su reforma interna profundamente interiorizada por las élites del virreinato (tabla # 1).

	Siglo XVI		Siglo XVII	
Grupo social	Fuente	Actitud	Fuente	Actitud
Élites económicas y culturales	Crónicas Hagiografías	Rival de Dios, actitud señorial	Crónicas, hagiografías e inquisición	Rival de Dios, chusco, piadoso
Grupos subordinados	inquisición	Familiaridad	inquisición	Familiaridad

Tabla # 1 Relaciones horizontales de estratos diferentes dan por resultado concepciones contrastantes del Diablo en tipos de fuentes disímiles y de distintas épocas. Menos constreñido por las disposiciones oficiales de la Iglesia, el imaginario religioso de los grupos subordinados cambia de manera menos notable en periodos breves de tiempo.

¹² Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, cap. 31, § 9, p. 406

¹³ Antonio Rubial, *Profetisas y solitarios*, p. 178.

En esta última y reformada forma de verlo, el Diablo tomará aspectos cada vez más chuscos e incluso dejará algunas veces de ser el rival de Dios para convertirse –en casos extremos de literalidad de la doctrina- incluso en un comparsa mojigato y plañidero del plan de salvación con posesos que trataban de convencer al público de que su demonio era nada menos que un enviado de Dios para convertir a las almas y proclamar las verdades de la Iglesia en contra de sus enemigos.¹⁴ El Diablo convertido en predicador y, por añadidura, en delator de los suyos.

Como personaje chusco heredero de la tradición medieval, era muy común que debido a sus bromas el Demonio terminara siendo escarnecido o incluso vapuleado por sus “víctimas”. Así son por lo menos, fuera de las escandalosas historias de Joseph Castillo (ver. 3.5.1), el Barba Roja con forma de mona que hacía reír al dominico Tomás de San Juan,¹⁵ el Diablo adolescente de Luis Lagarto al que dos jóvenes embroman sonándole sus cornetas en las orejas mientras éste insiste en sostener el mundo de ilusión de su letra capitular (Fig. 39), y el Diablo cantor que, para competir con el coro de ángeles que le llevaban música a fray Nicolás de Perea, le cantaba: “mira Nero de Tarpeya, a Roma cómo se ardía” haciéndolo caer de risa.¹⁶ Éste era un Diablo que ya no daba miedo a nadie porque la gente estaba plenamente consciente de que nada podía hacer sin el consentimiento de Dios.

Por el otro lado, el Demonio predicador surge también sobre todo en los medios dirigentes (de donde salieron teólogos, juristas, escritores y soberanos)¹⁷ a los que pertenecían, aunque fuera en su escalón más bajo e invisible, las mujeres posesas del siglo XVII que tanto darían de qué hablar en Querétaro, Puebla, Agen, Luodun y otros sitios. Así consta en el caso de las posesas de Querétaro tal y como expone la doctora Solange Alberro al comentar que las endemoniadas eran españolas y urbanas –aunque no necesariamente ricas- en contraste con las

¹⁴ Robert Muchembled, *Historia del Diablo*, pp. 173-174; cfr. Jules Michelet, *Historia del satanismo y la brujería*, pp. 163-178.

¹⁵ Juan Bautista Méndez (OP), *Crónica de la Provincia de Santiago de México...*, lib. 4º, cap. 36, p. 409.

¹⁶ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín...*, lib. 4º, cap. XXIV, p. 443.

¹⁷ Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, p. 375.

hechiceras de la misma época, quienes regularmente eran mujeres de casta y principalmente de extracción rural.¹⁸



Fig. 39 Capitular M. El Diablo embromado por dos jovencitos desnudos que se burlan de él sonándole cornetas en las orejas. (Luis Lagarto, f. 108 del Libro II del coro de la Catedral de Puebla, siglo XVI).

Endemoniadas o hechiceras, españolas o de casta, urbanas o rurales, las mujeres eran consideradas las aliadas por excelencia del Diablo, pero si bien es verdad que para el siglo XVII vamos a tener algunos de los casos más notables y famosos de esta vinculación, esto no era nada nuevo en la historia del cristianismo.

4.2 El Diablo y las mujeres

Aunque de acuerdo con la información que tenemos de los primeros años del cristianismo primitivo, en un principio la mujer participaba activamente y en pie de igualdad con el hombre en las labores de la Iglesia,¹⁹ muy pronto ésta comenzó a ser relegada en la misma forma en que tradicionalmente se hacía dentro del judaísmo de la época. Para ello, en buena medida se utilizó como fundamento la autoridad de San Pablo, quien, miembro al fin de una comunidad patriarcal, se

¹⁸ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, p. 530.

¹⁹ Christoph Markschies, *Estructuras del cristianismo antiguo*, pp. 152-153.

declaraba en contra de que la mujer enseñara o dominara al hombre.²⁰ Es verdad que el mismo Pablo recomendaba un trato benévolo y protector hacia las mujeres por considerarlas coherederas de la “gracia de la Vida” junto con el hombre, según expresión del apóstol Pedro en 1P 3.7, pero constreñido por los prejuicios de la época, siempre concibió esta protección en el contexto del sometimiento femenino a sus maridos, pues “el hombre es la cabeza de la mujer, igual que Cristo es la cabeza de la comunidad”.²¹

Basado en la primera versión del pasaje de la creación del hombre en el *Génesis*, su razonamiento era simple: Dios había formado primero a Adán y sólo después a Eva,²² por lo tanto la primacía era del hombre sobre la mujer. Además, insistía, el engañado por el Diablo no había sido Adán, “sino la mujer que, seducida, incurrió en la transgresión”.²³ luego, era necesario mantenerla bajo control para protegerla también de sí misma evitando que cometiera más errores y maldades. A partir de ese momento se haría especialmente patente dentro del cristianismo la maldición de Dios a las mujeres a través de la primera madre: “Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará”.²⁴

Otra razón para esta devaluación femenina fue el hecho de que el cristianismo antiguo tenía su mirada puesta en el fin del mundo, y como muchos consideraban que el acto sexual era impuro y ensuciaba el alma, dificultando con ello el acceso a la bienaventuranza eterna, era necesario que los hombres casados esperaran el fin como si fueran solteros, según se declaraba en 1Co 7.26-31. No es extraño pues que, con ideas de este tipo, el rechazo al matrimonio y a la mujer se agudizara.

Esta actitud ambigua de protección y rechazo presente en el cristianismo antiguo abrió el camino para todo tipo de argumentaciones cada vez más virulentas con respecto a la mujer, y si bien es verdad que ya a partir de San Agustín el pecado original cometido por los primeros padres fue entendido como un delito de soberbia intelectual en su intento por ser como Dios, el cristianismo medieval no tuvo mayor empacho en manejar paralelamente la explicación de que

²⁰ 1Tm 2.11-12.

²¹ Ef 5.21-24.

²² Gn 2.7 y 3.21-22.

²³ 1Tm 2.13-14.

²⁴ Gn 3,16.

se había tratado de un pecado sexual llevando el asunto a extremos que desembocaron, ya heréticamente, en el encratismo, dentro del cual se consideraba que el sexo y la procreación eran resultado del pecado original, y que éste había hecho a los hombres semejantes a las bestias.²⁵ Idea muy difundida entonces no sólo entre los encratitas,²⁶ sino también -al menos parcialmente- entre muchos miembros de la Iglesia mayoritaria que vieron en la mujer un instrumento para el pecado y una constante manifestación del Maligno para perder a los hombres (Fig. 40).



Fig. 40 El Diablo con vestiduras femeninas tienta a un ermitaño, pero es identificable por la garra que asoma bajo su vestido. Buonamico Buffalmacco. Detalle de *La Tebaida* (h. 1340-1350), Camposanto, Pisa.



Fig. 41 Demonio con senos de mujer vencido por el Arcangel San Miguel. Siglo XVIII. Portada lateral del templo de San Juan de Dios. León, Gto.

La abominación del sexo en el cuerpo femenino como lugar elegido por el Diablo llega al colmo a finales de la Edad Media, cuando la mujer es ya vista como vulva dentada y castradora que –se temía- podía devorar al hombre acuciada por su lujuria insaciable.²⁷ Es en esta época que aparecen las representaciones de

²⁵Christoph Marksches, *Estructuras del cristianismo antiguo*, pp. 158 y 138-154.

²⁶ Los encratitas (*continentes o austeros*) fueron miembros de un grupo herético que criticaba severamente la gula y el sexo. Subsistió hasta alrededor del siglo V (Roque de Pedro y Nora Benítez, *Santos y herejes*, p. 55-57).

²⁷Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, p. 41.

demonios con pechos de mujer voluminosos y colgantes (Fig. 41), y que la creencia en las brujas alcanza su punto más alto con la aparición del *Malleus Maleficarum* a finales del siglo XV. Con él se terminaba de relegar a la mujer tratándola como a un monstruo nocturno, como a un chivo expiatorio sobre el que se podían proyectar todos los temores, las iras y las frustraciones de la comunidad²⁸ a pesar de que, paradójicamente, al mismo tiempo se difundía cada vez más su identificación con la Virgen María en tanto mujer “vestida del sol, con la luna bajo sus pies” caracterizada como enemiga mortal del dragón del *Apocalipsis* e instrumento privilegiado del Señor dentro del plan de salvación.²⁹

Repetida así hasta la saciedad, la idea de la debilidad y maldad intrínseca de las mujeres se verá reflejada en la Nueva España en relatos que nos la presentan por un lado como forma física del Demonio, y por el otro como servidora suya por excelencia.

En el primer caso, aunque de manera algo marginal por la escasa importancia de sus participaciones, dentro de la información de los dos primeros siglos del dominio español tenemos a las diosas prehispánicas, la jovencita de Periván, la “fantasma” de Atlixucan que raptaba de noche a los caminantes (ver 2.4.3), la “india moza” que se le apareció en 1677 a Pedro de Castillo en un cerrito de Cholula para informarle sobre la existencia de un tesoro,³⁰ la forma de mujer con que un “duende” tenía relaciones sexuales con su amo en Guatemala hacia 1676 (ver 4.3.2),³¹ etc. Decimos que se trata de una actuación más bien secundaria porque ocupa sólo un pequeño volumen de las historias narradas, y porque el tipo de actividades que estas mujeres demoníacas realizan en ellas suele ser relativamente tímido y ligero en comparación con las agresivas participaciones masculinas. Así, mientras el Diablo como mujer es un fantasma errabundo, un informante o una concubina, el Diablo varón se muestra interesado en sublevar a los indios contra sus amos, en dañar físicamente a los evangelizadores, en establecer pactos con los pecadores para ganar sus almas, y en otras actividades contra el género humano y el orden divino.

²⁸ Claude Kappler, *Monstruos, demonios y maravillas*, pp. 299-303.

²⁹ Ap 12.1-17.

³⁰ AGN, Inquisición, vol. 633, exp.4, f. 416 r.

³¹ AGN, Inquisición, vol. 627, exp. 8, fs. 347r-348v.

El segundo caso, el de la mujer como servidora del Demonio, tiene entre sus primeros exponentes documentales del Nuevo Mundo al *Tratado de hechicerías y sortilegios* del franciscano Andrés de Olmos cuando en su capítulo V enumera las razones por las cuales hay más mujeres que hombres servidores del Diablo. Siete son los motivos:

- 1.- Cristo las apartó de la administración de sus sacramentos y por eso el Diablo les da más a ellas la administración de execramentos.³²
- 2.- el diablo las engaña muy fácilmente como a Eva, a diferencia de Adán;
- 3.- porque como sus vidas no son de aprender muchas cosas en libros, para destacar buscan aprender al lado del Diablo;
- 4.- porque hablan en exceso y por eso se hacen saber entre ellas muchas palabras secretas y maldades;
- 5.- porque disfrutaban haciendo sufrir, y como no pueden lastimar físicamente, buscan que el diablo las auxilie;
- 6.- porque cuando ya son viejas y nadie las desea, el Diablo les promete una vida disoluta de placeres; y
- 7.- porque no se contentan con las privaciones, y el diablo las atrae ofreciéndoles riquezas.³³

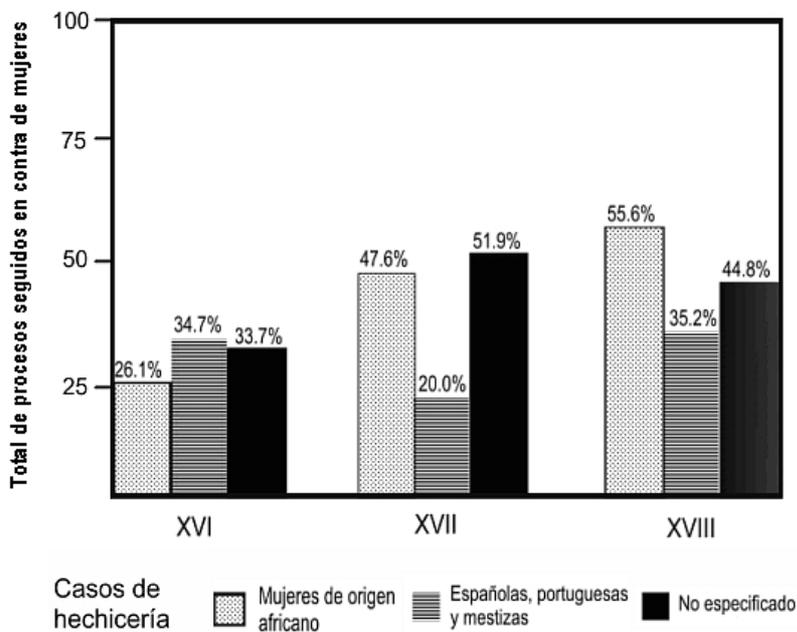
Lista que no hace sino completar un perfil de la mujer que justifica el concepto que se tenía de ella en Eclesiastés 7.26, según el cual era “más amarga que la muerte”. Sin embargo, como las investigaciones de género han demostrado una y otra vez, si las mujeres habían desarrollado algunas de estas características (no necesariamente en mayor grado que los hombres) esto se debía precisamente a la marginación en la que se les tenía y de la cual luchaban por escapar a través

³² La lección de Olmos dice literalmente: “... ellas no vinieron al mundo cerca de Nuestro Señor Iesu Cristo en los Sanctos Sacramentos, no cumplieron con su obligación”. Esta obscuridad probablemente se deba a la doble traducción que conlleva. No debemos olvidar que se trata del texto publicado en Logroño en 1529 por fray Martín de Castañega (*Tratado muy sutil y bien fundado d’ las supersticiones y hechizerias, y varios conjuros, y abusiones: y otras cosas al caso tocante y de la posibilidad e remedio dellos*) vertido por Olmos al náhuatl y luego vuelto del náhuatl al castellano por George Baudot. Sin embargo, la versión de Castañega nos da el sentido apuntado en nuestra lección, como puede verse en Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del Diablo*, p. 197.

³³ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, cap. V, fol. 401r-401v, pp. 47-49.

de mecanismos mal vistos por los varones al amenazar con ellos el *estatu quo* que éstos dominaban.

En la Nueva España muchos documentos inquisitoriales de los siglos XVI y XVII nos hablan de mujeres que, en medio de la desventaja social y económica a la que estos prejuicios las condenaban, encontraron el medio de sobrevivir y ganar el prestigio social que se les negaba cotidianamente, explotando el estereotipo formado respecto a las capacidades especiales que las tenían siempre a un paso entre la santidad y la condenación. Por un lado, sus inclinaciones y talentos como hechiceras con pacto demoníaco eran notorios, y si bien en general estas actividades no reconocían nichos exclusivos de la sociedad virreinal, las negras y las mulatas fueron especialmente dadas a ellas según parece colegirse del estudio dirigido por María Elisa Velásquez (*Mujeres de origen africano en la capital novohispana*, 2006), que muestra un número creciente a medida que pasaban los años y se multiplicaban los africanos en territorio novohispano (Gráfica 4).



Gráfica 4 Del total de acusaciones inquisitoriales contra mujeres de origen africano de la ciudad de México, un gran porcentaje era por delitos de hechicería. En la gráfica vemos la comparación con otros grupos de mujeres a lo largo de los siglos XVI-XVIII. El porcentaje se refiere a los casos de hechicería como parte de los delitos religiosos de cada grupo por separado, no en conjunto. Fuente María Elisa Velásquez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana*, p. 241.

En contraste con lo anterior, dentro de los relatos virreinales es también muy fácil encontrar narraciones que no nada más no identifican a la mujer con el Demonio, sino que incluso la caracterizan como su mortal enemiga. A pesar de las limitaciones sociales de la mujer dentro del cristianismo medieval y renacentista, o

precisamente gracias a ello como una manera de convencerlas de que su “naturaleza” implicaba el sentimiento y la sumisión (no la razón, ni la iniciativa personal), durante siglos se consideró que las mujeres tenían un cierto don para comunicarse con Dios. Solía decirse –y el jesuita Miguel Godínez lo puso por escrito- que la facilidad con que ellas se inclinaban a la religión se debía a que:

... de ordinario tienen un natural blando, apacible y amoroso, y como el agua se acomoda a la figura del vaso, así el regalo del espíritu se acomoda al natural blando y apacible de las mujeres... Y como es tan amigo Dios de honrar a sus amigos, siendo las mujeres incapaces del sacerdocio, predicación apostólica, y otros semejantes favores, las suele honrar con estos favores de las visiones, raptos, y revelaciones.³⁴

Esto podía verse así porque el ámbito por el que normalmente discurre la experiencia mística es el de la afectividad, no el del intelecto; motivo por el cual los místicos no suelen proclamarse poseedores de una ciencia teórico-especulativa, sino de amor.³⁵ Por desgracia para el catolicismo, las mismas características que acercaban a las mujeres a Dios las alejaban muchas veces del decoro y la ortodoxia debido a la facilidad con que caían en el error, el engaño y la simulación en su intento de ser tenidas por santas. Así, tampoco resulta difícil encontrar opiniones en su contra por considerarlas “... mucho más vivas de imaginación que de entendimiento, facilísimas de persuasión y muy arrojadas de credulidad...”.³⁶

Como parte de la herramienta de lucha contra del alumbradismo y el protestantismo, la imaginación era de gran utilidad para la meditación tanto en los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola³⁷ como para la oración mental barroca con la única condición de que se tratara de evocaciones *discursivas*, es decir: un producto conciente del intelecto creado para facilitar la concentración. De esto nos informa en 1605 el jesuita español Luis de la Puente:

³⁴ Miguel Godínez, *Práctica de la teología mística*, citado por Ellen Gunnarsdottir, “Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)”, p. 218, http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/54645929619692994797724/p0000005.htm?marca=Ellen%20Gunnarsdottir#I_18_.

³⁵ Adela Sarrión, *Beatas y endemoniadas; mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX*, p. 49.

³⁶ *Interrogatorio judicial para el examen de revelaciones, visiones, luces e ilustraciones interiores y apariciones exteriores, raptos, éxtasis, mociones internas y externas*, en Adela Sarrión, *Beatas y endemoniadas; mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX*, pp. 219-221.

³⁷ Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, primera semana, sección 3, § 47, p. 74. Como ejemplo puede verse § 65-71, pp. 83-85, que es una meditación sobre el infierno.

Ayuda mucho cuando puede con facilidad formar dentro de sí algunas figuras o imágenes, de las cosas que se han de meditar; porque es como si la tuviera presente...³⁸

Pero muy bien podía ocurrir, y ocurrió muchas veces, que se hiciera un mal uso de esa imaginación cuando quienes imaginaban pretendían que lo imaginado era verdad, tal y como ocurrió a finales del siglo XVII con la alumbrada Francisca de los Ángeles, la cual aseguraba que durante sus arrebatos verdaderamente iba a Texas a convertir, catequizar y bautizar infieles acompañada de su ángel de la guarda.³⁹ La meditación *discursiva* recomendada por san Ignacio, se convertía así en meditación *contemplativa*, tan apreciada por los alumbrados de todo jaez: una experiencia en donde se pretendía que la profundidad de la meditación trascendía el mundo físico para elevar al fiel a los humbrales mismos del mundo espiritual.

Como Francisca de los Ángeles, muchas mujeres de la Nueva España, santas para algunos de sus contemporáneos y siempre ilusas para el Santo Oficio, se empeñaron celosamente durante años en convencer a la gente acerca de su santidad a través de tácticas diversas como podían ser los éxtasis, los arrebatos, los milagros, las adivinaciones y las visiones celestiales, escatológicas o demoníacas. Entre las visiones barrocas, una de las más favorecidas fue sin duda la de las ánimas del purgatorio, quienes prácticamente acosaban a religiosas como Catarina de San Juan⁴⁰ e Isabel de San Joseph⁴¹ para que intercedieran por ellas de tal manera que pudieran salir cuanto antes de su doloroso encierro. Otra de las argucias favoritas de las pretendidas santas fue siempre la del Diablo, a través de cuyas violencias y tentaciones eran probadas por Dios para alcanzar la salvación, algo que veremos nítidamente en el caso de las endemoniadas de Querétaro a finales del siglo XVII.

³⁸ Ellen Gunnarsdottir, “Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)”, p. 211, http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/54645929619692994797724/p0000005.htm?marca=Ellen%20Gunnarsdottir#I_18_.

³⁹ AGN, Inquisición, vol. 693 (2ª pte.), exp. 5, fs. 407r-409v.

⁴⁰ Alonso Ramos (SJ), *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la sierva de Dios Catharina de S. Ioan*, lib. III, cap. V, § III-III, fols. 60r-67r; cfr. Francisco de la Maza, *Catarina de San Juan*, cap. XVIII, pp. 80-81.

⁴¹ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, lib. 3, cap. XIII, pp. 278-279.

4.2.1 Las endemoniadas de Querétaro y el Diablo barroco

Puesto que este tema ha dado bastante qué escribir a muchos historiadores, no es nuestra intención abundar en el desarrollo del fenómeno más que lo indispensable para conocer la manera en la que estas mujeres concebían al Demonio. Ya no en una forma física, sino en su manera de comportarse, el Diablo de estos procesos merece aunque sea unas breves consideraciones por tratarse de una variación tan notable con respecto a la manera en la que se le concebía previamente.

En 1683, con el doble cometido de hacer una predicación popular a los fieles y emprender misiones entre los indios no cristianos para ganarlos para la fe católica, los Padres Apostólicos de la Propaganda Fide, adscritos a la regla de San Francisco, fundaron en Querétaro el convento de la Santa Cruz, el primero de sus colegios americanos. Sin embargo, en una época en la que los pueblos grandes e importantes de la Nueva España ya estaban ocupados por diversidad de órdenes e institutos religiosos, la llegada tardía de esta agrupación, con integrantes “a menudo ansiosos de distinguirse en hazañas piadosas”⁴² significó la necesidad de abrirse paso a través de una estrategia que condujo a una de las más lamentables situaciones en la historia de la religiosidad novohispana.

Dicha estrategia consistió por un lado en desestimar en sus oyentes el gusto por las demás instituciones religiosas impidiéndoles que se fuesen a confesar a sus iglesias, y por el otro en provocar en ellos un sentimiento de culpa por sus pecados al mismo tiempo que la sensación de encontrarse en camino cierto de salvación si atendían a su estricta guía espiritual. Por supuesto, no se trataba exclusivamente de una necesidad de dominio por parte de los religiosos y sería muy erróneo separar sus exigencias hacia los demás de las que ellos tenían consigo mismos como producto del ambiente general de la época. Por el contrario, el franciscano Isidro Félix de Espinosa menciona en su *Crónica Apostólica y Seráfica de todos los Colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España* (1746) cómo el fundador del convento de Querétaro dispuso la vida de los frailes a su cargo de tal manera llena de incomodidades y sufrimientos que jamás el Demonio pudiera tentarlos como suele ocurrir en medio del ocio y el regalo:

⁴² Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, p. 509.

El sueño era tan parco que apenas daban lugar para el descanso, porque acabadas las horas de coro a las dos y media, todos, con santa emulación, se ocupaban por el devoto claustro en andar la Via Sacra con cruces, sogas y coronas de espinas... Amantes de la cruz y de su crucificado dueño en ella representado, ingeniaban nuevos modos para copiar la imagen dolorosa de sus afrentas en sí mismos. Con piadosas porfías, obligaban a los religiosos legos y donados [a que] ejercitasen contra ellos oficio de sayones, ya dándoles bofetadas, ya tirando las sogas, y tal vez pisándolos, por señal de desprecio... Las vísperas de grandes festividades, a la mortificación del ayuno añadían otras penitencias en el refectorio: comían unos sentados en la tierra, otros cargaban, dando vueltas por las mesas, pesadas cruces, otros besaban los pies de sus hermanos, diciendo sus defectos y culpas...⁴³

Aunque ya desde mucho tiempo atrás este tipo de expiaciones eran comunes dentro de la cristiandad, el hecho de presentarse ahora entre las directrices de Trento reforzaba la idea de la mortificación de la carne como un instrumento para justificarse y santificarse.⁴⁴ En Querétaro este modelo de conducta (algo cargado de tintas por parte de Espinosa) no tardaría en trascender las puertas del Colegio para extenderse por las plazas, las calles y todos los ángulos de la ciudad por medio de la predicación de los misioneros:

Predicaban con palabras llenas de espíritu..., [sin darse] por contentos con haber logrado, en esta misión, el reforme universal de costumbres... con sentimientos tan tiernos que no daban lugar a los bullicios que... acostumbra el concurso licencioso de los mundanos... Extinguiéronse los juegos públicos, cesaron los bailes y comedias y se puso a la relajación tal entredicho, que se desconocía ya la amenidad tan celebrada de los jardines de Querétaro...⁴⁵

Con el tenso clima espiritual que era típico de las misiones de la época en España y sus reinos,⁴⁶ los Padres Apostólicos –como popularmente se les llamaba en la ciudad a estos franciscanos- atemorizaban especialmente a las mujeres

⁴³ Isidro Félix de Espinosa, *Crónica de los colegios de Propaganda Fide de la Nueva España*, lib. I, cap. XVI, pp. 174-175.

⁴⁴ *Concilio de Trento*, sesión VI: De la justificación, cap. X, p. 25, http://www.kyrios-soft.com/canal_catolico/document.htm .

⁴⁵ Isidro Félix de Espinosa, *Crónica de los colegios de Propaganda Fide de la Nueva España*, lib. I, cap. XVI, p. 175.

⁴⁶ Para más información sobre este ambiente ver Martín Gelaberto Vilagrán, *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, pp. 75-103.

instándolas a acudir de día y de noche a los oficios religiosos y a verter sus pecados en el confesionario, imponiéndoles penitencias que ya en su momento fueron consideradas indiscretas no sólo por los laicos, sino incluso por un alto porcentaje del clero secular y regular.⁴⁷

Una de las mujeres guiada espiritualmente por estos misioneros era Juana de los Reyes, muchacha de 15 años proveniente de una familia muy cercana a los franciscanos por contar entre sus miembros a un fraile y una monja de la orden (una clarisa) de la cual ella misma llevaba el hábito de terciaria. No obstante la moralidad y espiritualidad que estas muestras externas de religiosidad intentaban resaltar, Juana tenía un secreto que nadie se hubiera atrevido a sospechar, pues, como producto de los escarceos amorosos sostenidos con uno de sus hermanos, la muchacha se encontraba embarazada, lo cual explica en buena medida la errática conducta que mostró durante los siguientes meses para tratar de ocultar una situación que le resultaba tan vergonzosa. Con los nervios cada vez más alterados, Juana terminó por enfermar y comenzó a sufrir ahogos que, en un clima religioso como aquel, fueron explicados al principio como producto de un enduendamiento y luego de un hechizo.

Sorpresivamente, un acontecimiento vino a brindarle una posible salida a su problema, pues en medio de los temores despertados por algunos casos locales de hechicería y las continuas meditaciones sobre la muerte y las penas del infierno con que los Padres Apostólicos parecen haber tenido a la feligresía queretana al borde del colapso nervioso, a una doncella española llamada Francisca Mexía –también seguidora asidua de estos religiosos- se le había diagnosticado poseída por dos demonios denominados «Gorra» y «Perlín».⁴⁸ Al igual que en otros casos de posesión diabólica, se decía que Francisca sufría expansiones abdominales grotescas, que vomitaba objetos extraños a su cuerpo, tales como piedras de tezontle, huesos de aguacate, guijas del río como nueces pequeñas, un hueso de vaca de dos dedos de ancho y media cuarta de largo, un

⁴⁷ Carta de fray Manuel de Jesús María, de la orden del Carmen, a la Inquisición de la ciudad de México, 3 de enero de 1692 (AGN, Inquisición, vol. 527, exp. s/n, fs. 482v -483r).

⁴⁸ AGN, Inquisición, vol. 523 (2a pte.), exp. [3], fs. 307r-308r. y vol. 527, exp.s\n, f. 505v. Sobre el orden en el que fueron apareciendo los casos de las posesas hay discrepancias en los documentos mismos. Algunos aseguran que el primero en ser detectado fue el de Francisca Mexía, y otros sostienen que fue el de Francisca de la Serna. Solange Alberro, por su parte, asegura que el primero fue el de Juana.

sapo pequeño y una araña, mientras que por el oído –afirmaba su exorcista, fray Pablo Sarmiento, guardián del convento de San Francisco- le habían podido extraer una culebra como de media vara de largo. Aparte de estas singulares evacuaciones, Francisca mostraba en sus brazos y manos señales de mordidas que, según ella, le propinaban de noche dos mujeres y dos negros, a los últimos de los cuales, por supuesto, identificaba como demonios.⁴⁹ Las dos mujeres, y he ahí el argumento central que sería utilizado por Juana de los Reyes para explicar su situación, eran dos hechiceras de la ciudad (madre e hija) que le habían impuesto a sus demonios no por sus propios pecados, sino –al contrario- para atormentarla y destruir su perfección espiritual como pupila que era de los Padres Apostólicos.

A pesar de lo estrafalaria que hoy día suena esta idea, en el ocaso del siglo XVI y durante todo el XVII la hechicería llegó a ser la causa más común de posesión como resultado del miedo a las brujas que azotó Europa por esas fechas, en donde casi cualquier desaguizado social era explicado en función de sus actuaciones. Un exorcista involucrado en los exorcismos de Loudun declaraba en 1634:

En estos tiempos infortunados vemos que la mayoría de las posesiones ocurren mediante la hechicería maligna, permitiendo Dios que los demonios aflijan los cuerpos de los más inocentes a través de la intervención de brujas y magos.⁵⁰

Una de las hechiceras que Francisca Mexía decía reconocer entre sus atacantes era Josefa Ramos, alias “La Chuparratones”, una joven que en el transcurso de los últimos años había ganado notoriedad local debido a un escándalo en el que dejó impotente a su ex amante y desquició con sus brebajes a la pequeña hermana de la esposa de aquel para vengar que la hubiera dejado para casarse con otra. Con enorme sagacidad y sangre fría, sabedora de que la habían visto aproximarse a su víctima para envenenarla, Josefa trató de cubrirse las espaldas denunciándose a sí misma ante el Santo Oficio y diciendo que el

⁴⁹ AGN, Inquisición, vol. 527, exp.s\ñ, f. 505v.

⁵⁰ Sarah Ferber, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, p. 117. Traducción libre del autor.

culpable de la locura de aquella niña no era ella, sino el Demonio, el cual había tomado su forma para acercársele.⁵¹ A pesar de que el juez eclesiástico de Querétaro aceptaba que Josefa era causante de aquellos delitos, y que en algún momento la hizo utilizar sus ungüentos para sanar a las dos víctimas, nunca pudo obligarla a hacerlo por completo por no corresponder a su jurisdicción. Como resultado de ello, para 1691 Josefa seguía libre y su fama de hechicera provocaba un temor cada vez más grande entre la gente después de las declaraciones de Francisca. Suficiente para ser usada como chivo expiatorio.

Asustada por su avanzado embarazo, y sin duda enterada de lo que le ocurría a Francisca, Juana de los Reyes, en medio de su muy limitada capacidad intelectual que la volvía un objeto particularmente dócil de las opiniones y voluntades ajenas,⁵² decidió jugarse el todo por el todo. De la versión del hechizo que sufría, rápidamente deriva a aceptar el veredicto de los franciscanos acerca de su malestar. A partir de ese momento la veremos en los documentos de la Inquisición declarando que tenía dentro del cuerpo toda una colección de demonios que la atormentaban continuamente, entre los cuales destacaba un par que llevaba los sonoros nombres de «Crascorvo» y «Mascorro». Nombres éstos en donde la aliteración gutural y sibilante nos habla por sí misma de la fiereza de sus dueños.

Igual que Francisca, Juana empezó a dejarse ver con el cuerpo lleno de mordeduras que explicaba de la misma manera, a experimentar inflamaciones y clarividencias, a vomitar materiales tan diversos como una rana viva, huesos de aguacate, envoltorios de cabellos, agujas, alfileres, bolas de lana impregnadas de solimán molido, y finalmente a evacuar de “sus partes vergonzosas” una lezna y un malacate, el último de los cuales las hechiceras le habían metido ahí en castigo por no haber querido firmarle una “escriptura” al Diablo. Naturalmente, este tipo de situaciones nos inducen a preguntarnos si la joven estaría tratando de suicidarse con el solimán⁵³ o al menos provocarse un aborto con los objetos puntiagudos que se introducía en el vientre, lo cual ella negó hasta el final. Interrogada acerca del

⁵¹ AGN, Inquisición, vol. 523 (1a pte.), exp. 3, fs. 257r-258v.

⁵² Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, p. 524.

⁵³ Este era un cosmético usado por las mujeres para blanquear la piel de cara, escote y manos, pero su composición a base de mercurio era tan potente que, a la larga, desecaba la carne. Deglutido, era venenoso (Robert Jammes y Marie Thérèse Mir, *Glosario de voces anotadas...*, p. 659).

abatimiento que la tenía en cama en los últimos meses del año de 1591, urde una explicación sorprendente: un día, mientras estaba en la iglesia, había visto venir a “La Chuparratones” acompañada de un demonio en forma de negro, la cual le dio a morder una manzana envenenada que le adormeció la lengua, y desde entonces se había empezado a sentir cada vez peor; estado que fue agravado tras un segundo intento de las hechiceras por matarla, esta vez con un pedazo de lana impregnado de solimán que le dieron mientras bebía agua de un jarro y que la hizo hincharse “hasta casi reventar”.⁵⁴

Con semejante información corriendo en los mentideros de la ciudad no era raro que surgieran bandos contrarios a los franciscanos. Numerosas personas de “ciencia y conciencia” (entre las cuales se contaban carmelitas, jesuitas, dominicos, y algunos clérigos seculares) se negaban a darles crédito y escribían al Santo Oficio de la Ciudad de México solicitando su intervención para poner paz en el creciente escándalo consentido e incluso fomentado por los franciscanos en sus predicaciones y con sus exorcismos públicos.⁵⁵ En sentido opuesto, impresionadas por las noticias de las dos maleficiadas, tampoco faltaron más rumores de jovencitas posesas, como Francisca de la Serna y Catarina de las Casas. De esta manera, según la declaración de Fray Pablo Sarmiento, guardián del convento franciscano de Querétaro, Catarina, una niña española de diez años, había llegado también a tener en el cuerpo hasta tres legiones de demonios cuyo capitán era Satanás, y también a ella la iban a visitar de noche dos negros y dos mujeres con “naguas y huipil” que tenían las caras “como gallinas de la tierra [codornices] y los pies como patos”. Esta niña aseguraba –o por lo menos eso decía Sarmiento- que una noche aquellas mujeres la habían sacado de su cama para llevarla volando a un monte fuera de la ciudad con la finalidad de que les firmara una “escriptura”. A lo cual, como buena cristiana, por supuesto se negó.⁵⁶ De dónde sacaba la pequeña Catarina historias tan singulares se explica a medias cuando averiguamos que era prima de Juana de los Reyes y que, por lo mismo,

⁵⁴ AGN, Inquisición, vol. 523 (2a pte.), exp. [3], f. 313v.

⁵⁵ AGN, Inquisición, vol. 539, exp. 26 bis, f. 459v.

⁵⁶ AGN, Inquisición, vol. 527, exp. s/n, fs. 511v-512r.

posiblemente estuviera viviendo estos fenómenos más de cerca que muchas otras mujeres de la ciudad.⁵⁷

Estando así de revueltas las cosas en la ciudad, para el primero de enero de 1692 doscientos demonios que habitaban el cuerpo de Juana de los Reyes afirmaron haber sido enviados por Dios para probar su paciencia, pues ella, resignadamente, le había pedido que le enviase todo lo que fuese servido. Por el contrario, y en franco contraste con aquella declaración, Juana se encontraba en un estado de excitación tal, que lo mismo se quedaba tirada en la cama durante largos minutos, rígida como un cadáver, para enseguida ir a guarecerse entre las mangas del hábito del padre guardián agitando las manos sin cesar, víctima de lo que -aun a través del velo de los documentos- parece haber sido más una comprensible y extrema angustia que una posesión.⁵⁸ Convenientemente, aquel día se manifestó también a través suyo otro demonio, que dijo llamarse «Mozambique» y que había recibido de Dios la tarea de sacar de ella todos los maleficios impuestos por las hechiceras. Pero en lugar de eso, ante la sorpresa y el temor de los implicados en los exorcismos, parió un bebé.

Al enterarse del alumbramiento al día siguiente, Fray Pablo Sarmiento escribió "... Es cierto que me escandalizó el caso, pero trayendo a la memoria los casos que trae y refiere el Malleus Maleficarum, me sosegué".⁵⁹ Claro está, ya previamente Juana había negado con ardor que hubiera cometido acto carnal alguno del cual hubiera concebido y el asistente de Sarmiento, fray Mateo Bonilla, el principal implicado en el sostenimiento de la farsa, había obligado a Mozambique a explicar lo ocurrido:

Yo Mozambique, demonio del infierno, traje el semen de un hombre y por mandado de mis amas lo entré en el vientre de esta criatura, lo cual ha cinco meses no cabales, y los hierros, alfileres y veneno, que le fue entrado por mandado de las hechiceras era para que la criatura muriera en el vientre y luego la madre. Y juro a Dios todo poderoso y a esta santísima cruz que es verdad [...] En ella no ha habido pecado...⁶⁰

⁵⁷ *Ibid.*, f. 552r.

⁵⁸ *Ibid.*, fs. 507v-513r.

⁵⁹ AGN, Inquisición, vol. 539, exp. 26 bis, f. 474r

⁶⁰ AGN, Inquisición, vol. 527, exp. s/n, f. 513r-513v

El mismo alcalde ordinario, escribano público y de cabildo de Querétaro, capitán Diego García de la Paz, quizás no menos convencido por estos argumentos que obligado por su relación familiar con el Provincial de la Orden de San Francisco (era su cuñado) opinaba que era posible que el Demonio cogiera semen de cualquier varón y que, aplicándolo a la “parte generativa” de la muchacha, con el calor y la humedad de aquel lugar se hubiera formado una criatura, con lo cual aquello sería parto natural. Como quiera que fuese, y puesto que la sospechosa de aquella aberración seguía siendo la hechicera Josefa Ramos, inmediatamente la mandó prender con lujo de violencia y le aplicó la tortura de rigor para hacerla confesar.⁶¹ De acuerdo con sus confesiones forzadas, Josefa habría empleado a varios demonios (entre ellos Zefe, Mosca y Cuatzin) para atormentar, embarazar e intentar el asesinato de Juana de los Reyes.⁶² En cuanto a la forma física con que Josefa asociaba al Diablo, a pesar de que en el caso contra su ex amante y la cuñada de éste, en 1686, declaraba que el Demonio se le había presentado sólo auditivamente, el 1º de enero de 1692 terminó por argüir que desde el principio lo había visto con forma de negro,⁶³ descripción típica que ya hemos visto en una infinidad de casos dentro del imaginario novohispano, y que explica los nombres de «Mozambique» y «Mandinga» con el que era conocido en muchos lugares.

Por lo que respecta a Juana, con la explicación tan extravagante que había utilizado para dejar a salvo su reputación lanzaba simultáneamente una bomba de humo para apartar la atención de su persona y convertirla en expectación acerca de las otras endemoniadas:

... otras dos hay que parirán sin haber conocido varón; la una es la Mejía, todo lo cual soy impelido a declarar por mandado de Dios todo poderoso para que no pierdan el crédito estas criaturas...⁶⁴

Llevada su huésped por esta nueva locura, un demonio de Francisca Mexía que se identificó como «Tongo bonito» o «Diablo cojo», dijo también que los

⁶¹ AGN, Inquisición, vol. 523 (2a pte.), exp. [3], f. 335v.

⁶² Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, p. 520.

⁶³ AGN, Inquisición, vol. 523 (2a pte.), exp. [3], f. 335v.

⁶⁴ AGN, Inquisición, vol. 527, exp.s\n, f. 513r-513v

demonios harían parir a las doncellas,⁶⁵ lo cual provocó un nuevo terror de la sociedad queretana y sacó a relucir la latente disipación de algunas jóvenes ajenas al caso, quienes consideraron la amenaza contra las doncellas como un buen pretexto para dejar de serlo,⁶⁶ o por lo menos un excelente tema de conversación que, por supuesto, no agradó a la Inquisición.

Probablemente menos desesperada que Mexía y Juana de los Reyes, Francisca de la Serna, otra maleficiada cuyo crujir de huesos, visajes y extremas agonías tanto aterrorizaron al rector del colegio de la Compañía de Jesús, José Diez, se vió entonces en la necesidad de luchar para no salir perjudicada en su honor por afirmaciones como aquellas, al mismo tiempo que perseveraba en sus propios embustes de santidad. Es ella quien dejará el mejor testimonio sobre el carácter extremo de esa variante del Demonio posterior a Trento en una larga carta donde Lucifer, que supuestamente se encontraba dentro de ella, insistía en exculpar a las posesas de todos los delitos y mentiras de los demonios bajos y viles que las infestaban por orden de las hechiceras y a través de plantas alucinógenas como el peyote, de uso tan extendido entre las hechiceras de la Nueva España como en algún momento lo fue la mandrágora en Europa.

Piadoso como nunca, el parlanchín Lucifer jura por Dios, besa cruces, invoca sobre sí el castigo divino si miente (como si momentáneamente olvidara que ya estaba condenado para toda la eternidad) en una alucinante sucesión de imágenes inéditas que concluyen circularmente en la protesta de que existe un solo y único Dios todo poderoso irritado contra el mundo por todas sus maldades, las cuales habían motivado la permisión de aquellas manifestaciones para comunicar su enojo y exigir una enmienda.⁶⁷ En contraste, Francisca era diferente, una jovencita piadosa que había aceptado sobre sí la voluntad de Dios y llevaba con paciencia las pruebas que él le mandaba para probar su fidelidad. Por lo mismo, inocente de todo lo que a la conducta histórica de sus inquilinos concernía, Francisca de la Serna era al mismo tiempo el vehículo para comunicar el mensaje del Altísimo, cuyo vocero era, paradójicamente, ni más ni menos que el príncipe del mal.

⁶⁵ *Íbid.*, f. 514r.

⁶⁶ AGN, Inquisición, vol. 539, exp. 26 bis, f. 454v.

⁶⁷ AGN, Inquisición, vol. 527, exp.s\ñ, f. 491v.

Entramos en el cuerpo de esta criatura mil demonios. Yo, Lucifer, habito en el corazón; Caín, en la mano derecha; los demás, repartidos por el cuerpo. No entramos por culpa suya, sino que estando ella pidiendo a Dios se hiciese en ella su santísima voluntad y que le diese trabajos si le convenían, nos envió el Altísimo y todo poderoso Dios para que la ejercitásemos, que ella lo lleva con mucha resignación y se le aumenta la corona, a nosotros el tormento, que si no hubiéramos entrado ya se la hubieran llevado mil demonios. Digo así mismo que cuando hablo en la iglesia, en el comulgatorio o el confesionario no lo hago por mi querer, sino por voluntad de Dios que me lo manda para mayor gloria suya y aumento de mis penas.⁶⁸

De acuerdo con esta lógica, los demonios estaban en el cuerpo de aquellas mujeres como testimonio de su piedad, puesto que precisamente debido a ella eran enviados por las hechiceras para tratar de corromperlas forzándolas a hacer un pacto. Además, en segundo lugar, en tanto disposición divina, la posesión no tenía una finalidad negativa contra ellas, sino que actuaba para beneficio suyo como ejercicio de paciencia y obediencia ante los designios del Señor para continuar probando su virtud. Como conclusión necesaria de lo anterior, sin la presencia de los demonios, la fe de aquellas mujeres no hubiera sido fortalecida y entonces habrían sido presa fácil de los mismos.

A lo largo del discurso redactado por su amanuense, el solícito padre Diez, si en algo insistía Lucifer era en exigir que se protegiera la honra de Francisca de la Serna, tan traída y llevada por la maledicencia pública con el asunto de los posibles embarazos de las endemoniadas.

Y digo que aquel Niño es su esposo, que ella es doncella, que si la he levantado testimonios, ha sido para mayor corona de la criatura, y para mayor tormento mío, por la resignación con que lo lleva. [...]

Mira (me decía) que vuelvas por su honra. Predícalo, persuádelo, es voluntad de Dios, mira que la tienen deshonrada, dicen mucho de ella. Yo me pondré en público y diré que esto es verdad aunque me llamen el demonio predicador. Llévenme al Santo Tribunal.⁶⁹

Como puede advertirse en esta última declaración, y a pesar de una posible intención de invertir con ella el orden temporal de los acontecimientos, no

⁶⁸ *Íbid.*, f. 490r-490v.

⁶⁹ *Íbid.*, fs. 490v-491r.

sería descabellado suponer que el epíteto de “demonio predicador” que “Lucifer” asume como una posible respuesta del público ante su defensa de Francisca, fuera en realidad un reflejo de lo que ya la gente decía en esos momentos sobre las declaraciones de las falsas endemoniadas, lo cual señalaría de paso la extrañeza y burla con que un segmento de la opinión pública recibía los discursos de esta índole puestos en labios demoníacos. No era para menos, pues no conformes con convertir a los demonios en aduladores correos de Dios y defensores de la virtud de los implicados en la reforma espiritual emprendida en Querétaro, quienes alentaban la creencia en las posesiones aun les hacían rezar y prodigar alabanzas a Dios y la Virgen.⁷⁰ Algo nunca visto en el Diablo y que no dejaba de tener visos de grotesca farsa. Farsa que se hizo todavía más bochornosa cuando el padre Diez le pidió a Lucifer una señal preternatural para que pudiesen darle crédito a sus palabras, y éste, simple e infantilmente, se negó alegando que no tenía licencia para ello, pero que –con todo gusto- cuando Dios se lo permitiera, lo haría.⁷¹ Lo cual estimuló todavía más las chanzas de la gente.

Dejando a un lado al Demonio, lo que vemos en todas estas patéticas historias es una falta de fe de las mujeres involucradas para actuar como exigía el Concilio de Trento al prepararse para la justificación. Para encontrar el perdón de los pecados, se decía en el Concilio, es necesario, antes que nada, reconocerse pecador, y luego pasar del temor de la justicia divina que nos entristece, a la esperanza en su misericordia arrepintiéndose y moviéndose en contra de nuestros pecados “con cierto odio y detestación” para, finalmente proponerse “empezar una vida nueva” observando los mandamientos de Dios.⁷² El gran drama que precisamente sufrían estas mujeres era que, en medio de su propia simplicidad y las tremendas presiones sociales a que se encontraban sometidas, lo que justamente no se atrevían a hacer era *moverse contra sus pecados*, empujadas por su desesperada necesidad de prestigio como beatas y la vergüenza de descubrir sus fraudes y todo lo que había detrás de ellos. Como siempre, tratándose de tropiezos morales, era más fácil continuar la caída que dar marcha atrás para empezar esa *nueva vida* que les prometía el arrepentimiento. En su

⁷⁰ *Ibid.*, f. 492v.

⁷¹ *Ibid.*, f. 492r.

⁷² *Concilio de Trento*, sesión VI, cap. VI, p. 23, http://www.kyrios-soft.com/canal_catolico/document.htm.

desbocada marcha cuesta abajo prefirieron tapar una mentira con otra cada vez mayor antes que declarar la simple y transparente, pero dolorosa, verdad.

Al final, con todo y las imaginativas y cada vez más enrevesadas explicaciones de Mozambique y el resto de demonios, el fraude no pudo sostenerse. Después de hacerse esperar durante largos días en lo que su enorme maquinaria lograba ponerse en movimiento, la Inquisición por fin hizo acto de presencia en Querétaro el 18 de enero de 1692 para poner freno a los desaguisados. De manera discreta, pero tajante, prohibió a todos los personajes de importancia involucrados en esta discusión que a partir de ese momento exorcizaran o permitieran exorcizar a nadie más en la ciudad, e impuso silencio total con respecto a las opiniones acerca de si alguien estaba o no endemoniado.⁷³ La historia pública de este fenómeno había terminado, pero los procesos particulares no hacían sino comenzar.

4.2.2 Normalidad y anormalidad en el Demonio de Querétaro

Como era de esperarse, las mujeres endemoniadas de Querétaro fueron condenadas a penas diversas por la Inquisición. La pregunta es si lo fueron por la manera de concebir a sus demonios, por las declaraciones de éstos, o por las conclusiones a que todo ello conducía. Y aquí, como en casi todo fenómeno histórico, es la suma de las partes lo que explica el todo.

Por un lado, los endemoniamientos eran un intento de llamar la atención sobre la supuesta virtud heroica de las mujeres elegidas por Dios para transmitir su mensaje al margen de la Institución de la Iglesia, las cuales circulaban por toda la ciudad en sus hábitos de terciarias en un solapado intento de proclamar su santidad en una época en la que la Contrarreforma se concentraba precisamente en la erradicación de las expresiones individuales de piedad y las relaciones con el mundo divino que no observaran los caminos institucionales.⁷⁴ Por el otro, el problema era también el escándalo que esto suscitaba, el temor que ponía en los

⁷³ AGN, Inquisición, vol. 527, exp. s/n, f. 526r.

⁷⁴ Ellen Gunnarsdottir, “Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1774)”, p. 218, http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/54645929619692994797724/p0000005.htm?marca=Ellen%20Gunnarsdottir#I_18_.

pechos de la gente, y los puyazos cruzados entre franciscanos y el resto de religiosos de la localidad, así como entre sus respectivos seguidores.

Con todo, pese al sinnúmero de engaños y pleitos políticos encubiertos bajo el cascarón de los endemoniamientos, lo que vemos en las descripciones de la época es, al final de cuentas, un cuadro de posesión clásica que nada aporta de nuevo a este tipo de fenómenos. Lo verdaderamente novedoso en Juana de los Reyes y el resto de las posesas era la caracterización de sus demonios, los cuales, especialmente hacia el final del drama, se empeñaban en declarar que no eran sino siervos de Dios enviados con la consigna de probar la fe de aquellas mujeres. Una caterva de indeseables pero educados huéspedes que gastaban su tiempo en rezar y proferir discursos piadosos.

Por lo mismo, a Fernando Cervantes le parece que el Diablo de las endemoniadas de Querétaro no era el tradicional dentro del catolicismo y que, de hecho, incluso lo contradecía debido al carácter de mensajero que se le imputaba en las declaraciones,⁷⁵ de lo cual colige una cierta heterodoxia conceptual al respecto por parte de aquellos que difundieron dicha imagen en la ciudad, a saber, los franciscanos tanto de la parroquia como del Colegio de Propaganda Fide. Lo primero que debemos notar para no caer en este apresuramiento es precisamente que no se trata de un evento aislado en el mundo, sino que había ya aparecido de manera similar en Agen, Loudun, Auxone y otros sitios. Si entre Querétaro y Agen no hay casi diferencia alguna con esos demonios que se identificaron como enviados de Dios para la salvación de las almas y la difusión de las verdades de la Iglesia,⁷⁶ la única diferencia sensible entre Querétaro y Loudun es que en la Nueva España los demonios fueron menos agresivos y libertinos (consecuencia quizás de la auto represión de estas mujeres) y parecían incluso complacidos ante la expectativa de rendir sus declaraciones en el Tribunal, mientras que en Loudun los obligaban a hacerlo sólo bajo la violenta autoridad del exorcista.⁷⁷

Enterados de esto no podemos dejar de notar que no en todas las ocasiones en que encontramos rastros del Demonio predicador en el siglo XVII quienes lo concibieron de esta manera fueron franciscanos (en Agen, por ejemplo,

⁷⁵ Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, p. 194.

⁷⁶ Robert Muchembled, *Historia del Diablo*, pp. 173-174.

⁷⁷ Sarah Ferber, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, p. 19.

el religioso encargado de los exorcismos del Demonio o los demonios predicadores era un sacerdote secular,⁷⁸ en Loudun fueron jesuitas, carmelitas y clérigos seculares, y en el célebre caso de Nicole Obry -1565- primero actuó un exorcista secular y luego uno dominico⁷⁹). En Querétaro mismo, aunque inspiradas por franciscanos, las *Locuciones del demonio en una criatura* fueron redactadas por un jesuita que creía lo que estaba escuchando y, por lo tanto, era capaz de compartir aquellas ideas. Por consiguiente, la razón de las semejanzas entre los casos debe buscarse en otro lado, y nosotros creemos que ese otro lugar donde hay que buscarlas es el abuso al que se estaba sometiendo a la religiosidad culta del momento, matizada a raíz de los asuntos discutidos en el Concilio de Trento.

A decir verdad, las constantes y humildes invocaciones a Dios emitidas por el Diablo a través de las endemoniadas nunca estuvieron fuera de lugar, pues - como previamente hemos señalado-, para evitar las acusaciones de dualismo que se hacían en contra del catolicismo desde el bando protestante, a partir de mediados del siglo XVI se juzgó necesario recalcar en la mente de los fieles la total sumisión del Demonio al plan de salvación como mera, aunque libre, herramienta del Señor. Este exceso patético y sentimental no sobresaltaba a nadie porque no estaba fuera del tono general de la religiosidad de la época, y si bien no necesariamente convencía por igual a todos, todos participaban de él en mayor o menor grado independientemente del nivel social y el lugar geográfico en que se encontrarán.⁸⁰ A pesar de la razón que asiste a Fernando Cervantes cuando encuentra cierta heterodoxia en la forma en la que los padres apostólicos del Colegio de Propaganda Fide de Querétaro concebían al Demonio, esto ocurre únicamente si lo vemos con respecto a la manera predominante de considerarlo en el siglo precedente, pues el nuevo modo de hacerlo ya formaba parte de las modificaciones aceptables de la espiritualidad de la época para explicar y sostener los dogmas centrales del catolicismo con respecto al mal. El problema con los franciscanos de Querétaro que avalaron el engaño de las endemoniadas no era su

⁷⁸ Robert Muchembled, *Historia del Diablo*, pp. 173-174.

⁷⁹ Sarah Ferber, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, p. 25.

⁸⁰ Esto último podremos constatarlo al cruzar los casos de estas endemoniadas con las apariciones de duendes rezaderos que veremos en el siguiente apartado en sitios tan alejados entre sí y de Querétaro como eran la provincia de Suchitepéquez (en el sur de la actual Guatemala) y las inmediaciones de Taximaroa (hoy Ciudad Hidalgo, Michoacán).

heterodoxia con respecto a la caracterización del Diablo como servidor de Dios, sino tanto el hecho mismo de aceptar crédulamente la realidad de las posesiones, como las afirmaciones temerarias y malsonantes que hacían a través de sus supuestos demonios para asustar e influir así sobre la gente en busca del prestigio y el liderazgo que los colocara en la cima de su comunidad.

Dichas afirmaciones eran que:

- 1.-ni aún la Virgen María era poderosa para ahuyentar a los demonios,
- 2.-que ya se acababa el mundo y el día del juicio estaba cerca,
- 3.-que el Demonio se había de entrar en todas las doncellas,
- 4.-que los demonios no salían de las endemoniadas por culpa de la incredulidad de la gente acerca de las posesiones,
- 5.-que los demonios entrarían en quienes no creyeran que estas mujeres estaban poseídas,
- 5.-que había siete religiosas poseídas del Demonio en el convento de Querétaro (lo cual no parece haber sido verdad).⁸¹

El alegato de los franciscanos era simple: para alcanzar la salvación en un momento tan cercano al fin de los tiempos era necesario deshacerse de los demonios (de los que hasta ese momento no se salvaban ni siquiera las monjas), pero para eso era necesario aceptar indiscutiblemente las afirmaciones de los minoritas, pues sólo una vez que toda la sociedad queretana lo hiciera, la fe estaría lo suficientemente concentrada para que los exorcismos funcionaran.

Continuando con su argumento, Cervantes señala como indicador de la supuesta heterodoxia franciscana las declaraciones en donde el Demonio y sus secuaces aseguraban haber sido enviados por Dios para ocupar aquellos cuerpos, pues si bien era cierto que las posesiones podían entenderse en el contexto de una permisión divina en vista de un bien mayor (y en ese sentido es como hay que entender el “envío”), a lo largo de su lectura de las declaraciones franciscanas le parece advertir una especie de descargo y defensa de las acciones diabólicas, vistas como resultado de tal permisión, cuando normalmente dentro del

⁸¹ Carta de fray Manuel de Jesús María (OCD) a los inquisidores de la ciudad de México, 13 de noviembre de 1691 (AGN, Inquisición, vol. 527, exp. s/n, f. 479v).

cristianismo éstas siempre eran intrínsecamente malas y, por ende, jamás el efecto de la divina voluntad.⁸²

Ahora bien, si por *acciones diabólicas* Cervantes se refiere a actos moralmente reprobables, por supuesto que éstas no podían ser producto de la voluntad de Dios, pues suponer algo así ya nos lleva a los linderos del *siervo albedrío* y la predestinación (en donde el hombre no puede ni cooperar con, ni negarse a, las disposiciones divinas),⁸³ y no a una visión católica del fenómeno. Sin embargo, una cosa es que Dios permita y, de hecho, favorezca la posesión como una prueba –pues permitir ya es en cierto sentido favorecer que algo ocurra–, y otra que sea él quien decida, aun preconociéndola, la manera en la que la prueba será realizada una vez que inicia. Por consiguiente, cualquier acción inmoral, dolosa o dañina en contra del poseso, o de terceros a través de éste, es una decisión libre del verdugo, no del juez instructor que ha puesto al criminal en sus manos para su rehabilitación. Un determinado porcentaje de la responsabilidad de lo que ocurre con la posesión es de Dios, pero esa es la parte que obra en busca de un bien, no la de la realización de un mal.

A despecho de la teoría de Cervantes, a pesar de reconocer los beneficios acarreados en sus pupilas gracias a la presencia demoníaca, los Padres Apostólicos y el resto de los franciscanos jamás sostuvieron que los actos de los demonios en ellas no fueran malignos. Tan lo eran, que consideraron necesario expulsarlos por medio de exorcismos (si éstos no funcionaron ese es ya otro asunto), puesto que la prueba a la que se encontraban sometidas sus terciarias con la presencia del Enemigo era de paciencia hasta la consecución de un fin –probar su fortaleza y su fidelidad a Dios–, y no la necesaria aceptación de un estado permanente. Que los demonios estuvieran en aquellas mujeres para su salvación y beneficio de la comunidad para convertir a las almas y proclamar las verdades de la Iglesia no era algo que hicieran *motu proprio*, sino obligados en primer lugar por el poder de Dios, que así lo tenía determinado en su divino plan, luego por las hechiceras que los habían enviado para lastimar a las posesas, y, finalmente, por el imperio ejercido sobre ellos por los exorcistas que los obligaban a declarar los motivos de su presencia.

⁸² Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, p. 195.

⁸³ *Concilio de Trento*, Cánones sobre la justificación, Can. IV, p. 29.

Es verdad que todo esto suena contradictorio y forzado hasta cierto punto, pero tampoco podemos olvidar que se trata de las declaraciones de un grupo de jovencitas que pasaban de una explicación a otra sin cesar, atrapadas por sus propias inconsistencias causadas por los giros que le habían dado a sus historias dependiendo de lo que quisieran demostrar u ocultar con ellas en momentos específicos. Así queda de manifiesto, por ejemplo, en la declaración de Francisca de la Serna cuando al mismo tiempo que habla de encontrarse sometida a un maleficio causado por las hechiceras del pueblo, con el cual no había consentido, no duda en sostener que su estado es causado por el envío que hizo Dios de unos demonios para que la ejercitasen a ruego suyo. Ella y sus exorcistas trataban de conciliar estas dos versiones lo mejor que podían dentro de una interpretación que encajara dentro de la tradición católica más aceptada, pero, como puede advertirse, el asunto era demasiado grande para sus talentos. La heterodoxia de su Demonio, más que una postura doctrinal franciscana, era el resultado de la incapacidad de los implicados para renunciar a sus necesidades individuales y de grupo para favorecer una versión más coherente del mismo, lo cual lo obligaba a mostrar simultáneamente tantas y tan contrapuestas caras.

Y no obstante, esta variedad no agotaba todavía el arsenal de posibles manifestaciones del Demonio en la Nueva España. Entre las visiones antropomorfas faltaban al menos dos: el duende y el viejo.

4.3 Duendes

En la primera mitad del siglo XVI, el médico y químico suizo Paracelso (Theophrastus Bombastus von Hohenheim, c. 1493-1541) declaraba que, paralelamente a los humanos existían en el mundo seres “elementales” que eran intrínsecamente distintos tanto de los seres espirituales porque comían, bebían y morían, como de los hombres porque eran invisibles, volaban y no necesitaban un alma para vivir.⁸⁴ Los célebres “elementales”, por supuesto, no eran otra cosa, o poco menos, que la expresión hermética de todos aquellos entes que desde la más remota antigüedad han acompañado dentro de todas las tradiciones

⁸⁴ Theophrastus Bombastus von Hohenheim, *Philosophia Occulta*, citado por Carlos Canales y Jesús Callejo, *Duendes*, p. 17.

religiosas a los seres humanos en su ocupación del mundo, y con el cual han sido vinculados por lazos de lo más variado.

Por razones prácticas, y pese a la posibilidad de realizar una extensa clasificación y nomenclatura de estos seres de acuerdo al tipo de actividades que realizan dentro del folclore y las características físicas con las cuales se creía solían manifestarse, nosotros hemos preferido utilizar aquí el término de *duende* para referirnos a ellos porque es la manera en la que suele denominárseles en los archivos de la Inquisición novohispana y la literatura de la época en este virreinato considerándolos otra de las maneras en las que el Diablo podía manifestarse a los seres humanos. Por el contrario, en esta investigación hemos dejado fuera otras criaturas del imaginario religioso de la época como las *estantiguas* y los *nahuales*, puesto que en estricto sentido éstas no eran consideradas hierofanías del Demonio, sino únicamente ilusiones que engañaban los sentidos, o bien, para quien aceptaba la existencia real de los segundos, el resultado de su poder en la transformación física de sus servidores, pero no manifestaciones demoníacas directas.⁸⁵

4.3.1 Demonización del duende

Antes de avanzar más en este apartado, y sólo para facilitar su óptima comprensión, es necesario mencionar que el nombre de "hada" –pues de ellas hablaremos en adelante- proviene del latín *Fatae* que eran para los romanos las tres moiras de la mitología griega (Cloto, Laquesis y Atropos) que controlaban el destino de los hombres hilando, midiendo y cortando sus vidas.⁸⁶ Como parte de su religión, al mismo tiempo que sus grandes dioses uranios y ctónicos (celestes y subterráneos respectivamente), estas *fatae* se asentaron en todos los lugares donde dominó el Imperio Romano asociándose a los seres espirituales locales, de ahí que su nombre evolucionara de diferentes maneras en función de los lenguajes de los diversos pueblos. De esta manera, el término latino *fata* dio en

⁸⁵ Contra la realidad de la transformación física del nahual estaba, por ejemplo, Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, cap. VI, p. 55 y cap. VII, p. 57; a favor de ella, Jacinto de la Serna, *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, cap. III, 4, § 80-85 y cap. XII, 4, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01593963546705955212257/index.htm> .

⁸⁶ Katharine Briggs, *Diccionario de las hadas*, p. 164.

español *hada*; en inglés, *fairy*; en alemán, *fee*, y en francés, *fee*. Debido a estas adaptaciones del nombre original se denomina *mundo feérico* al universo de las hadas en general, del cual los duendes son sólo una pequeña fracción, y *fenómenos feéricos* a todos aquellos en los que participan.

En lo que respecta a la naturaleza exacta de los espíritus que fueron bautizados en el norte de Europa con el nombre de hadas, existe una discusión ya añeja acerca de si se trata de espíritus de los muertos familiares o espíritus de las florestas, la cual se basa en evidencias y especulaciones de lo más heterogéneas.



Fig. 42 Ilustración para la *Historia de las gentes septentrionales* (1555) de Olaus Magnus. Con el dominio romano en las tierras del norte de Europa, las antiguas deidades locales fueron asimiladas a los sátiros, faunos, silvanos, y fatuae (las fatas, que luego se convirtieron en las hadas), etc. de acuerdo con las afinidades que había entre ellos como deidades de las florestas.

Por un lado, es bien sabido que a la llegada del cristianismo Europa se encontraba llena de pequeñas deidades comarcales moradoras de los bosques, las aguas, las colinas y las landas (Fig. 42). Al respecto, en su *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, Marciano Capella menciona cómo todavía para el siglo V:

Los lugares inaccesibles a los hombres están poblados por una multitud de criaturas antiquísimas que habitan las selvas, los bosques, los santuarios silvestres, los lagos, las fuentes y los ríos. Los llaman panes, faunas, fontes, sátiros, silvanos, ninfas, fatui o fatuae, o incluso fanae.⁸⁷

⁸⁷ Marciano Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, citado por Claude Lecouteux, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, p. 35.

Por supuesto, aunque Capella utiliza los nombres latinos de estos seres para caracterizarlos comprensiblemente ante lectores romanos y romanizados, en realidad se trataba de los dioses autóctonos que compartían más o menos las mismas características de los dioses forestales del imperio. Y debido precisamente a su carácter local, que dio como resultado una acendrada devoción cotidiana, y a la muy escasa presencia efectiva de sacerdotes cristianos en las comunidades rurales,⁸⁸ cuando los grandes dioses uránicos cayeron bajo el empuje del cristianismo a pesar de la resistencia de muchos campesinos -que los mantuvieron ocultos en el fondo de la Germania en forma de muñequitos de trapo o de harina hasta bien entrado el siglo VIII-⁸⁹ los númenes locales no pudieron ser desalojados tan rápidamente de la veneración popular.⁹⁰ Con el paso del tiempo, sin embargo, muchas de estas antiguas deidades de las florestas pudieron ser convertidas en entidades tutelares domésticas precisamente debido a la protección que como genios comarcales continuaron dando a las casas cuando los seres humanos se establecieron exitosamente en el *locus*, el sitio sagrado protegido por el genio,⁹¹ o en un lugar que por alguna razón resultara atractivo para él.

Por otro lado, se creía que los seres humanos no sólo estaban rodeados de dioses anónimos de las florestas, sino también de los espíritus de los muertos ancestrales concebidos como entidades con sentimientos y necesidades similares a las de los hombres. Debido a ello, aunque éstos normalmente deambulaban en medio de juegos y placeres incesantes en torno al sitio donde habían sido enterrados en el fondo del bosque (ya para la etapa romana), al llegar los rigores del invierno, el frío y el hambre los aproximaba a las casas de sus familiares en busca de abrigo y, ocasionalmente, una que otra ración de leche y crema.

A pesar de las evidentes diferencias que hay entre estas dos teorías, todavía hay un elemento que complica aún más la aceptación de cualquiera de ellas para explicar el fenómeno que nos interesa, pues a pesar de su aparente

⁸⁸ Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*, pp. 138-141; cfr. Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, pp. 193-198.

⁸⁹ *Capitularia regum francorum*, lectura I en Oronzo Giordano, *Religiosidad popular en la alta edad media*, pp. 261-262; Jules Michelet, *Historia del satanismo y la brujería*, p. 43.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁹¹ Claude Lecouteux, *Enanos y elfos en la edad media*, p. 175; cfr. Claude Lecouteux, *Demonios y genios comarcales*, p. 12.

oposición y la exclusión a la que cada una de ellas parece condenar a la otra, dentro de las mitologías autóctonas del norte de Europa ambas conviven sin apenas conflicto entendiendo muchas veces (en una suerte de evemerismo)⁹² a los dioses comarcales (*landvaetir*) como una forma posterior de los espíritus de los muertos antiguos que acuden en invierno a calentarse bajo el techo de sus descendientes vivos,⁹³ o al revés, los dioses de las florestas terminan asimilándose a los muertos, quedando así en posibilidad de transformarse a su vez en dioses tutelares domésticos:

La mayoría de las veces una divinidad de la fertilidad ctónico-vegetal se convierte en una divinidad funeraria [...] Una multitud de genios de la vegetación y del crecimiento, de estructura y de origen ctónicos, son asimilados, hasta hacerse irreconocibles, al grupo amorfo de los muertos.⁹⁴

Como es evidente, esto complica la comprensión de su naturaleza hasta desembocar en la paradoja del huevo y la gallina con respecto a la precedencia.

Por lo mismo, si tratáramos de dilucidar cuál de estas teorías es la más acertada para explicar los fenómenos feéricos parecería que estamos dando por hecho la realidad de al menos una de ellas, cosa que no podemos hacer, e ignoraríamos que en el análisis de las fuentes medievales y renacentistas los casos son tan variados que encajan a veces en una y a veces en otra, de tal manera que no puede haber una explicación única. Es preciso, pues, enfrentar el enigma de manera casuista, sin pretender resolver con un modelo único todas las variantes de los relatos.

No obstante, para la finalidad que aquí nos ocupa, la de explicar la relación que había entre los duendes y el Diablo en los procesos inquisitoriales novohispanos, la primera teoría se apega con mayor precisión a estas historias por cuanto en ellas no existe el reconocimiento de ningún tipo de parentesco del duende con los testigos, y sí una certeza absoluta en la identificación de los espíritus traviesos de los campos y de las casas (genios comarcales y domésticos

⁹² “Evemerismo” se llama a la idea de que los dioses fueran seres humanos deificados tras su muerte (Ángel María Garibay, *Mitología griega*, p. XI).

⁹³ Claude Lecouteux, *Fantasmas y aparecidos en la edad media*, pp. 147 y 193-204.

⁹⁴ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 318. Para información más detallada ver pp. 316-320.

al fin de cuentas) con demonios. Lo cual fue el resultado de todo un proceso iniciado durante la Edad Media.

Si en la Europa pagana nadie ponía en duda la existencia de una multitud de dioscellos que dominaban los ámbitos locales armados de temperamentos oscilantes entre la benevolencia y la más cruda bestialidad, ya para el siglo VI, Martín, obispo de Braga (Portugal), proponía una explicación radicalmente distinta identificándolos a todos por igual con demonios sin importar su carácter:

Son numerosos los que habitan en el mar, en los ríos, los manantiales o las selvas; los hombres ignorantes los honran como dioses y les ofrecen sacrificios. En el mar invocan a Neptuno, en los ríos, a las lamias, en los manantiales, a las ninfas, y en las selvas, a las dianas, que no son otra cosa que demonios y espíritus malignos que abruman a los hombres sin fe que no saben defenderse con la señal de la cruz.⁹⁵

A pesar de la condena de la Iglesia, muchas veces los mismos eclesiásticos llegaron a considerarlos de naturaleza distinta a los demonios y, debido a su carácter protector, los equipararon a los ángeles de la guarda o a espíritus familiares de un tipo distinto a las huestes de Lucifer.

De hecho, alimentándose de tradiciones bíblicas y la necesidad de asimilar los paganismos locales a las creencias del cristianismo, durante la Edad Media en ciertos círculos de la Iglesia se creó también un mito que permitió explicar la presencia de seres de tipo preternatural con características intermedias entre los seres de la luz y los de las sombras. Dicho mito es conocido como de los “ángeles neutrales”, pues llegó a decirse que los duendes, los elfos y demás fauna feérica formaban parte de la legión de ángeles caídos que no tomaron partido durante la rebelión encabezada por Lucifer en contra de Dios, y que si bien por ello no fueron lo suficientemente buenos para obtener la salvación, tampoco fueron lo suficientemente malos para condenarse, por lo que en lugar de ser precipitados al abismo de fuego se les arrojó a vivir junto con los hombres sobre la tierra como

⁹⁵ *De correctione rusticorum* 7, citado por Claude Lecouteux, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, p. 35.

sitio intermedio entre el cielo y el infierno.⁹⁶ Caídos en los desiertos, los bosques, las montañas y las aguas, desde entonces se convirtieron en espíritus que se ocultan en las oquedades de los árboles, en las grietas de las piedras y en las fuentes.



Fig. 43 Robin Good-Fellow, alias Puck, el duendecillo que protagoniza el *Sueño de una noche de verano* de Shakespeare, demonizado en la portada de este folleto de 1639 (1ª ed. De 1628) que ofrecía estar lleno de honesto regocijo como medicina para la melancolía.

En una versión como ésta de la caída, el problema con dichos ángeles no es que fueran malignos, sino que, debido a su poder, los hombres ignorantes los consideraron dioses y diosas y les ofrecieron sacrificios para ganarse si no su favor sí por lo menos su neutralidad y evitar con ello el envío de enfermedades y sequías. Sea cual fuere la interpretación, tanto los demonios infernales como los terrestres resultaban un peligro para la verdadera fe y era necesario suprimir los cultos paganos de todo tipo. Por ende, incluso aquellos duendecillos que como el pequeño Robin Good-Fellow (Robin Buen-Compañero), se dedicaban a auxiliar en la cocina y el establo a cambio de un tazón de leche o crema, terminarían siendo

⁹⁶ “Daoine Sidhe”, en Katharine Briggs, *Diccionario de las hadas*, pp. 91-92; cfr. Carlos Canales y Jesús Callejo, *Duendes*, p. 27. En algunos textos novohispanos del siglo XVI aun se conservan vestigios de esta interpretación; así lo vemos en Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, cap. I, fol. 391v, p. 13.

demonizados y rechazados (Fig. 43).⁹⁷ Con el tiempo sus figuras perderían sus atributos de deidad, para convertirse en diablejos ridículos y de poca monta.

De esta manera, para muchas personas de los siglos XVI y XVII como Antonio de Torquemada, Ambroise Paré, el Jesuita Martín del Río y Robert Burton⁹⁸ los duendes eran la categoría más baja de demonios, y sus trabajos estaban en concordancia con su nivel dentro de la sociedad demoníaca, por lo cual –se decía– se limitaban a discurrir por las casas armando ruidos, gritando, gimiendo, moviendo las cosas de su sitio, apedreando los muros y las ventanas, y echándose sobre los durmientes de tal forma que en lugar de descansar despertaban más cansados, etc.

No obstante esta identificación de los duendes con la categoría más baja de demonios, puesto que es imposible diferenciar entre seres invisibles al ojo humano, nunca era absolutamente seguro que aún detrás del más leve desaguisado no se encontrara la figura del mismísimo Satanás. Constancia de ello es la que nos deja Pedro Sánchez Ciruelo, profesor de las universidades de París y Alcalá, e inquisidor de Zaragoza durante 30 años, al escribir en su *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1539):

... una de las maneras en que el diablo se aparece a los nigrománticos es haciendo estruendos y espantos por las casas, de día y de noche, aunque no lo vean los hombres (...) y hace roídos y estruendos y da golpes en las puertas y ventanas y echa cantos y piedras y quiebra ollas y platos y escudillas y hace otros muchos males por casa. Algunas veces no quiebra cosa alguna, mas revuelve todas las presas [sic por preseas] de casa y no deja cosa en su lugar...⁹⁹

Por lo tanto, no podemos descartar la figura de los duendes como manifestaciones del Diablo, en especial cuando los textos inquisitoriales novohispanos en los que fundamos nuestra investigación no hacen estas distinciones explícita ni tajantemente.

⁹⁷ Robert Burton, *Anatomía de la melancolía*, 1ª pte., secc. II, miembro I, subsecc. II, p. 84-85.

⁹⁸ Antonio de Torquemada, *Jardín de Flores curiosas*, citado en Carlos Canales y Jesús Callejo, *Duendes*, p. 57.; Ambroise Paré, *Monstruos y prodigios*, p. 79; Martín del Río, citado en *Maravillas y misterios*, vol. 4: Fantasmas, pp. 90-91; y Robert Burton, *Anatomía de la melancolía*, 1ª pte., sección II, miembro I, subsección II, pp. 84-85.

⁹⁹ Pedro Sánchez Ciruelo, citado en Carlos Canales y Jesús Callejo, *Duendes*, p. 44.

Que dentro de las élites novohispanas hubiera una identificación del duende con el demonio por antonomasia, con el Diablo, resulta palmario en el contexto de la literatura y el arte en general de la época. Por sólo poner un ejemplo tomado de la historia del arte, al analizar la letra capitular I realizada en el siglo XVI por Luis Lagarto en el folio 26 del IV libro de coro de la Catedral de Puebla,¹⁰⁰ podemos ver la figura de uno de estos seres, aquí con una cauda serpentina, surgiendo junto con un ramo de flores de una cornucopia que forma el cuerpo de la letra. Reconocemos al duende tanto por la carencia de cuernos que explícitamente lo demonicen, como por las orejas puntiagudas (orejas de cabra heredadas de los faunos como espíritus de la naturaleza) y las alas azules y membranosas que lo identifican como un espíritu del aire nocturno, mientras que su naturaleza silvestre y salvaje es evidenciada a través del remate fitomorfo que corona su cabeza en lugar de pelo. A sus espaldas vemos un dragón de color naranja con alas azules y expresión feroz surgiendo de una flor que remata la cornucopia, y detrás de éste puede verse a un pequeño lagarto azul encaramado en el follaje, el cual se enfrenta con un insecto que, de acuerdo con el contexto, parece ser una abeja. Al poner en paralelo tres representaciones del mismo ser, este conjunto iconográfico no podía ser más didáctico (Fig. 44).



Fig. 44 Miniatura con letra capitular I. Muestra a un duende (con orejas puntiagudas de fauno y alas membranosas que aluden a su carácter espiritual y aéreo) en paralelo con un dragón encarnado con alas azules y un pequeño lagarto azul. Todos ellos identificados tradicionalmente con el Diablo. Luis Lagarto, f. 26 del libro IV del coro de la Catedral de Puebla, siglo XVI.

¹⁰⁰ Guillermo Tovar de Teresa, *Un rescate de la fantasía: el arte de los Lagarto*, p. 86; imagen en la p. 105.

Como dragón, el Diablo es conocido hasta la saciedad, y como duende lo estamos conociendo en este apartado; por su parte, la asociación con la lagartija debemos rastrearla hasta el *Levítico*, donde se considera impuros a todos los lagartos (como se dice en Lv 11.29) debido a su costumbre de arrastrarse por el suelo, y por ello se les utiliza para representar el mal.¹⁰¹ La certeza de esta interpretación queda de manifiesto al saber, además, que la abeja contra la que el lagarto se enfrenta o a la cual amenaza en la miniatura es frecuentemente símbolo de la vida pía en comunidad, así como de los santos y del mismo Cristo por la dulzura de miel de sus palabras,¹⁰² con lo cual dicha confrontación es una referencia al combate entre el bien y el mal.

Como Duende, el Demonio tiene una participación discreta, pero valiosa en la documentación inquisitorial de la época que estamos estudiando, puesto que refleja facetas de la mentalidad religiosa de sus participantes que no solemos ver en los tratados de religiosidad virreinal, enfocados, sobre todo, en los avatares de las manifestaciones más ortodoxas del catolicismo.

4.3.2 El Duende en documentos de Inquisición en la Nueva España

De acuerdo con la información inquisitorial, el nueve de agosto de 1650 por la noche, compareció ante el tribunal una mujer llamada Francisca de Castañeda, de 50 años, vecina del Real de Minas de Ostoticpac del nuevo Reino de la Galicia.

En su declaración, esta mujer aseguraba que en una hacienda a cuatro leguas de distancia del Real, en el poblado de los Reyes, el español Agustín de Zúñiga organizaba reuniones de amigos y vecinos desde hacía más o menos unos seis años con la finalidad de sorprenderlos con la novedad de un duende que le contestaba muchas preguntas dando golpes sobre una caja cuando las respuestas eran afirmativas. Este juego, que -con todo y lo comprometedor de la situación- pudo en algún momento pasar desapercibido para las autoridades eclesiásticas, acostumbradas a ese tipo de declaraciones, contaba sin embargo con un elemento que causó la investigación de sus protagonistas pues implicaba

¹⁰¹ Lucía Impelluso, *La naturaleza y sus símbolos*, p. 276.

¹⁰² *Ibid.*, p. 334; cfr. George Ferguson, *Signs and Symbols in Christian Art*, p. 12.

preguntas de contenido teológico acerca de esta vida y de la otra (como la de si las almas de ciertos conocidos estaban en el cielo), lo cual era imperdonable por pretender averiguar sobre asuntos que se consideraban de la exclusiva competencia de Dios. Esta actitud curiosa e interesada en la vida posterior a la muerte, propiciada en buena medida por la pastoral tridentina, había sido desahogada de mala manera no a través de la meditación y la piedad como la Iglesia proponía, sino por medio de un instrumento con todos los visos de trampa diabólica.

En su oportunidad, al ser interrogado por el Tribunal, Pedro de Zúñiga, de unos 22 años de edad, hijo de Agustín de Zúñiga, confesó que hacía unos años su padre le había mencionado que por lo despoblado de los Reyes andaba una cuadrilla de cinco duendes; número que infería porque dejaban cinco rayas de diferente longitud sobre la caja o mesa que golpeaban para comunicarse. Agustín de Zúñiga llamaba “Capitán” al duende con el que hablaba, porque “... juzgaba que siendo su raya la mayor, sería el dueño de ella de mayor autoridad que los demás y que los demás callarían donde su mayor hablaba”.¹⁰³ Por lo demás, afirmaba, ni él ni su padre sabían que fuera delito el hablar con los duendes, y cuando lo habían hecho no creyeron estar infringiendo mandamiento alguno en contra, razón por la cual su padre jamás se había cuidado de que estuviera presente ninguna persona aunque fuese forastera.

Esta respuesta un tanto camorrista del muchacho se entiende en el contexto de la “poquísima capacidad” intelectual que le atribuían los vecinos, pero, como ellos mismos afirmaban, no parecía delatar ningún tipo de malicia.¹⁰⁴

Según las declaraciones al respecto, todas las manifestaciones del duende ocurrían de noche, lo cual nos habla de la dirección que llevarían los pensamientos y preguntas de los inquisidores al desarrollar la investigación.¹⁰⁵ Nada raro si tomamos en cuenta que, según Domingo Cordero, vecino de 72 años, la señal que delataba la llegada de los duendes era que la vela que Agustín de Zúñiga encendía durante las sesiones hacía un gran círculo de luz y la llama se levantaba hasta el techo, y que al ver esto Zúñiga preguntaba en voz alta: “¿... ya

¹⁰³ AGN, Inquisición, vol. 435, exp. 210, f. 392v.

¹⁰⁴ Declaración de Bartolomé Bravo, AGN, Inquisición, vol. 435, exp. 210, f. 394r.

¹⁰⁵ Declaración de Domingo Cordero, AGN, Inquisición, vol. 435, exp. 210, f. 397.

habéis llegado demonios?”.¹⁰⁶ Razón más que suficiente para justificar cualquier interrogatorio del Tribunal, puesto que mostraba a las claras la seguridad que tenía el invocador con respecto a la naturaleza de la hierofanía y aún así la realizaba a propósito.

Que los duendes fueran identificados como demonios es un hecho que aparece en todos los procesos realizados en la época que nos atañe, incluso en aquellos en los que no hay duende declarado, pero existe actividad que tradicionalmente se asocia a ellos. Así ocurre por lo menos en el caso -visto en el capítulo anterior- acerca del apedreamiento de la casa de Juan Gutiérrez ocurrida en 1618, en donde, sin saber su procedencia, una lluvia de piedras le rompió lo mismo loza que macetas, mientras los objetos de la casa se caían de su sitio e iban de un lado a otro, obligándolo a mudarse por el gran miedo que tuvo ante aquella situación. Mudanza inútil, porque a su nueva vivienda también le siguió con acciones similares “el demonio o duende o lo que ello sea”,¹⁰⁷ lo cual es otra de las actitudes típicas de estos seres del imaginario según se les documenta en la época. Era muy común en toda España y Europa en general el relato donde la familia, harta de las travesuras de esta criatura, decide marcharse a otro domicilio, pero cuando ya están en camino o a punto de emprenderlo se dan cuenta de que el duende los acompaña cargando algunos trebejos de la casa.¹⁰⁸

Si algo resulta notorio en esta difundida fábula es el hecho de que, envuelto por un lado en las creencias folclóricas populares, y por el otro inmerso en el discurso de la Iglesia, para quien todos los dioses paganos son demonios, Juan Gutiérrez aparece perplejo, dudoso entre si las manifestaciones son de “demonio o duende” –según él mismo declara- como si entendiera que se trataba de seres distintos y ajenos entre sí; algo que probablemente le ocurría a muchísimas personas acostumbradas a la familiaridad de las historias de hadas y de fantasmas, y lejos de las elaboraciones escolásticas de los teólogos. Aunque es cierto que, al menos en apariencia, los grupos social y económicamente más encumbrados tendrían una preparación religiosa superior y, por ende,

¹⁰⁶ AGN, Inquisición, vol. 435, exp. 210, fs. 390r-402r.

¹⁰⁷ AGN, Inquisición, vol. 317, exp. 18, f. 1r-1v.

¹⁰⁸ Carlos Canales y Jesús Callejo, *Duendes*, pp. 65, 79 y 219. Lo mismo relata Guadalupe Appendini en sus *Leyendas de provincia* bajo el título de “Los pigmeos”, pp. 118-119, una historia que todavía era muy popular en México en pleno siglo XX.

identificarían plenamente a estos dos seres, cabe preguntarnos si la misma ambigüedad de los relatos populares al respecto no estaría también enormemente difundida entre ellos dando por resultado una imprecisión semejante.

Como ser espiritual, era muy común que la concepción que se tenía del duende careciera de forma física. Sin embargo, cuando no era así, se decía que era un ser pequeñito y vestido de verde -el color de la muerte y, por consiguiente, de las hadas entre los celtas-; a veces lampiño y juvenil y a veces anciano y barbado.

Una de las características más notables de los duendes, descrita por la mayoría de sus supuestos testigos y los comentadores de éstos, es, sin duda, el gorro puntiagudo con el que suelen cubrirse. Es verdad que hasta el momento nadie ha podido explicar satisfactoriamente su origen y significado pero existe por lo menos una teoría plausible, según la cual éste se derivaría de las estatuillas de genios con forma de niñitos envueltos en un manto con capuchón (*genii cucullati*) encontradas en todo el ámbito galo, en la cuenca del Danubio, en Germania y en Inglaterra. Jan de Bries relaciona a esta representación con la muerte pues, señala que: “Las ropas que ocultan la casi totalidad de un personaje son uno de los atributos típicos de los seres que pertenecen al mundo inferior”.¹⁰⁹ Es el caso, por ejemplo, de Odín, dios nórdico de los muertos, frecuentemente concebido como un anciano tuerto y encapuchado,¹¹⁰ y también es la forma en la que solía figurarse al famoso Robin Hood (*Robin el encapuchado*), muy celebrado en Inglaterra en los juegos de las calendas de mayo desde el siglo XII hasta el XVII,¹¹¹ y que podría constituir una transformación del duende Robin Good-Fellow (Buen-Compañero), quien –al revés de los relatos feéricos que lo tienen como protagonista¹¹²- de espíritu de los muertos habría terminado convirtiéndose en humano junto con su “banda de alegres forajidos” dentro de las leyendas históricas.¹¹³ Para Margaret Murray, el hecho de que en varios procesos por brujería medievales y renacentistas se hable de reuniones en donde aparece el Diablo Robin “vistiendo una gorra o capucha que cubre su cuello y orejas” nos

¹⁰⁹ J. de Vries, *La Religión de los Celtas*, citado en Claude Lecouteux, *Enanos y Elfos en la Edad Media*, p. 178.

¹¹⁰ *Diccionario de las religiones*, vol. 2 (k-z), p. 180.

¹¹¹ Margaret Murray, *El dios delle streghe*, citada por Massimo Centini, *Las brujas en el mundo*, pp. 127-129.

¹¹² Sobre aventuras de Robin Good-Fellow ver Katharine Briggs, *Diccionario de las hadas*, pp. 289-290.

¹¹³ Thomas Keightley, *Mitología de las hadas*, citado por Édouard Brasey, *Enanos y gnomos*, pp. 166-167.

habla de la continuidad en la devoción hacia las hadas demonizadas en su forma de duendes.¹¹⁴ Aún hoy día dentro de la tradición feérica española se dice -desde Andalucía hasta Euskadi, pasando por Extremadura y Aragón- que los duendes frailecitos suelen llevar hábitos de capuchinos y franciscanos debido a la capucha que ambos hábitos implican.¹¹⁵

En este sentido, Pedro Calderón de la Barca, en *La dama duende*, describe así a un duende visto por el miedoso Cosme: «Era un fraile tamañito y tenía puesto un cucurucho tamaño; que por estas señas creo que era un duende capuchino».¹¹⁶ Lo cual, junto con sus pies “patudos” (de macho cabrío) no le dejaba lugar a dudas sobre su verdadera naturaleza demoníaca.

En la Nueva España tenemos también al menos un par de menciones al respecto, como la acusación hecha el 21 de marzo de 1600 por una india de Tepeaca llamada María -de apenas algo más de 13 años de edad- en contra de la española Juana Muñoz por haberla oído decir hacía poco más de un año que cuando ella era moza la perseguía mucho el Demonio. De hecho, el problema no era que el Demonio la atosigará de noche tirándole piedras a la ventana del aposento donde ella dormía, ni que a todas las partes que iba le encontrara detrás de ella con forma de frailecito, pues esto no habría hecho sino presentarlo como un típico y travieso duende tal y como se los describía en la época. El verdadero problema fue que, en su afán por impresionar a sus oyentes, a esta mujer se le había ocurrido mostrar delante de varias personas una señal a manera de empeine que tenía del lado izquierdo del cuello.¹¹⁷ Gran error de su parte pues, como previamente hemos mencionado, tradicionalmente la marca dejada por la garra del Diablo en cualquier lugar del cuerpo, especialmente en el costado izquierdo, era entendida como efecto de un pacto expreso con él, y era objeto de persecución inquisitorial.¹¹⁸

No contenta, además, con sostener a solas su relación demoníaca, Juana Muñoz invitaba a otras personas a realizar un pacto para obtener la amistad y

¹¹⁴ Margaret Murray, *The Witch-cult in Western Europe A Study in Anthropology*, <http://www.gutenberg.org/files/20411/20411-8.txt>.

¹¹⁵ Carlos Canales y Jesús Callejo, *Duendes*, p. 107.

¹¹⁶ Pedro Calderón de la Barca, *La dama duende*, jornada 2ª, escena XIII.

¹¹⁷ AGN, Inquisición, vol. 254, exp. s/n, f. 242v.

¹¹⁸ Robert Muchembled, *Historia del Diablo*, p. 81; cfr. Vladimir Acosta, *La humanidad prodigiosa: el imaginario antropológico medieval*, p. 86.

beneficio del Demonio, como señala en su declaración el indio Pedro, también natural de Tepeaca, quien la acusaba el mismo 21 de marzo por haber dicho delante suyo y de otra india que quien sirviese al Demonio estaría contento, pues cuando le sirviesen luego vendría un frailecito que se llamaba Anteo y les traería dinero y todo lo que quisiesen.¹¹⁹ Al menos eso era lo que ocurría con ella, pues se decía que “cuando no se cataba le hallaba junto a sí en figura de un frailecito, y que después, cuando se iba, hallaba en el aposento un pañuelo con dineros”.¹²⁰ Naturalmente, con esta serie de circunstancias agravantes, el asunto no podía simplemente dejarse pasar y tuvo que ser investigado.

Sin embargo, especialmente interesante por su truculencia y la información que nos aporta es la denuncia del 23 de enero de 1676 hecha en Santiago de Guatemala por Nicolás de Zúñiga contra un mozo mestizo o español de unos 26 ó 28 años llamado Bernabé (alias Joseph o Manuel), quien simplemente apareció una noche en la casa del cabildo amarrado de pies y manos junto a la barandilla de un corredor. Comprensiblemente estupefacto, el corregidor realizó un interrogatorio que dio por resultado una explicación todavía más sorprendente que se vio enriquecida con sucesivos aportes de testigos.

De acuerdo con Bernabé, todo aquel incidente era resultado de la feroz persecución que sufría por parte de un duende que ya en otras dos ocasiones le había dado un trato similar. Esto, sin embargo, no siempre había sido así. Al contrario, atosigado por la curiosidad de sus oyentes, el joven abundó en los detalles diciendo que durante un tiempo la relación entre ellos había sido tan extremadamente “cordial”, que muchas veces el duende se le acostaba en los brazos, dormía con él y, de hecho, hasta habían tenido comercio carnal en el monte, obteniendo con él el mismo deleite que se tenía con una mujer. A pesar de su exitante inventiva, una historia como ésta pronto motivó el desconcierto y un profundo desagrado de su auditorio cuando el joven aclaró que la figura del duende solía ser la de un “frailecito pequeño de san Francisco”, si bien –insistió-

¹¹⁹ AGN, Inquisición, vol. 254, exp. s/n, f. 244r-244v. Este era, sin duda, un nombre muy apropiado para un demonio, pues en la mitología griega Anteo era un gigante malvado que asesinaba a sus huéspedes (Ángel María Garibay, *Mitología Griega*, p. 40).

¹²⁰ AGN, Inquisición, vol. 254, exp. s/n, fs. 242r-243r.

cuando habían sostenido relaciones sexuales siempre había sido con forma de mujer.¹²¹

Hasta ese momento todo había ido bien, pero cuando Bernabé comenzó a negarse a hacer el “gusto” carnal del duende, que como mujer llamaba “Doña Juana”, la persecución había comenzado a tener un cariz violento, según le contó a la negra Bernarda.¹²²

Posteriormente, el mulato libre Joan de Barahona declaró que en una conversación con el interrogado, éste le comentó que dicho duende no nada más se le aparecía con forma de mujer y frailecillo, sino que incluso se atrevía a presentarse bajo la apariencia de un Cristo crucificado.¹²³

Por último, según la declaración de la mulata esclava María Nicolasa, algunas personas le habían aconsejado a Bernabé que cuando viera aparecer al duende alabara al Santísimo Sacramento para que lo dejara en paz, pero cuando finalmente éste lo hacía, el duende sólo se limitaba a bajar la cabeza “y después le amenazaba de que se lo había de pagar”.

Esto último, junto con el hecho de que por lo menos en una ocasión dicho duende “le había pedido que le diese la sangre de sus brazos” (lo cual puede entenderse como una variante del típico pacto diabólico según veremos más adelante), permite suponer que estas personas consideraban al frailecito una manifestación del Diablo (y no uno de sus secuaces) pues, como sabemos, el pacto se realizaba directamente con Satanás y no con demonios menores a menos que fueran intermediarios suyos, lo cual no es enunciado nunca en el texto de este proceso. Lo anterior, por supuesto, no es ninguna garantía, pues en el ámbito de los grupos subordinados –y no pocas veces en los hegemónicos- la lógica religiosa no era necesariamente una norma.

De acuerdo con la manera en la que los testigos van aportando la información escuchada de labios del mismo Bernabé, todo parece indicar que dicho personaje disfrutaba enormemente la notoriedad que le daba la persecución

¹²¹ AGN, Inquisición, vol. 627, exp. 8, fs. 347r-348v. Aunque en algunos documentos novohispanos existen otras menciones del Diablo manifestándose con figura de fraile, estos ya no tienen una relación directa con el duende, pues más bien se trata de casos en donde el Enemigo intentaba desprestigiar a los frailes cometiendo con fantasmas de esta forma acciones condenadas por el cristianismo para tratar que la gente los rechazara (Juan Bautista Méndez (OP), *Crónica de la Provincia de Santiago de México...*, lib. 2º, cap. 15, pp. 133-134).

¹²² AGN, Inquisición, vol. 627, exp. 8, f. 350r.

¹²³ *Ibid.*, f. 354v.

del duende. No sería extraño pues, que toda la historia fuese un ardid para ser escuchado y tal vez incluso obtener de toda esa atención alguna ganancia o satisfacción que ni siquiera podemos hoy día imaginar. Esto cuadra perfectamente con el hecho de que a lo largo de la narración nunca quede claro cuál es el estamento del joven, los apellidos que tenía, su lugar de origen, ni se explique siquiera la razón de sus alias, todo lo cual nos habla de su desamparo social y una muy posible vida de paria. Esta persecución diabólica y las supuestas relaciones sexuales, tan comunes y a la vez tan escandalosas, que con el duende tenía, le granjeaban un público ávido de detalles ¿pero durante cuánto tiempo y con qué resultados?

Percibido como un artificio del Maligno, y no pocas veces como astucia de los hombres, el duende siempre dio pie, además, a la maledicencia de la gente, que asociaba sus noticias a personas que con este fingimiento ahuyentaban a los paseantes nocturnos para recibir o visitar a sus amantes. Noticias acerca de su uso en estas aventuras amorosas las encontramos en todos lados durante los siglos estudiados, incluyendo la literatura del Siglo de Oro. Así, mientras en *La dama duende* Calderón de la Barca desacredita la creencia en estas criaturas explicándola como una argucia para los devaneos amorosos,¹²⁴ en *Dineros son calidad*, Lope de Vega hace decir a uno de sus personajes: “Será algún duende o será alguna doncella en pena que es lo mismo”.¹²⁵

En la vida cotidiana de la Nueva España el asunto no era muy distinto, si bien los acontecimientos que intentan aclarar estas historias son mucho menos transparentes de lo que a primera vista podría parecer. En un punto intermedio entre la creencia y la desconfianza, la racionalidad de los inquisidores se empeñaba en encontrar un culpable de los fingimientos.

Ocurre así en el proceso documentado a partir del 12 de enero de 1685 en San Pablo Ravinal, de la alcaldía mayor y provincia de la Verapaz, donde se habla de un duende que tiraba piedras de noche y de día en las casas de Felipe de Carcamo.¹²⁶ A pesar de lo aparentemente inexplicables de estos hechos, corría el rumor de que el fenómeno era obra de un sujeto llamado Melchor Larios, quien

¹²⁴ Pedro Calderón de la Barca, *La dama duende*, <http://www.librodot.com>.

¹²⁵ Lope de Vega citado en Carlos Canales y Jesús Callejo, *Duendes*, p. 87.

¹²⁶ AGN, Inquisición, vol. 661, exp. 21, fs. 525v-526r.

con sus apedreamientos pretendía convencer a la gente de que en aquel paraje había un duende para así alejarlos de los caminos y ejecutar sin sobresaltos sus fechorías nocturnas. El motivo era el mismo de las comedias, pues era sabido que se encontraba “mal amistado” con una mujer anónima. Sin embargo, por más escandalosa que fuera la situación, una cosa como esa ya no asustaba a nadie. El verdadero problema era que -pese a lo fantástico que pueda sonar-, según la familia de la implicada, cada tercer día, y sin importar qué tan custodiada estuviera la muchacha, una fuerza invisible la sacaba de su casa a través de un agujero pequeñito que había en el techo de la cocina y luego la encontraban atada al tronco de un árbol en el monte. Por supuesto –concluían- todo esto no podía ser sino por arte diabólico. Con explicaciones como éstas, es evidente que aunque Larios era poco creíble para sus vecinos como duende, como hechicero era un reo ideal para el Santo Oficio. Y efectivamente, en medio de un mar de enrevesadas declaraciones y calumnias en su contra, el acusado murió en las cárceles de la Inquisición hacia noviembre de 1686 mientras esperaba la respuesta a su apelación.¹²⁷

Todo parece indicar que si bien Larios corrió el rumor del Duende con la finalidad de encubrir su relación con la chica, la familia de la joven –a quien más de un testigo había llegado a sorprender en efusivo y, aparentemente, voluntario acto sexual con el acusado- fue la responsable de correr el rumor de los raptos para relacionar a Larios con la hechicería y cobrarse con su muerte la deshonra. En este caso, y no dudamos que en muchos otros menos notoriamente, el Diablo, discurso para el delito, lo fue también para la venganza.

Así como el catolicismo se matiza de un aire triste y truculento, el concepto de duende (y, por lo tanto, del Diablo) no se salva tampoco de tener un aire piadoso cuando se intenta con ello justificar su invocación y conversaciones.

Esto lo podemos ver perfectamente en la investigación realizada el 16 de septiembre de 1620 acerca del duende llamado Diego Ángel, que, según declaración de Antonio Arriaga, se manifestaba en la estancia de Lorenzo Pérez en la provincia de Suchitepéquez. De acuerdo con Arriaga, en alguna ocasión había escuchado decir a Alonso de Ayala que aquel duende no era cosa mala ni

¹²⁷ *Ibid.*, f. 569r.

condenada al infierno porque si lo fuera no tuviera, como tenía, un rosario que "andaba sonando por el aire".¹²⁸ Esto, que intenta sonar como una prueba fehaciente del fenómeno, en realidad parece evidenciar todavía más la falsedad del mismo, forjado no en función de la experiencia personal, sino más bien sobre las tradiciones feéricas al respecto. Esto es así porque dentro del folclor español existe hasta la fecha –y no dudamos que ya existiera entonces- una historia donde el trago roba un rosario y lo suena en el aire para indicar su presencia. Carlos Canales y Jesús Callejo consignan el dato junto con un cantar que dice:

En mi vida nunca oí
que na iglesia andaba el trasgu;
si el trasgu non entra aquí
¿Cómo nos falta el rosariu...?¹²⁹

Precisamente esto último es lo que Alonso de Ayala no tomó en consideración al hacer sus afirmaciones, pues otra posible causa de la afición de ciertos duendes por los rosarios no era su religiosidad, sino –por el contrario- la intención de ponerlos fuera del alcance de las personas para evitar que cumplieran con sus obligaciones religiosas, tal como el alumbrado Joseph Castillo afirmaba que le había ocurrido alguna vez hacia finales del siglo XVII cuando el Diabolo le escondió su rosario para que no rezase.¹³⁰

Una vez más, la historia del Duende Diego Ángel nos muestra la curiosidad que la gente común sentía por la vida de ultratumba y los asuntos religiosos asimilados verticalmente desde los estratos hegemónicos de la sociedad, pues las preguntas que le dirigían los testigos, y que eran respondidas con golpes que sonaban cerca del sitio de la invocación, eran si se habrían de salvar el día del Juicio Final, y cuántas eran las personas de la Trinidad, etc., con lo cual, además, intentaban averiguar si realmente no era el Demonio, puesto que, de serlo, se creía que el mismo temor lo hubiera hecho evitar la última respuesta.

Lo más curioso de este asunto, o lo más grotesco para la sensibilidad cristiana por lo menos, es el hecho de que para escapar de la acusación de haber

¹²⁸ AGN, Inquisición, vol. 333, exp. 8, f. 95v.

¹²⁹ Carlos Canales y Jesús Callejo, *Duendes*, p. 69.

¹³⁰ AGN, Inquisición, vol. 1515, exp. 2, f. 46r (numeración del expediente).

consultado al Demonio, Diego de Ayala, sobrino de Alonso, insistiera ante las autoridades en que el duende era un espíritu bueno que hasta sabía rezar, pues alguna vez lo había acompañado en sus oraciones dando golpes, y cuando llegó a la parte del "amén" había hecho un ruido "como que arrastraba un pie" haciendo una reverencia.¹³¹ Es difícil determinar si lo que Diego de Ayala trataba de decir era que aquel duende era el espectro de un difunto –aunque de ello no hay menciones explícitas a lo largo del proceso- o si tenía alguna concepción distinta a la de la Iglesia Católica con respecto a las categorías de espíritus.

No menos rezandero era hacia 1660 el duende de la casa de Teresa de Valdivieso Salazar quien, según su padre, Francisco de Valdivieso, regidor de la villa de Peñaranda de Bracamontes, jurisdicción de Taximaroa, después de una temporada en que hizo muchas "travesuras y espantos" tirando piedras y tierra o poniendo y quitando la mesa, se había dedicado a rezar el credo con gran devoción y hablaba hasta por los codos sobre asuntos teológicos.¹³²

Si estos relatos suenan a burdo engaño, no por eso son menos informativos para nosotros acerca del carácter rezandero que se suponía al Demonio-duende postridentino en una época donde hasta el Diablo tenía que ser externamente un piadoso cristiano para cubrir y disimular las infracciones de su auditorio. Más por los testigos que por los testimonios, de estos duendes religiosos bien podría decirse aquella frase de Calderón: "Bautizado está este duende pues de Dios se acuerda".¹³³

4.3.2.1 Cajas de duendes y Demonios familiares

Según vimos líneas arriba, como protectores de sitios concretos, los genios comarcales podían encontrarse en árboles, piedras y masas de agua específicas, pero también genéricas. De esta manera, según Édouard Brasey, asociados a la vida subterránea y las minas, durante los primeros siglos de la Edad Media se decía en la Germania que un tipo de genios llamados kobolds vivían en ciertos árboles sagrados y en las raíces de las mandrágoras en general, y que para entrar

¹³¹ AGN, Inquisición, vol. 333, exp. 8, f. 96r.

¹³² AGN, Inquisición, vol. 585, exp. 9, fs. 212bis-222r.

¹³³ Pedro Calderón de la Barca, *La dama duende*, jornada 2ª, escena XIII.

en contacto con ellos era necesario cortar estos árboles y raíces para hacer figurillas que los representaran.

Estas muñecas eran recogidas por los hombres y veneradas como divinidades. Se metían en cajas, llamadas «cajas de kobolds», y en lo sucesivo estos enanos surgidos del subsuelo formaban parte integrante de la casa que los había acogido, protegiendo el hogar y realizando las humildes tareas domésticas. Sólo podían ser desalojados cuando el propietario de la caja aceptaba venderla a alguien, por un precio inferior al que él mismo había pagado.¹³⁴

Sin embargo, esta explicación presenta algunas imprecisiones que es necesario aclarar para comprender mejor el fenómeno.

De acuerdo con Claude Lecouteux, antes de la etapa romana a los germanos les repugnaba representar a sus dioses, y las imágenes de las fuerzas superiores eran más bien un árbol o una estaca, a veces grabados con una cabeza humana. Los ídolos autóctonos se habrían hecho, pues, por imitación en una etapa posterior,¹³⁵ pero eso no explica por qué eran guardados en las casas particulares.

Para algunos autores, es muy posible que una tradición como ésta se remonte a la búsqueda de la paz que los colonos intentaban con los genios comarcales de los sitios en los se iban estableciendo, a los cuales se hacían ofrendas de alimentos en determinados momentos del año para evitar su ira ante la intrusión. En esta primera etapa, uno de los principales puntos de veneración por su constante contacto con el hombre habrían sido los árboles, morada de los espíritus junto con las rocas y las fuentes (animismo),¹³⁶ y no sería sino hasta mucho después que, con la introducción de las costumbres romanas, estos númenes serían venerados dentro de las casas bajo la forma de figuras antropomorfas hechas con pedazos de los mismos árboles para convertirlos en protectores del hogar.¹³⁷ Nuevamente vemos así el paso de genio comarcal al genio doméstico. Por lo tanto, la historia folclórica contada por Brasey debe ser

¹³⁴ Nancy Arrowsmith y George Morse, *A Field Guide to the Little People*, citados por Édouard Brasey, *Enanos y gnomos*, p. 94.

¹³⁵ Claude Lecouteux, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, pp. 54-55.

¹³⁶ Natahaniel Micklem, *La religión*, pp. 17-19. Ver también Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, p. 8.

¹³⁷ Claude Lecouteux, *Enanos y elfos en la Edad Media*, pp. 180-183.

entendida en un orden cronológico distinto, pues primero existe la fuerza numinosa¹³⁸ e innominada dentro de los árboles, y sólo después se le llama kobold (*regente de la casa o la habitación*) cuando algunos pedazos de aquellos árboles –o una materia afín- fueron usados para hacer figurillas de función semejante a los *penates* romanos por influencia de aquellos invasores.

Cierto que la mayor parte de estas piezas fueron destruidas por los sacerdotes cristianos, que las consideraron representaciones del Diablo, pero su recuerdo sobrevivió bajo la forma de consejas populares según las cuales era posible encerrar duendes en los alfileros para obligarlos a cumplir los deseos de sus dueños.

En la Nueva España existe un curioso relato que menciona este tipo de figuritas, bien conocidas en la península desde mucho tiempo antes por su cercanía con la Germania.

El 7 de octubre de 1618, en la ciudad de Antequera, un indio llamado Thomas Rodríguez, casado, de 50 años, declara que un día mientras la negra de Angola María ¿Larga? se quejaba de la maldad de sus amos (el Licenciado don Francisco de Espinoza y doña María de la Caballería), había realizado algunas declaraciones escandalosas acerca de la posibilidad de que aquellos fueran judíos. Con el odio que evidentemente sentía por sus amos, es muy probable que María deseara perjudicarlos y por eso los asociaba dentro de la maledicencia local con los estereotipos más usuales que circulaban acerca de los judíos, tales como que el licenciado azotaba a un Cristo reclamándole que lo curara de una enfermedad,¹³⁹ y que su esposa se sirviera de demonios familiares puesto que – siempre según la negra- aquella poseía una cajita de madera “de una cuarta” donde tenía guardadas “cinco figuritas con sus cuernos que se meneaban peleando unos con otros”.¹⁴⁰ Para María no existían dudas, pues asociaba esta culpable familiaridad con el hecho de que su ama anduviera metida en multitud de

¹³⁸ Relativa a un *numen* (espíritu o dios impersonal) totalmente inaccesible que inspira un *mysterium tremendum* (Rudolf Otto, *Lo santo*, p. 13-28).

¹³⁹ En los exempla el judío es caracterizado como alguien que lastima imágenes religiosas tal y como lo hizo al crucificar a Jesús según el imaginario católico (Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, p. 119). Evidentemente esto tiene mucho que ver con el tipo de acusaciones que se le hacen en los documentos inquisitoriales de este tipo como eternos fustigadores de imágenes.

¹⁴⁰ AGN, Inquisición, caja 168, carpeta 3, [exp. 24], f. 56r.

pleitos judiciales exitosos producidos por la magia de aquellos demonios que la traían yendo y viniendo de la Ciudad de México.

Según dicho informe, ella en persona había visto “por accidente” las figuritas mientras hacía las labores de la casa con otra esclava, pero dada la evidente ojeriza que sentía por sus amos, aquellas insidias no convencieron a la Inquisición para realizar una investigación más profunda. Naturalmente, para disimular sus fines vengativos afirmaba no hablar por odio, pero si hay un leitmotiv que se cuele constantemente por debajo del alegato transmitido a través del indio es que su ama reñía continua y cruelmente a sus esclavas con cualquier motivo. Un verdadero estribillo de abusos e iniquidades que no serían tal vez imaginarios, pero que no dejan tampoco lugar a dudas acerca de los sentimientos de la negra hacia doña María, ni del tipo de estrategias al que la gente estaba dispuesta a recurrir para lograr sus deseos manipulando la credulidad y la fe de los demás.

Una vez más vemos en este relato la demonización de que fue objeto el mundo de las hadas durante la Edad Media. Lo que alguna vez fueron genios comarcales, y luego genios protectores del hogar encerrados en cajas, habían terminado siendo transformados totalmente en demonios familiares con poderes para conceder deseos. Demonios astados muy tradicionales, por cierto; nada que ver con las encaperuzadas figuras de los duendes que la tradición solía encerrar en alfileros para ponerlos al servicio de los seres humanos.

4.4 El Diablo Viejo

Si entre ciertas élites postridentinas el malévolo Diablo del cristianismo adquiere un carácter piadoso como copartícipe del plan de salvación, entre los grupos sometidos se le siguió viendo como alguien susceptible de ser ablandado y que podía resultar incluso bienhechor para aliviar algunas de las necesidades cuya satisfacción tenían limitada debido a su condición de subordinados. El Diablo domesticado podía ser un personaje familiar, humano, mucho menos temible de lo que aseguraba la Iglesia. No obstante, y a pesar del carácter casi gentil y piadoso con el que muchas veces socorría a la gente aliviando sus penalidades dentro de los relatos populares, es verdad que existían muchas formas demoníacas deudoras de la tradición oral, y ciertamente no todas eran tan agradables.

Desde antiguo, según nos recuerda Jacques Le Goff, “las divisiones sociales laicas esenciales, nunca se expresan mejor que en oposiciones corporales: el noble es hermoso y está bien formado, el villano es feo y deforme.”¹⁴¹ Ejemplos hay en todas las culturas de todos los tiempos (basta con recordar las representaciones de judíos y alemanes “arios” de la propaganda nazi), pero dentro del mundo religioso tampoco hay mucha diferencia en lo que respecta al cristianismo, y en el virreinato novohispano ya hemos visto la manera en la que el Diablo era presentado en la figura del más despreciado de todos los estratos sociales, el de los esclavos negros, el cual era a la vez la más horrible de las figuras para la estética europea de aquel momento.

En el tenor de las oposiciones corporales indicadas por Le Goff podríamos mencionar la manera en la que algunas personas de la época veían a los mensajeros de Dios. Para Francisca de los Ángeles, en la Nueva España, el ángel que ella solía ver era como un niño de catorce o quince años con rizos de finísimo oro y un hermoso rostro blanco y sonrosado. De la misma manera su ropa consistía en una túnica deslumbrante “como un espejo puesto al sol” y era portador de unas alas blancas y perfectísimas,¹⁴² mientras que otra mujer, cuyo nombre no consigna la fuente, afirmaba en Lima que la forma en que se le aparecía un ángel, “era en figura de hombre, sin barbas, con el cabello hasta debajo de la oreja, y con una alba blanca”.¹⁴³ Como resulta evidente, estas representaciones seguían los modelos de la pintura religiosa de su tiempo, pues era a través de ella que se concebía en imágenes al mundo espiritual, y no de otro modo se podía imaginar a los ángeles. Así pues, en la lógica de las contraposiciones, si el espíritu bueno era blanco, el malo era negro; si el espíritu bueno era joven, el malo tenía que ser viejo, y si el bueno era imberbe, el malo habría de ser hirsuto e incluso poseedor de una desordenada barba, tal como en múltiples ocasiones se le representó durante la Edad Media en murales italianos como el *Juicio Final* de la catedral de Torcello, *El juicio final* del baptisterio de San

¹⁴¹ Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, p. 41.

¹⁴² Francisca de los Ángeles, carta a fray Sitjar, noviembre de 1693, citada por Ellen Gunnarsdottir, “Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)”, pp. 224-226, http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/54645929619692994797724/p0000005.htm?marca=Ellen%20Gunnarsdottir#I_18_.

¹⁴³ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, cap. V, p. 73, <http://www.librodot.com>.

Giovanni, en Florencia (ambos del s. XIII), el *Infierno-Lucifer* de Taddeo di Bartolo (1396) (Figs. 44-46) y en algunos códices como un apocalipsis miniado depositado actualmente en la Biblioteca Nacional de París, etc.



Figs. 45-47 De izquierda a derecha: *Juicio Final* de la catedral de Torcello (s. XIII), *Juicio Final* del baptisterio de San Giovanni (s. XIII) e *Infierno-Lucifer* de Tadeo di Bartolo (1396).

Y en efecto, fuera del negro, en los procesos inquisitoriales del siglo XVII encontramos recurrentemente la figura de viejo barbado¹⁴⁴ como manifestación demoníaca que, por las circunstancias en las que suele aparecer y la agresividad que proyecta, provoca en los lectores del siglo XXI un impacto y turbación incluso mayores que sus otras representaciones. Aunque actualmente no estamos ya acostumbrados a concebir al Demonio de esta manera, más bien encasillados en la visión de la bestia cornuda del románico, en aquel momento tal caracterización tenía bastante éxito y se encontraba particularmente relacionada con el pacto diabólico perpetrado con pleno conocimiento de causa y comúnmente, aunque no de manera exclusiva, en lugares marginales y periféricos a los establecimientos humanos permanentes. Si desde los primeros años de la conquista espiritual el Diablo era caracterizado como huyendo de los pueblos, pero asentado en sus inmediaciones en espera del momento adecuado para atacar, desde finales del siglo XVI se encontraba ya en los sitios más remotos, especialmente en las

¹⁴⁴ La idea de llamar al Demonio como “El viejo” (*se alda* en inglés antiguo) aparece ya por lo menos desde el poema *Cristo y Satán* en el *Libro de Exeter*, del siglo X, según Jeffrey Burton Russell, *Lucifer*, p. 152.

montañas y las grutas, gradualmente expulsado de la vecindad humana en su camino hacia el norte. Es muy común encontrar en los procesos inquisitoriales menciones a lejanas cuevas, serranías y descampados en general donde el Demonio recibía a quienes lo buscaban.

En el proceso del mulato Tomás, ya mencionado brevemente en nuestro capítulo anterior, vemos cómo este hombre solicita ayuda al también mulato Sebastián de Sosa –carpintero que ya tenía fama de haber firmado un pacto- para que lo pusiera en contacto con el Demonio con la finalidad de hacer un convenio que le permitiera convertirse en el mejor cargador de Guatemala. Siguiendo las instrucciones de Sebastián, Tomás se sumerge en las aguas de la Laguna del Buen Suceso, y así llega a una plazoleta con hierbas de muchos colores donde encuentra a “un hombre sentado en una silla de seda, de rostro negro y barbas grandes”, quien lo invita a hacer una escritura a cambio de cumplir su deseo.¹⁴⁵

Como puede verse, nada en el texto indica que este impactante personaje fuera un anciano, pero ciertamente nada lo impide tampoco. En todo caso, evidentemente se trata de un punto de concurrencia (que no necesariamente de transición) entre la tradición del Diablo negro y el Diablo viejo barbado, puesto que al menos entre la documentación consultada jamás aparece otro negro barbado, ni hay un viejo que explícitamente no lo sea.

Probablemente el más conocido de estos Diablos viejos es el que habitaba en una cueva de Guadiana, en la provincia de Nueva Vizcaya, a donde, al menos en las narraciones, muchos hombres iban a buscarlo para que les otorgara dones varoniles como el valor, la fuerza y el del talento como vaqueros.

Entre estos hombres podemos contar al mestizo Miguel de Cepeda, natural de Guadalajara, según declaración de un vecino del valle de Banderas llamado García Dávalos. De acuerdo con esta declaración del 21 de marzo de 1622, el mismo Miguel de Cepeda le había contado cómo siendo muchacho y encontrándose en las estancias de las chichimecas por tierra de Guadiana, en la Nueva Vizcaya, había trabado relación con un indio -cuyo nombre no declaró- que lo había invitado a una cueva donde, si tenía el ánimo suficiente para entrar, verían a un viejo y una vieja que le “darían con que poderse valer y hacer

¹⁴⁵ AGN, Inquisición, vol. 729, exp. 11, fs. 391r-392v. Aunque el documento está fechado en 1705, se refiere a “acontecimientos” de 10-12 años antes.

cualquier bellaquería sin que le ofendiera nadie y que podía subir en cualquiera potro o potranca o mula cerreros sin que lo derribaran”.¹⁴⁶ Típicos deseos de vaquero que se complementaban con la ayuda de un par de demonios familiares atados a ellos por la posesión de un libro.

... y saliendo de la dicha cueva vieron un viejo y una vieja pequeños, y no se acuerda este testigo qué dijo si eran indios o españoles, y que le dijeron al dicho Miguel de Cepeda los dichos viejo y vieja: “¿Qué quieres?” Y que el dicho Miguel de Cepeda les dijo que le diesen quien anduviese con él y le sirviera. Y que les dieron los dichos viejos un librito a cada uno de los dichos Miguel de Cepeda y el indio. Y le servían desde entonces dos muchachos que eran los diablos...¹⁴⁷

Con esta ayuda -a la que recurría recitando unas palabras-, él solo podía manejar 200 potros, pero a cambio de ello, por supuesto, aparecen en el relato las consabidas órdenes de que no se confesara y que bajara la mirada al suelo durante la misa para no ver el Santísimo Sacramento.¹⁴⁸

El talento imprescindible para ser buen vaquero fue también el cebo que mordió alrededor de 1645 en su contacto con el Diablo el joven esclavo Roque Flores, de alrededor de veinte años. En 1650, este mozo, propiedad de Alonso Sánchez, relató cómo hacía más o menos 5 años, al tratar de recoger una mañana una manada de yeguas en la estancia de Jalpa había topado a un viejo español al que no reconoció. Según Roque, dicho viejo iba montado en una mula prieta, y cuando se encontraron, aquel le dijo que le daría cierta hierba para que fuera buen vaquero y pudiera hacer todo lo que quisiera, pero a cambio de ella Roque tenía que firmarle al Demonio un documento en el que prometiera entregarle su alma cuando muriese.

Y que queriéndole llevar el dicho viejo a una cueva, lo resistió este declarante diciéndole al dicho viejo que cómo podía dar al Demonio su alma si no era suya; conque no prosiguió entonces en llevarle a la dicha cueva, pero lo llevó a un cerrito, y en él cogió el dicho viejo un palito de una hierba llamada el puiumat [¿peyote?] y se lo dio diciéndole que se lo llevara y vería lo bien que le iba con él sin

¹⁴⁶ AGN, Inquisición, vol. 343, exp. 9, f. 37v.

¹⁴⁷ AGN, Inquisición, vol. 343, exp. 9, fs. 37v-38r.

¹⁴⁸ *Ibid.*, fs. 39r-40r.

pasarle otra cosa. Luego se le desapareció allí el viejo, sin más verle. Que puso en los bártulos de la silla la dicha hierba, e invocando al demonio en su ayuda -le parecerían tres veces- experimentó el que en rodeos de toros le ayudó en cogerlos con facilidad. Y que después de esto encontró al dicho viejo en el lugar que la primera vez y le reconvino con que ya le había ayudado, que hiciese lo que le pedía. Y diciéndole qué quería, le pidió el viejo la hierba que le había dado, y este declarante, enojado, la sacó de donde la tenía y se la tiró, y el dicho Viejo tornó a desaparecer de repente. Entonces tuvo este declarante, por ver, miedo y se le espelucaron los cabellos.¹⁴⁹

Asustado por la desaparición repentina del viejo, Roque comentó el suceso a un indio llamado Antonio y éste le recomendó silencio “pues aquel era el que le había de favorecer y lo haría aventajar a los demás mulatos como él aventajaba a los demás indios” insinuando con ello que también él conocía al viejo y había hecho el pacto solicitado por éste. Lo cual, por cierto, no debió servirle de gran cosa como él alardeaba, pues unos días después lo mató un toro tirándolo de la silla en que iba montado y le "sacó los bofes".

Como elemento imprescindible de este tipo de confesiones, y a pesar de encontrarse voluntariamente con el viejo por tercera vez, Roque aseguraba que nunca había comprometido su alma como aquel pedía, ni renegó de Dios, ni de la virgen, aunque a cambio de los favores recibidos cayó en la contradicción de darle un poco de sangre del brazo izquierdo, por lo cual pedía misericordia en su declaración.

Por otro lado, aunque a veces se le viera barbado, el Diablo viejo de la Nueva España, estaba muy lejos de la decrepitud, pues, como solía hacer con las brujas en los aquelarres, tenía la costumbre de fornicar con las mujeres que lo invocaban. Es el caso de la infortunada mestiza Juana de Güemez.

Según la declaración realizada en 1689 por el clérigo presbítero del arzobispado, Domingo Pérez, Juana era una pobre mujer que se había recluido voluntariamente en la casa y refugio de mujeres pobres de San Miguel de Belén de la ciudad de México para escapar de la mala vida que llevaba con su marido. Sin embargo, un tiempo después, cuando se enteró que su esposo se había embarcado como soldado para Filipinas y ya no tenía nada que temer de él, esta

¹⁴⁹ AGN, Inquisición, vol. 436, exp. s/n, f. 76v.

mujer quiso salir de la casa de recogidas, pero no se lo permitieron porque la regla decía que las internas sólo podían salir de la institución si era para hacer vida maridable con su pareja. Desesperada por volver a la libertad de la calle, y aparentemente sin posibilidades de huir por la fuerza, Juana empezó a portarse grosera y maliciosa con sus compañeras y con las autoridades de la casa para hacerse aborrecer y expulsar, pero en lugar de ello sólo recibía reprimendas y castigos. Fue precisamente durante uno de esos castigos que Juana aseguraba haber tenido la experiencia que vamos a comentar.

Según ella, debido a ciertas “diligencias” hechas para salir de San Miguel de Belén, había sido encerrada en una galera larga y sin luz donde durante dos días estuvo “requebrando” al Demonio para que la ayudara a escapar. Por fin, como a media noche del viernes, con gran horror lo vio de pie en un rincón de la galera.

... un hombre viejo con los brazos abiertos como convidándola a que le abrazase, el cual le dijo que esta declarante no le mirase a los pies, y que se pusiese ésta en cuatro pies [pues] tendría acto con ella, y ésta se puso y tuvo un acto sodomítico con él, del cual quedó como desmayada y fuera de sí. Y después de un rato, volviendo en sí, echó de ver que se había ido y dejado un olor pestilencial a azufre, y reconoció en aquella parte por donde había tenido el acto un dolor y ardor muy grande como si le hubieran entrado una hacha encendida.¹⁵⁰

Al día siguiente (sábado) el Diablo se le volvió a aparecer con la misma apariencia y la urgió a elaborar una escritura como condición para sacarla de su prisión aquella misma noche. Sin embargo -siempre según la declaración de Juana- ella le respondió que no quería hacer ninguna escritura, pero le ofrecía volver a tener contacto físico con él “... y de hecho lo tuvo con las mismas circunstancias pero con mayores dolores”. Cuando nuevamente volvió en sí, vio que el demonio se había ido, pero en lugar de seguir desesperando decidió hacer actos de contrición ayudándose de una estampa de un Santo Cristo.

Y estándose confesando, [el Demonio] se le volvió a aparecer junto a la cama en la misma forma de viejo, tirándose de la barba como

¹⁵⁰ AGN, Inquisición, vol. 677, exp.6, f. 234v.

amenazándola si se confesaba, pero que no le había hablado, ni ésta tampoco.¹⁵¹

Para Juana el Diablo era varón y por eso el hecho de que a las invocaciones hechas en la galera las llamase *requiebros*, es una pista suficientemente clara para permitirnos concluir que desde el inicio intentaba seducirlo ofreciéndole su cuerpo a cambio de ayuda, como hubiera hecho con cualquier hombre de carne y hueso. Nada parece indicar que con el acto sexual intentara sellar un pacto, sino pagar la ayuda que el Diablo pudiera brindarle.

De cualquier manera, es evidente que Juana se encontraba bien informada con respecto a lo que se decía entre la gente con respecto a las experiencias sexuales con el Diablo, pues era un lugar común de la cacería de brujas que los contactos íntimos con este personaje producían dolores o por lo menos incomodidad porque su miembro era gigantesco y escocía, porque tenía escamas de hueso que se cerraban al entrar y se elevaban y rasgaban el conducto al salir, porque era helado, etc.¹⁵²

Como es evidente, la confesión de Juana tenía la función de presionar a las autoridades para que le permitieran abandonar su encierro. La amenaza sobre quien la retuviese contra su voluntad era que el alma de aquella mujer estaba en peligro si llegaba a desesperar, pues si bien hasta ese momento ella había logrado resistirse a firmar el pacto, nada en su deshonesto comportamiento indicaba que pudiera seguir haciéndolo durante mucho tiempo dada su evidente naturaleza “antojadiza” y su “debilidad” de mujer.

Por supuesto, si aquel acto sexual se hubiera realizado con un simple hombre, nada de lo que Juana intentaba podía funcionar. Necesitaba probar que quien la había sodomizado era el Diablo en persona, y para ello la joven recurrió a cuatro lugares comunes de la narrativa demonológica como son 1.- la solicitud hecha por el viejo acerca de que no le mirara los pies (para evitar ser reconocido por sus bestiales extremidades), 2.- el olor a azufre como habitante del infierno, 3.- la naturaleza sodomítica del acto (pues normalmente así se caracterizaban los contactos sexuales demoníacos como una manera de subrayar su desviación y monstruosidad) y 4.- el extraordinario dolor causado por la penetración, el cual

¹⁵¹ *Ibid.*, f. 235r.

¹⁵² Simon Pieters, *Diabolus*, p. 217.

además se pretendía ígneo, todo ello asociado al conocimiento que circulaba oral y ampliamente acerca del Demonio dentro de la sociedad virreinal.

4.5 El pacto diabólico

Siguiendo a San Agustín, Santo Tomás de Aquino entendía toda superstición como un sistema de signos convencionales para la comunicación con los demonios. El recurso supersticioso presupone, por lo tanto, el pacto tácito mientras el actuante no sea consciente del acto de comunicación con los demonios a través de esos signos, pero si se sirve conscientemente de dichas posibilidades de comunicación, entonces el acto constituye un pacto expreso.¹⁵³ En ambas situaciones existía un crimen contra el cristianismo, pero mientras el pacto tácito era un delito por ignorancia y se solucionaba a través de la catequesis, el expreso era premeditado y requería castigo.

En un sentido más agresivo, para los franciscanos Martín de Castañega y Andrés de Olmos existían también los dos mismos tipos de pactos, a los que llaman *explícitos* e *implícitos*, pero, a diferencia del Aquinate, ya no admitían la ignorancia como disculpa para la realización del segundo. Si para ambos los pactos explícitos eran aquellos que se hacían conscientemente y con el Diablo en persona, los implícitos correspondían a los realizados también conscientemente pero sólo a través de sus ministros¹⁵⁴ “huyendo por su voluntad de la creencia de Dios sin que nadie se los pidiera”.¹⁵⁵ Una interpretación tan violenta como ésta nos habla del signo de los tiempos, pues ya para aquel momento se consideraba que para que un pacto pudiera ser válido debía haber sido contratado con pleno conocimiento de ambas partes. Razón por la cual el pacto implícito era tan herético como el explícito al ofrecer voluntariamente su adoración al Diablo aunque fuera a través de terceros.

En cambio, para el padre Martín del Río, era el mismo pacto expreso el que se hacía de tres maneras:

¹⁵³ Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, II. II., qq. 92, 95 y 96. Cfr. Christoph Daxelmüller, *Historia social de la magia*, pp. 133-135 y Jeffrey Burton Russell, *Lucifer*, p. 340.

¹⁵⁴ Martín de Castañega, citado en Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, p. 201.

¹⁵⁵ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, cap. IV, fol. 399v, pp. 41.

- 1.-El Demonio recibe el homenaje en forma corporal y ante testigos.
- 2.-Por escrito estableciendo unos deberes y derechos en un documento firmado y sellado.
- 3.-Por medio de un tercero.¹⁵⁶

En la última opción, claro está, este intermediario debía identificarse plenamente como tal y no fingir ser, o permitir el error de que se le supusiera ser alguno de los contratantes, pues, de lo contrario, en el ámbito legalista en que esta creencia se inscribe, el contrato realizado bajo engaño, dolo o coerción de cualquier tipo no tendría validez.¹⁵⁷ Naturalmente, tratándose del imaginario, y estando éste lleno de excepciones, no faltaron en el mundo católico pactos firmados por uno de tantos diablillos vulgares, y otros suscritos por más de un demonio.

Sobre el mismo tema Julio Caro Baroja agrega:

El que realiza el pacto externo reniega de Cristo y de su fe, se aparta de la obediencia de Dios y del patronazgo de la Virgen María, es marcado por el Demonio y hasta recibe un nombre nuevo. Renuncia a sus parentescos carnales y espirituales, recibe un vestido o parte de él de su nuevo señor [...] Queda el mago inscrito en un libro de la muerte y celebra sacrificios horribles, practica el mal cuanto puede y tanto física como espiritualmente queda estigmatizado.¹⁵⁸

Aunque podía tomar una gran cantidad de formas, desde la pequeña y redondeada de una picadura de pulga hasta la de una gran pata de liebre, esta marca o estigma aludida por Caro Baroja y entendida como efecto de un pacto expreso usualmente consistía en la garra del Diablo señalada en cualquier lugar del cuerpo, especialmente en el costado izquierdo -a menudo oculta en las “partes pudorosas” o incluso en el ojo del brujo-¹⁵⁹, y era objeto de sañuda persecución

¹⁵⁶ Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e inquisición*, vol. 1, p. 421.

¹⁵⁷ Aunque frecuentemente presionara para ello, no conocemos en la Nueva España un caso en el que el Demonio violentara a nadie a firmar un pacto. En Perú María Pizarro dijo haber sido obligada bajo la amenaza de un puñal que el Demonio puso contra sus pechos diciendo que la mataría si no lo hacía (José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, cap. V, p. 74, <http://www.librodot.com>).

¹⁵⁸ Julio Caro Baroja, *Vidas mágicas e inquisición*, vol. 1, p. 421.

¹⁵⁹ En el ojo izquierdo de las brujas podía localizarse la señal con forma de “mano de sapo” (Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, p. 199).

inquisitorial para identificar a través suyo a sus enemigos. La izquierda era el lado que le correspondía en el orden del mundo a los seres malditos como el Diablo de acuerdo con conocidos textos bíblicos como Mt 25.31-41 (citado in extenso en 3.5.3) en oposición al lado derecho del Señor que ocupaban los seres bendecidos, y por ello dentro del discurso demonológico ese era siempre el lado marcado por el Demonio. Esa era precisamente la razón por la cual Beda, Isidoro y Vindiciano pensaban también que la bilis negra reinaba en el lado izquierdo del cuerpo y estaba sujeta a los vicios.¹⁶⁰

¿De dónde viene el acendrado prejuicio judeocristiano de separar el lado izquierdo del derecho con un argumento axiológico? Según algunas interpretaciones esto podría deberse a que los diestros están en desventaja ante un enemigo zurdo para el que no están preparados y del cual no saben defenderse –razón por la cual sería concebido como desleal, desde el punto de vista del agraviado-, o por la relativa torpeza de los zurdos al usar objetos pensados para la mano derecha, lo cual los vuelve diferentes, ajenos y anormales con respecto al común en un sentido negativo.¹⁶¹ El punto es que, por su relación con el Demonio, para la época de la que hablamos el mismo término que refiere al uso de la mano izquierda (siniestro) formaba parte de un campo semántico que incluía términos como: engañoso, fraudulento, malintencionado, aciago, funesto, deplorable, infausto, tramposo, retorcido, pernicioso, y un sinfín de otros conceptos de connotación negativa, incluyendo –claro está- los de “sombrio” y “diabólico”.

Esta preeminencia del lado izquierdo es la razón por la cual, cuando era necesario firmar el pacto con la sangre del contratante, se le pedía que utilizara la del brazo izquierdo, como le aconsejaron un mulato y un indio al español Antonio Cabrera en la estancia de vacas de Tarimoro (Michoacán) para que diese su cuerpo y su alma al Demonio a través de “una cedula”, según declaró este último en 1603,¹⁶² o se substituyera la firma por la simple donación de sangre de aquel brazo, según le ocurrió al mulato Roque Flores, hacia 1645, en la estancia de

¹⁶⁰ Raymond Klibansky, "La idea de melancolía y su desarrollo histórico", pp. 122-123.

¹⁶¹ Carl Sagan, *Los dragones del Edén*, pp. 182-183.

¹⁶² AGN, Inquisición, vol. 262, exp.5, fs. 207r-210v.

Jalpa, de la región de los Lagos (también en la Provincia de Michoacán).¹⁶³ Otra fuente era la sangre de los dedos de la mano izquierda, de donde la tomaron para sus pactos la endemoniada María Pizarro en el Perú del siglo XVI,¹⁶⁴ y el mulato José de Herrera en la Nueva España del siglo XVII.¹⁶⁵ Según Margaret Murray, parece claro que uno de los elementos de la ceremonia de iniciación de las brujas era el corte de la piel para ofrecer sangre al Demonio, y que sólo después que el pacto escrito se popularizó dentro del folclor demoníaco la sangre fue considerada la sustancia conveniente para realizar la firma de los pactos por las mismas razones de sacrificio.¹⁶⁶ Es por esa razón que el negocio propuesto a Roque Flores tiene un sentido contractual tan evidente a pesar de su sencillez.

Por otro lado, si bien el pacto requería necesariamente la decisión libre e incluso la voluntad del contratante humano para ser válido,¹⁶⁷ no requería por fuerza que éste supiera escribir, sino que, cuando esto no era posible, bastaba con que estampara en el documento alguna marca convencional para indicar su conformidad con el trato, la cual podía ser una cruz, un círculo, o cualquier otro signo. Esto era algo muy necesario dada la época y el bajo e iletrado nivel social en el que se hacía un buen porcentaje de estos negocios, sin olvidar que en aquel entonces los métodos de enseñanza escolar priorizaban el aprendizaje de la lectura y sólo hasta que ésta era dominada se proseguía con la escritura, lo cual dio como resultado un gran número de personas que sabían leer pero que, al retirarse poco después de la escuela, nunca aprendieron a escribir. De hecho, para terminar de solucionar este problema, el mismo Demonio enseñaba a firmar a contratantes como en 1557 hizo con la india Juana para que suscribieran el pacto (ver 3.5)¹⁶⁸ o bien, ya como último y desesperado recurso -según le aseguraron a Antonio Cabrera sus compañeros de trabajo- por el que no sabía escribir escribía el Demonio mismo.¹⁶⁹ Por supuesto, con la noticia de tantas facilidades, lo extraño hubiera sido que nadie se animara a intentarlo. Por lo demás, aunque es cierto

¹⁶³ AGN, Inquisición, vol.436, exp. s/n. f. 76v.

¹⁶⁴ José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, cap. V, p. 74, <http://www.librodot.com>.

¹⁶⁵ AGN, Inquisición, vol. 673, exp. 7, f. 119v.

¹⁶⁶ Margaret Alice Murray, *The Witch-cult in Western Europe A Study in Anthropology*, <http://www.gutenberg.org/files/20411/20411-8.txt>.

¹⁶⁷ Ídem.

¹⁶⁸ AGN, Inquisición, vol. 40, exp. 10, fs. 196r-201r.

¹⁶⁹ AGN, Inquisición, vol. 262, exp. 5, f. 209r.

que para los varones lo más común era el contrato escrito, muchas mujeres ni siquiera tenían necesidad de tomar la pluma, puesto que su aquiescencia también podía tomar la forma de un coito con el Diablo.¹⁷⁰ Al lo menos esa era una idea muy extendida en la época, como sugiere el relato hecho por la desventurada Juana Güemez, de quien hablamos en el apartado anterior, quien en 1689 estuvo “requebrando al Demonio” durante dos días para que se le apareciera y tuviera un acto sexual que le valiera su ayuda para escapar de la casa de recogidas donde estaba recluida. Para desgracia suya, en esta ocasión el Demonio no se conformó con la entrega del cuerpo, sino que además deseaba el traspaso del alma con un contrato escrito que ella –al menos así lo declaró- siempre se negó a firmar.¹⁷¹ En esta misma tesitura, Micaela de Todos los Santos, mulata libre de 18 años avecindada en Puebla, aseguraba en 1695 que desde alrededor de los doce años, muchas y diversas veces quiso firmar un pacto “con deseos de tener actos torpes y carnales con el Demonio”. La finalidad de esto era para que fuera su amigo y la sirviese en lo que ella quisiera, aunque –para no variar, según ella- finalmente nunca se le apareció ni con él firmó pacto alguno. Quizás efectivamente nunca lo hizo (en un contexto cultural que aceptaba la posibilidad de lo contrario), pero de su declaración parece sobreentenderse que en caso de haberlo hecho, esto presupondría el sexo cotidiano con el Diablo.¹⁷²

Por su duración, se suponía que el pacto era de por vida a partir del momento en que se firmaba la documentación necesaria –las famosas *escripturas* o *cédulas*- , pero el lapso comprendido en esta fórmula dependía más bien de qué tan exitosa hubiera sido la negociación con el Demonio, pues al final del tiempo estipulado -de acuerdo con las tradiciones europeas al respecto- se supone que sobrevendría la muerte del pactario con la correspondiente entrega del alma a su acreedor.¹⁷³ Así pues, las obligaciones del pacto no sólo implicaban ceder el alma, sino también reducir la duración de la vida para realizar la entrega de manera más expedita. Esto podemos verlo en la negociación de Francisco Rodríguez, quien a

¹⁷⁰ Luz Alejandra Cárdenas Santana, *La hechicería, vida cotidiana y mecanismo sacrificial*, p. 36.

¹⁷¹ AGN, Inquisición, vol. 677, exp. 6, fs. 233r-235v.

¹⁷² AGN, Inquisición, vol. 477, exp.s/n, fs. 120r-126v.

¹⁷³ Margaret Alice Murray, *The Witch-cult in Western Europe A Study in Anthropology*, <http://www.gutenberg.org/files/20411/20411-8.txt>.

cambio de sus nuevas habilidades de torero, jinete y enamorado tuvo que regatear mucho con los demonios para lograr conservar la vida el mayor tiempo posible:

Y pidiendo el dicho Francisco Rodríguez ocho años, no se los querían conceder y le concedían dos, y por último negoció que fuese la escritura por seis años, el cual plazo concluso y pasado se lo habían de llevar por esclavo perpetuo...¹⁷⁴

Un trato de esta naturaleza implicaba, por supuesto, que dentro de dichas narraciones la muerte de los pactarios era decidida o al menos preconocida por el Demonio, lo cual era un error con respecto a lo que enseñaba la Iglesia en los siglos estudiados. Para esa época, estas decisiones y conocimientos eran del ámbito exclusivo de Dios, y cualquier opinión en contrario debe ser entendida como producto de épocas o grupos humanos de menor claridad doctrinal.

Con respecto a los pactos, la documentación que tenemos en la Nueva España reproduce en buena medida, aunque de manera fragmentaria, los elementos típicos que los manuales de demonología de la época les atribuían: un descampado, una celebración, un beso negro y un juramento (Fig. 48).



Fig. 48 Un grupo de brujos rinden homenaje al Diablo en descampado. Como parte del pacto diabólico, el *beso negro*, practicado en el ano del Demonio, era una señal de acatamiento y sumisión típico de las brujas. (R.P. Guaccius, *Compendium Maleficarum*, 1626).

El beso negro nunca aparece más clásicamente descrito en la Nueva España que en la denuncia hecha el cuatro de mayo de 1627 por Melchor del

¹⁷⁴ AGN, Inquisición, vol. 563 (1a pte.), exp. 3, f. 21v.

Castillo, vecino de Guatemala. De acuerdo con su declaración, un día que él y su esposa habían salido a misa, un antiguo amigo suyo llamado Felipe de Armendia había hablado por una ventana con unos niños que tenía en su casa y les había hecho algunos trucos singularmente siniestros (como convertirse en gato delante de sus propios ojos) para seducirlos y convencerlos de que lo dejaran entrar. En un tono cada vez más tremendo, del Castillo narra cómo al regresar de misa, él y su esposa encontraron a los niños en un alarmante estado de excitación causado aparentemente por lo que ocurrió cuando abrieron la puerta, pues -según ellos- Armendia había entrado a la casa con mucha gente entre hombres y mujeres, y después de comer y sahumarse con piedra azufre¹⁷⁵ todos habían procedido a besarle las "partes traseras" a uno que iba en figura de "ángel" con unas alas y el rostro vuelto a la pared. Y que el primero había sido Felipe de Armendia.¹⁷⁶ Lo que haya podido ocurrir para que estos dos hombres terminaran su antigua amistad con una denuncia de este tipo, que nos habla de un profundo encono por parte de al menos uno de ellos, es algo que nunca sabremos, pero la inquina y el deseo de dañar que contiene es contundente al colocar a Armendia como brujo y el primero entre los adoradores del Diablo. Lo de menos era que se tratara de un Diablo fingido en medio del sacrílego carnaval, pues lo que contaba era la intención de los actos realizados en él.

Aunque sea una de las pocas de tipo medieval con un Diablo alado y de aspecto decididamente monstruoso (a diferencia del Demonio antropomorfo del Renacimiento),¹⁷⁷ no es ésta la única mención del beso negro en los procesos seguidos por el Santo Oficio. Seis años antes de los acontecimientos narrados por Melchor del Castillo, el castizo queretano Diego Rodríguez, de 22 años de edad, declaraba que alrededor de 1620, estando en el pueblo y real de minas de Los Ramos se había puesto en contacto con un mulato que decía saber cómo llegar a una cueva en donde cada uno aprendía lo que deseaba ser.

¹⁷⁵ La lectura del documento es ligeramente dudosa debido al deterioro causado por la polilla.

¹⁷⁶ AGN, Inquisición, vol. 360 (1a pte.), exp.s/n, fs. 79r-80r (numeración a lápiz).

¹⁷⁷ Para una distinción entre el Diablo medieval y el renacentista y barroco en el teatro véase Teresa Ferrer Valls, "Las dos caras del Diablo en el teatro antiguo español", <http://www.uv.es/entresiglos/teresa/pdfs/doscaras.PDF>.

[...] el dicho mulato le dijo que en llegando allá habían de ver salir un chivato blanco tirando saltos y que se había de poner a la puerta y que había de alzar la cola y le habíamos de besar y se haría a un lado y entraríamos y que de un lado y de otro habíamos de ver muchas tiendas y muchos juegos y muchos bailes y que nos habían de hacer mil cocos y mil visajes y que no volviera la cara a mirarlos sino que fuera derecho hasta donde estaba un hombre asentado en una silla, y que le pidiera al hombre lo que quisiera yo y se daría orden cómo lo alcanzase.¹⁷⁸

Y como los deseos normalmente nos hablan de las carencias del que desea, y Diego deseaba con todo el corazón ser un hombre muy valiente, lógicamente se trataba de una persona más bien pusilánime e indecisa que no estuvo dispuesta a pagar el precio de su anhelo. Por consiguiente, una vez más, al final del relato encontramos la cláusula en donde el declarante afirma que todo aquello le había parecido mal y que, por ende, nunca se atrevió a ir a tal sitio.

Más besos habían sido repartidos en Celaya en 1614 según la española Mariana de Vargas, a quien una india ladina llamada María le contó algo que - supuestamente- a su vez le había sido referido por la mestiza Leonor de Villa Real. De acuerdo con ella, en cierta ocasión un grupo de mujeres compuesto por la misma Leonor de Villarreal, Catalina González (o Rodríguez), Isabel (esposa de Marcos Ramírez) e Inés García y su madre habían acudido al monte "donde estaba un cabrón y las dichas mujeres le habían alzado la cola y besádole en el sieso y que luego se sacudieron y echaron a volar y la Villarreal había quedado sola y espantada que no sabía que hacerse."¹⁷⁹ Típico asunto de oídas, donde lo que queda otra vez claro es que eran principalmente las mujeres quienes contaban historias terribles sobre otras mujeres, sumidas en rencillas y mezquindades personales que eran desahogadas -sin solidaridad alguna en su mundillo de marginados- a través del chisme, la difamación y la denuncia.

La conseja del macho cabrío que la gente podía encontrar en las cuevas y los montes parece haber circulado muy ampliamente (Fig. 49), pues existen

¹⁷⁸ AGN, Inquisición, vol. 486 (2a pte.), s/exp, f. 430r-430v (numeración a lápiz).

¹⁷⁹ AGN, Inquisición, vol. 278, exp. s/n, f. 347r-347v (numeración a lápiz). Para más detalles sobre este proceso ver Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, pp. 305-311

múltiples denuncias inquisitoriales que así lo indican.¹⁸⁰ Por ejemplo –aunque ahora sin besos explícitos- en 1621 Sancho de Rentería, alcalde mayor del partido de Juchipila, declaraba conocer a un hombre llamado Juan de Puelles que unos años atrás había visto un chivato con el que incluso pudo hablar. Sin saber dar cuenta de los antecedentes del encuentro, Rentería afirmaba que este acercamiento se había realizado en la Cueva de Papantón, que estaba en las Minas de San Martín, donde el Demonio con forma de chivato le había proporcionado a Juan de Puelles un librito en calidad de amuleto para que, trayéndolo consigo, fuera buen jinete y toreador: el sueño de todo vaquero con ansias de hacerse respetar y admirar.¹⁸¹ En función de los testimonios anteriores, la obtención de aquel amuleto indica ya la elaboración de un pacto, pues la lógica de estas alianzas supone un canje en donde se entrega un servicio a cambio de un beneficio. Y si Puelles había logrado su deseo, consecuente (aunque no indispensablemente) debía haber ofrecido algo por él. Por supuesto, una cosa es ofrecer y otra muy distinta dar.



Fig. 49 Macho cabrío recibiendo el homenaje de los brujos en un sabbat. Miniatura de un manuscrito de la Biblioteca Nacional de París.

¹⁸⁰ Con beso negro puede verse AGN, Inquisición, vol. 278, exp.14, fs. 297r y 301r (numeración a lápiz) y vol. 356, exp. s/n, f. 255r-255v (numeración a lápiz). Sin beso negro ver AGN, Inquisición, vol. 356, exp. s/n, f. 472r-472v.

¹⁸¹ AGN, Inquisición, vol.339, exp.84, f. 626-626v.

Inspirados probablemente por las narraciones orales que corrían desde muy antiguo con respecto a la facilidad de engañar al Demonio,¹⁸² muchas personas se le consagraban sin renunciar a Dios o renunciando a Él sólo de manera momentánea a través de un pacto oculto que no tomaban en serio y que mucho menos estaban dispuestos a respetar.¹⁸³ En su fuero interno, muchos de estos transgresores confiaban en que una vez obtenido el bien deseado a través de la intercesión del Demonio, podrían arrepentirse y pedir perdón a la Iglesia, con lo cual se reconciliarían con Dios y romperían su compromiso con el Enemigo. La economía de la salvación permitía estos pequeños trucos, y la Iglesia de la Nueva España normalmente fue tolerante con los infractores imponiéndoles apenas ligeras penitencias tales como ayunos, el rezo de ciertas oraciones y, acaso, la asistencia a celebraciones religiosas determinadas durante un tiempo establecido. En algunos casos, si el acusado recurría primero a un confesor éste le imponía como acto de contrición la autodenuncia ante la Inquisición, pero tratándose casi meramente de una formalidad, tampoco había complicación ni peligro alguno al hacerlo.¹⁸⁴ Son muchos los casos de hombres laicos que “para alcanzar mujeres” buscaban el auxilio diabólico con cédulas e invocaciones, pero al darse cuenta de lo inútil del acto, arrepentidos y asustados acudían a auto denunciarse confiando en el perdón del Tribunal, que nunca se les negó tras inflingirles los correctivos ya descritos, a los que en los casos más graves solía añadirse una breve exposición pública con signos infamantes de diverso jaez (velas, cuerdas, capirotos, sambenitos, etc.).

Sólo por contrastar la benevolencia de estas sanciones, consideremos la dura sentencia contra el astrólogo y hechicero Nicolás de Aste, del cual se tenían sospechas de pacto explícito. Este personaje, supersticioso y pertinaz como pocos, había sido condenado en 1608 a cárcel perpetua sin libros ni comunicación oral o escrita con nadie so pena de 200 azotes por cada infracción. No obstante, incluso en este caso, el castigo fue siendo aligerado cada vez más, y ya en 1621 simplemente se le sacó en burro por las calles acostumbradas de la ciudad de México con insignias de penitenciado (en cuerpo, con una vela verde en

¹⁸² Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, p. 376; cfr. Robert Muchembled, *Historia del Diablo*, p. 179.

¹⁸³ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, cap. IV, fol. 399v, pp. 43.

¹⁸⁴ Así le ocurrió a Francisco Tremiño (AGN, Inquisición, vol. 616, exp. 1, f. 3r-3v).

la mano, una soga a la garganta y una coraza en la cabeza), se le dieron cien azotes sobre su cabalgadura, y se le desterró a España condenado a galeras por cinco años.¹⁸⁵ Un rudo castigo que nada tenía que ver con las sanciones aplicadas en las autodenuncias por intento o consumación de pacto.

4.6 Imágenes no corporales del Diablo.

Aunque como vimos en nuestro capítulo anterior, entre los negros y mulatos parece haber sido muy frecuente el uso de tatuajes y pinturas corporales del Diablo con la finalidad de obtener ventajas de todo tipo en medio de su pobreza y explotación cotidianas, esto no debe hacernos creer que sólo entre ellos estuviera difundido el uso de imágenes demoníacas y usos mágicos para aliviar necesidades varias. A diferencia, sin embargo, de los negros, los españoles no han dejado huella con respecto a tatuajes ni pinturas corporales con estos motivos. En cambio, si bien esporádicamente, sí se les relaciona con retratos del Demonio en cuadros de devoción personal, mientras que a los indios –otra vez por su exención de la jurisdicción inquisitorial, y al margen de constantes recaídas en la idolatría- se les involucra apenas con la hechicería y con devociones sospechosas asociadas a las imágenes de las iglesias. El aspecto del Demonio en estas representaciones no es ya un garabato híbrido como en los tatuajes del mulato Juan Andrés analizados en nuestro capítulo anterior, ni una imagen simplificada como en los casos de hechicería de las negras y mulatas estudiadas, sino un típico Demonio monstruoso de finales de la Edad Media antes del proceso de antropomorfización de su imagen en la literatura de los siglos XVI y XVII.

Como ya habrá podido constatarse a lo largo de esta investigación, desde los inicios de la Nueva España ya existía un relativo desfase entre la imagen narrativa del Diablo y la apariencia física que la gente le atribuía gráficamente. En las historias escritas, el Diablo es absolutamente proteico y por ello no deja de sorprendernos que, en comparación, gráficamente su forma sea tan limitada y dependa de atributos tan específicos. La razón, sin embargo, es simple: el relato funciona diacrónicamente, por acumulación en el tiempo, y a lo largo de él se revelan todos los detalles que necesita el lector para reconocer la presencia del

¹⁸⁵ AGN, Inquisición, vol. 314 (2a pte.), exp. 7, f. 356r-356v (numeración a lápiz).

Diablo sin importar cual sea la forma en la que se manifieste, mientras que la imagen no tiene tiempo para sutilezas retóricas y depende de su impacto inmediato sobre el espectador. La imagen es el desenlace o el punto álgido de una narración ausente de la que no puede echar mano para explicarse: luego, para optimizar su comprensión, necesita recurrir a los rasgos físicos más claros que pueda. Es por esta razón que dentro de las representaciones gráficas novohispanas lo que encontramos a cada paso son imágenes del Diablo y demonios medievales, los cuales (gracias a una tradición con cientos de años de antigüedad) eran mucho más fáciles de reconocer para la gente de la calle sin la mediación de un texto que los explicara. Durante todo el virreinato esto lo vemos, por ejemplo, en edificios como la iglesia de Santa María Xoxoteco (Hidalgo), en la Iglesia de San Francisco de Asís de Tecamachalco (Puebla) y en las estampas que acompañaban libros como la *Descripción de la Ciudad y provincia de Tlaxcala* (1594-94) de Diego Muñoz Camargo, la *Crónica de Michoacán* de fray Pablo Beaumont (OSA) (Fig. 50), etc.



Fig. 50 Cuando se representaban gráficamente, los demonios eran figuras bestiales que no dejan lugar a dudas acerca de su identidad. Escena de la evangelización de Michoacán según fray Pablo Beaumont, *Crónica de Michoacán*, s. XVIII.

Si esto era necesario en las representaciones gráficas del Diablo, es porque en la imagen la lexis tiene complicaciones que dificultan su desciframiento. La principal de ellas es que, fuera de los espacios consagrados por la tradición en los cuales la representación de una cosa o ser alude a algo distinto de su modelo (la emblemática y la alegoría), una imagen comunica sólo la idea del objeto o ser que

representa. Y si una cosa o ser (en este caso el Diablo) era representado con la imagen de otro ser o cosa, entonces empezaban a surgir antibologías: problemas de interpretación en donde la representación podía referirse a lo que le servía de modelo o aludir a algo distinto a él. Como ejemplo de esto podemos ver que en el grabado de Diego Valadés sobre el castigo del adulterio (ver Fig. 29) el grupo de negros que acuchillan a los pecadores no tienen un significado demoníaco evidente fuera del contexto de la obra, puesto que ninguno de ellos presenta –con excepción de su negrura- atributos indiscutible y estrictamente demoníacos según lo que la tradición medieval marcaba como tales. Por otro lado, aunque muchas representaciones del Diablo nos muestran figuras con rasgos negroides tales como el pelo crespo, la nariz chata y la piel atezada, su identificación se deriva principalmente de los elementos animales con los que la tradición medieval lo identificaba (rabo, cuernos, alas, garras, pezuñas, etc.), y para su comprensión podría prescindirse de los primeros, pero no de los segundos. (Fig. 51),

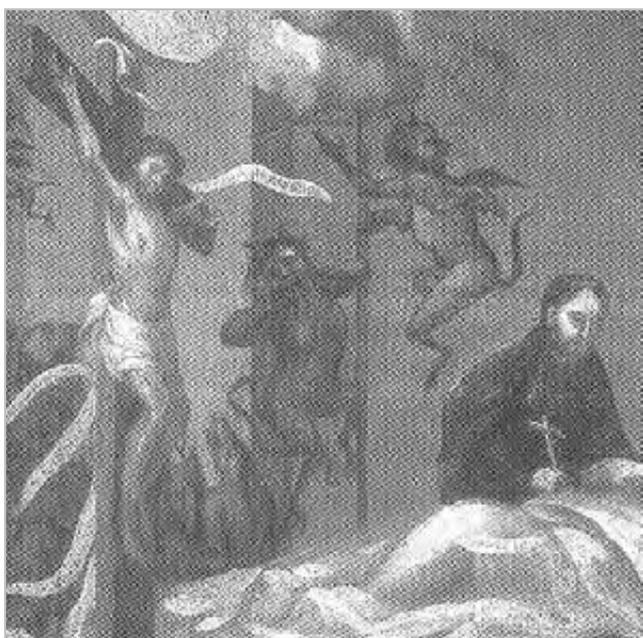


Fig. 51 Al contrario que en los documentos escritos, en las representaciones gráficas del Diablo su figura se reconoce menos por sus rasgos negroides (como la nariz chata y el pelo crespo) que por la presencia de cuernos, rabos, garras y alas. *Muerte del justo* (detalle), óleo sobre lámina, siglo XVIII, Museo Nacional de Arte, Ciudad de México.

Por supuesto, esta diferencia en la transmisión de los contenidos de los documentos escritos y los gráficos no es un desfase que implique el superior desarrollo de un medio sobre otro (que al fin cumplen objetivos muy específicos al especializarse uno en la diacronía y el otro en la sincronía), sino una forma distinta

para cumplir el mismo fin de comunicación. Si no hubiera sido de esta manera, si las imágenes gráficas del Diablo hubieran estado acordes con el concepto de Demonio antropomorfo de los textos de la época, muchas personas se habrían ahorrado la intervención de la Inquisición en sus vidas. Y una de ellas habría sido Isabel Villarreal.

Según los testigos que depusieron en su contra entre diciembre de 1599 y enero del año siguiente, Isabel era una mujer casada de la ciudad de México que durante un tiempo en que estuvo separada de su marido se había ido a Puebla para estar cerca de un hombre de allá con el que tenía un “mal modo de vivir”. Según se desprende del relato, la aventura no parece haber prosperado, pues poco después Isabel volvió con su marido sin que los declarantes se vuelvan a ocupar del asunto, pero detrás suyo las cosas no se iban a solucionar con la misma facilidad.

Durante su estancia en Puebla, la Villarreal se había hospedado en casa de una viuda de nombre Isabel Bautista, que vivía con sus dos hijos y una criada india, pero cuando la adúltera regresó a la ciudad de México y su casera pudo por revisar el estado en que aquella había dejado el aposento, se encontró con una sorpresa.

De acuerdo con la declaración de su hija María de la Fuente, de 12 años, cuando Isabel Bautista quiso tomar de la habitación ya desocupada una pintura de Nuestra Señora con un niño Jesús en brazos para ponerla en la cabecera de su cama, se dio cuenta de que tenía otra figura en el reverso, la cual era...

... un demonio muy feo y espantoso con unos cuernos muy grandes y una lengua que se salía de la boca y unas alas y unos pies de gallo con unas uñas muy largas y unas manos de la misma manera y estaba tan feo y abominable que ponía temor el mirarle.¹⁸⁶

Descripción similar en su expresión a la ofrecida por su hermano Andrés (de algo más de 15 años) y la de la criada María Jacobo, india ladina natural de Tepeaca, quienes coincidieron en que se trataba de un Demonio “feo y espantable” que tenía grandes cuernos y llevaba la lengua colgando fuera de la

¹⁸⁶ Declaración de María de la Fuente, 25 de enero de 1600 (AGN, Inquisición, vol. 254, exp. s/n, f. 87v).

boca.¹⁸⁷ La criada agregaba, además, que igualmente tenía “unos cabellos largos y pies y manos muy feas - y unos como perrillos a los lados”.¹⁸⁸

Otro testigo, el vecino Julio de Nápoles, afirmaba que la imagen estaba dibujada con tinta negra sobre la tabla, y que por mandado de Isabel Bautista él la había raspado y cortado con un cuchillo para borrarla, lo cual resultó contraproducente, pues con ello desapareció la evidencia que hubiera permitido proceder al Santo Oficio. El trabajo de raspado debió haber sido excelente, pues en carta del 6 de enero de 1600 el comisario de la Inquisición en la Puebla, el canónigo Alonso Hernández de Santiago, afirmaba que no aparecía imagen alguna al reverso de la tabla por estar demasiado raspada.¹⁸⁹

Es cierto que debido a la redacción ambigua de las declaraciones existen algunas dudas acerca de la propiedad original del cuadro, pero tanto si éste pertenecía a Isabel Villarreal como si sólo lo había usado para sus actos diabólicos como parte del mobiliario del cuarto rentado, que a ella se atribuyera la hechura del dibujo prueba la familiaridad que se tenía con la imagen del Demonio al grado de poder ser reproducida por cualquiera con tanta facilidad.

Como queda de manifiesto en dicho proceso, puesto que la imagen denunciada no era más que un trazo a tinta, la gente tenía tan honda y vívidamente grabada en su memoria la figura del Diablo (aprendida durante años a través de las comunicaciones orales, los sermones dominicales, la pintura religiosa y el teatro, tanto sacro como profano) que casi cualquiera podía hacer un aceptable dibujo suyo con las características tradicionales del medioevo. Como auxiliares de esta tradición, muchos escritos, ya fueran religiosos o profanos, eran también fuentes en las cuales se podían basar los autores de imágenes. Así, entre las herramientas usadas en Querétaro por el jesuita José Diez en el tratamiento de la joven endemoniada Francisca de la Serna en 1691 estaba un dibujo de Lucifer que él mismo pintó “como los libros disponen”.¹⁹⁰ Y aunque Diez parece estar refiriendo en este pasaje a los libros de exorcistas que cita (entre los cuales aparece el *Flagellum Daemonum* de Girolamo Menghi, 1582) no es menos cierto

¹⁸⁷ Declaración de Andrés de la Fuente, 25 de enero de 1600 (AGN, Inquisición, vol. 254, exp. s/n, f. 84r).

¹⁸⁸ AGN, Inquisición, vol. 254, exp. s/n, f. 85r.

¹⁸⁹ *Ibid.*, f. 86r-86v.

¹⁹⁰ AGN, Inquisición, vol. 527, exp. s/n, f. 488r.

que numerosas descripciones del Demonio circulaban ampliamente entre la gente -ya fuera en forma escrita o recitada a partir de un texto- como una manera de predisponerla en contra de las asociaciones con el Maligno, una de las cuales fue en España la relación de la quema de brujas de Logroño de 1610, publicada en 1611 por Juan de Mongastón. En cuanto a su apariencia física, esta relación nos dice que en el aquelarre el Demonio aparece...

... con un rostro muy triste, feo y airado (que por entonces se representa en figura de hombre negro con una corona de cuernos pequeños y tres de ellos son muy grandes, y como si fuesen de cabrón, los dos tiene en el colodrillo y el otro en la frente, con que da luz y alumbra a todos los que están en el aquelarre [...]); los ojos tiene redondos, grandes, muy abiertos, encendidos y espantosos; la barba como de cabra, el cuerpo y talle como de hombre y cabrón, las manos y pies con dedos como de persona, mas de que todos son iguales, aguzados hacia las puntas con uñas rapantes, y las manos corvas como ave de rapiña, y los pies como si fuesen de ganso.¹⁹¹

Evidencia de la facilidad que tenía la gente para hacer estos dibujos (aunque cae ya fuera de nuestro periodo) es el pacto dibujado de 1774, donde puede verse la muy libre pero completa concepción que existía acerca del aspecto del Diablo entre la gente común, lo cual nos habla de la constante repetición de los mismos modelos a través del tiempo (Fig. 52).

Por supuesto, por más sencillo que fuera hacer garabatos, no todo el mundo quedaba satisfecho con sus propios resultados para asuntos tan serios como aquellos en los que planeaban utilizar las imágenes. Cuando eso ocurría, tenían al menos tres opciones: 1.- copiaban un modelo que estuviera al alcance de su mano, como hizo Bartolomé de Iriguren basándose en un tatuaje que le había dibujado un indio en el pie izquierdo,¹⁹² 2.- le pedían a un conocido de confianza que realizara el dibujo por ellos (este es el caso de la mestiza Isabel, que para lograr que los hombres la quisieran y la regalaran hizo que el también mestizo

¹⁹¹ “Relación de las personas que salieron en el auto de fe....” en Alfredo Gil del Río, *La Santa Inquisición*, pp. 205-224.

¹⁹² AGN, Inquisición, vol. 356, exp. s/n, f. 506r-506v

Pascual Martín le dibujara una imagen del Demonio),¹⁹³ o bien 3.- se confiaban al talento de un pintor que prometiera guardarles el secreto.



Fig. 52 Pacto Dibujado, AGN, Indiferente General, 1774. Como puede notarse, coincide parcialmente con la descripción del dibujo supuestamente encontrado por Isabel Bautista con unos cuernos muy grandes, una lengua colgando de la boca, cola, cabellos largos “y pies y ma[n]os muy feas”, lo cual nos habla de la constante repetición de los mismos modelos en la imaginería demoníaca.

Uno de esos casos profesionales es el consignado el 22 de junio de 1643 en Chilapa, donde el pintor indio Alonso Martín, vecino del pueblo de Zacatlán, fue acusado de hacerle a Nicolás Ponce un retrato del Demonio. Según el testimonio del denunciante mulato Juan Manuel, la pintura representaba a "un hombre de a pie horrible y espantoso, con unos cuernos grandes y una cola grande como cola de culebras, con uñas grandes en los pies y las manos como uñas de gallo. Tan espantoso y fiero, que cuando lo recibió le temblaron las carnes de [ver] tan horrible figura".¹⁹⁴ Y aunque posteriormente el indio pintor presentó ante el Tribunal un San Jorge montado sobre un caballo alado y alanceando un dragón (o un “tigre”, como consigna la fuente) afirmando que era una copia de la pintura que había iniciado la polémica, su acusador siempre negó que se tratara de la misma figura.

Mucha gente ni siquiera necesitaba hacer o mandar hacer sus propias imágenes demoníacas: la misma Iglesia ya las tenía en los templos a pesar de las protestas de algunos de sus miembros más celosos. Contándose entre dichos

¹⁹³ AGN, Inquisición, vol. 510 (1a. pte.), exp. 69, f. 180r-180v.

¹⁹⁴ AGN, Inquisición, vol. 416 (1ª pte.), exp. 15, f. 254r.

miembros, el 17 de julio de 1683 fray Nicolás de Villalobos se quejaba ante el Santo Oficio de la Ciudad de México con respecto a que, a pesar de las ordenanzas vigentes en contra de la exhibición de imágenes peligrosas para el adoctrinamiento de los indios, en la ciudad de México había por lo menos tres obras de pincel con esas características. Según el denunciante, la primera de ellas se encontraba entre el coro alto y el bajo en el convento de religiosas de san Gerónimo de aquella ciudad, en donde se mostraba a San Miguel “con el demonio a los pies, en forma humana y la cabeza de serpiente”, mientras que en el convento de la Concepción se tenían en exhibición otras dos pinturas del mismo arcángel “con el Demonio a los pies, medio cuerpo de persona humana, y de la cintura para abajo con cauda de serpiente”.¹⁹⁵

Tal y como el indignado fraile refería, estas pinturas estaban prohibidas desde años atrás¹⁹⁶ porque, aparentemente, muchos indios habían creído –o fingido creer- que puesto que los cuadros mostraban las figuras de devoción de los españoles y en muchos de éstos aparecía el Demonio, entonces también el Demonio era una figura de devoción.¹⁹⁷ Por esa misma razón, muchas veces, detrás de la veneración a una imagen perfectamente ortodoxa se escondía una creencia supersticiosa que era necesario desactivar por medio de la correspondiente explicación doctrinal de su auténtico sentido o por medio del simple escamoteo a la vista de los simples.

No puede exactamente saberse en qué medida la imagen era interiorizada por la cultura popular. Es probable que las personas comunes olvidaran el mensaje transmitido por la Iglesia, y en su lugar privilegiaran la observación de las imágenes por su virtud profiláctica o mágica, sin verdaderamente discernir el sentido religioso profundo que las impregnaba.¹⁹⁸

¹⁹⁵ AGN, Inquisición, vol. 651, exp. s/n, f. 409r-409v.

¹⁹⁶ Estaba prohibido al menos desde 1555 que en los retablos se representaran sátiros ni animales, y en 1585 se pide nuevamente que en los retablos y en las imágenes de bulto no se pintaran o esculpieran demonios, caballos, culebras, serpientes, soles y lunas (Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, pp. 108 y 175).

¹⁹⁷ Georges Baudot, *La vida cotidiana en la América Española en tiempos de Felipe II (siglo XVI)*, pp. 302-303.

¹⁹⁸ Martín Gelaberto Vilagrán, *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, p. 90.

Una situación que confirma este tipo de creencias mágicas –aunque esto nos lleve de regreso a la gente de origen africano en la Nueva España- es la que protagonizó hacia 1637 el mulato esclavo Jusepe Pérez, desesperado por el interminable trabajo al que lo condenaba su condición social.

Influenciado por las costumbres supersticiosas de sus vecinos, Jusepe había invocado dos veces al Diablo y en ambas aquel se le había aparecido con la forma de un hombre mozo que le pidió que se quitara el escapulario, pero como el mulato se había arrepentido siempre justo antes de concretar pacto alguno, tuvo que ingeniar una estrategia distinta para obtener la satisfacción de sus deseos sin vender explícitamente su alma. De esta manera, recordando que en alguna ocasión el mestizo Diego Pascual le había propuesto hacerse una pintura del Diablo en la espalda para que lo ayudara en lo que le hiciera falta, y acordándose también de que entre sus escasas pertenencias tenía una estampa del arcángel san Miguel con el Demonio a sus pies, Jusepe recortó de la estampa la figura del Diablo y la puso en un papel que trajo en la bolsa quince días “con intento y ánimo de que le ayudase”. Con cierta decepción Jusepe termina su autodenuncia afirmando que, al final de cuentas, aquel recorte nunca le ayudó en nada y, arrepentido, había decidido quemarlo y confesar su pecado para obtener misericordia.¹⁹⁹ Enfrentados a este tipo de información, la duda nos obliga a repensar las cosas: aunque de acuerdo con la Iglesia Católica aquel acto constituía un pacto tácito por utilizar signos como recurso supersticioso para comunicarse con el Diablo, para Jusepe la medida era mucho menos tremenda puesto que la veía como una manera de sujetar al Demonio a su servicio y no como una manera de ponerse al servicio de aquel. Se negaba a firmarle un pacto, pero pretendía utilizar su figura para recibir protección.

Finalmente, para no extendernos demasiado sobre el asunto, algunas representaciones del Demonio entre los españoles eran tan simples y tradicionales como los dragones que trataban de elaborar en 1617 un estudiante y astrólogo llamado Nicolás de Aste y el arquitecto seglar Alonso Martín. En el proceso que se siguió en su contra, estos personajes fueron acusados, entre otras muchas y escandalosas acciones, de pedirle al platero Diego Echevarría la fabricación de

¹⁹⁹ AGN, Inquisición, vol. 387, exp. 13, s/f.

dos medallas redondas de oro de 24 quilates con un dragón “muy feo” vaciado de medio relieve, el cual debía llevar una corona entre las garras. Además, otra de las instrucciones del astrólogo indicaba que en cada medalla, sobre y entre las alas desplegadas del dragón, debía grabarse a buril la leyenda “in mandatis tuis comendor”.

Que esta imagen era la del Diablo no deja lugar a dudas, pues el mismo Alonso dijo alguna vez al platero:

... que el dicho dragón era el demonio, y que le hacían pintar en figura de dragón porque era la misma en que había caído del cielo, y que servía para traerle consigo colgado del cuello por curiosidad para saber todo cuanto quisiesen, y en caso necesario apremiar allí un espíritu.²⁰⁰

En lo que sí quedan algunas incertidumbres es en el hecho de que Alonso tradujera la frase grabada en la medalla como "ayudadme, favorecedme en lo que te pidiere", pues la traducción correcta en realidad significa “Me encomiendo a tus mandatos”. Aunque este yerro podría ser interpretado en el sentido de que Alonso Martín procedía más bien secundando al brillante y taimado Nicolás de Aste, y podría no haber conocido algunas de las cosas que aquel determinaba, tampoco sería raro que, asustado por el cauce que habían tomado las cosas, simplemente estuviera fingiendo ignorancia para salir lo mejor librado posible del asunto. Es verdad que dicha frase puede explicarse en el sentido de una obediencia del Demonio al poseedor de la estatuilla y entonces Alonso Martín podría haber alegado una simple práctica supersticiosa e interesada, pero dado que también podía entenderse como una entrega de la voluntad del dueño al Demonio, lo cual ya nos habla de un pacto, más valía hacer una paráfrasis que recalcara la primera idea.

Al igual que en la autodenuncia del mulato Jusepe, también en este proceso hay evidencias del mal uso que podía darse a las imágenes de devoción del cristianismo, pues al hacer el encargo, Alonso Martín había ofrecido al platero que si no atinaba a hacer las figuras como las necesitaban, le llevarían una estampa de Santa Marta que tenía el dragón a los pies “para que le retratase y saliese mejor y más perfecto porque mientras más feroz y espantable fuese, sería

²⁰⁰ AGN, Inquisición, vol. 314 (1a pte.), exp.7, f. 180v (numeración a lápiz).

mejor".²⁰¹ Si en la estampa referida el Demonio tenía por finalidad resaltar la virtud de la santa que así lo derrotaba, Alonso Martín y Nicolás de Aste veían en él una figura que les podía conceder sus deseos.

Retirar las imágenes físicas del Diablo de la mirada de la gente común constituía pues un claro intento por controlar y erradicar los usos supersticiosos de los fieles en la época estudiada, pero puesto que esa imagen era también mental y acompañaba inseparablemente al conjunto de las creencias religiosas aceptadas dentro de la sociedad, tal ejercicio estaba de antemano condenado al fracaso.

Y fracasó.

²⁰¹Ídem.

CONCLUSIONES

Cuando Molière se ríe del Diablo y “de las calderas hirvientes”, el clero se inquieta profundamente; siente que la fe en el paraíso disminuye por igual.¹

Dentro de la creencia y la práctica religiosa, el *ethos* de un grupo (su carácter o forma de ser) es considerado intelectualmente razonable como respuesta a lo que se cree la realidad del mundo y ésta es vista como la causa directa de aquella, de tal forma que dicho *ethos* jamás es percibido como construcción, sino como correspondencia. De esta manera, en pleno proceso de adaptación a las nuevas circunstancias que el protestantismo produjo en la cristiandad en la segunda mitad del siglo XVI, en pleno proceso de reforma interna la Iglesia Católica no podía aceptar que con sus precisiones estuviera modificando de manera alguna el imaginario del cristianismo para eludir las argumentaciones indeseables que los grupos cismáticos hacían en contra de esta institución, sino que tenía que hacer uso de toda su autoridad a lo largo de muchos años para presentar las nuevas ideas como si éstas existieran *ab origine* y nunca hubieran sido diferentes. Así, el ajuste experimentado al interior de su imaginario religioso debía ser asumido por la Iglesia de tal manera que no implicara reconocer cambio alguno en su discurso, pues lo contrario no habría traído sino desconfianzas entre su gente por aquel fallo en la estabilidad que debería tener como reflejo de un estado de cosas espirituales inmutables.

En consonancia con esta idea, y como puede advertirse por todo lo hasta aquí dicho, la modificación dentro del imaginario religioso con respecto a la figura del Diablo en la época estudiada no es el resultado de una variación en las necesidades de la sociedad como conjunto, sino ajustes realizados por el clero en vista de las necesidades de la Iglesia para cumplir con su misión salvadora en contra de corrupciones doctrinales que –se creía– amenazaban con perder las almas de sus feligreses y socavar su autoridad y primacía dentro de la comunidad. Desde la perspectiva del pueblo llano, por el contrario, moldeada sin grandes variaciones a lo largo de siglos de ignorancia teológica y hasta cierto punto acostumbrada a multitud de creencias y prácticas heterodoxas, hubiera sido difícil encontrar una necesidad apremiante de cambio en un momento determinado. Esa

¹ Jules Michelet, *Historia del satanismo y la brujería*, p. 205.

es (entre otras posibles) la razón por la cual, dependiendo del tipo de fuente que se consulte, encontramos en la Nueva España no una doble, sino una triple percepción del Diablo en lo que va del inicio de la conquista hasta la etapa posterior a Trento: un Diablo comprensivo y cómplice de los deseos del hombre al mismo tiempo que mediocre rival de Dios; un Diablo hierático y señorial, temible para el hombre y enemigo poderoso de Dios, y un Diablo que funge como sirviente de la Divinidad y que no nada más resulta inofensivo, sino incluso provechoso para el hombre.

1.- Para principios del siglo XVI, y durante al menos los dos siglos siguientes, en España y sus reinos, el Demonio del pueblo llano era un personaje relativamente comprensivo con el que se podía negociar y del cual podían obtenerse ciertos beneficios a cambio de una cédula con la que se empeñaba el alma, pero que ningún valor tenía una vez que el contratante humano se desligaba de ella a través de la confesión y del perdón otorgado casi automáticamente por un sacerdote. En esto consiste precisamente una parte del contenido popular de los documentos inquisitoriales que hemos analizado y que puede considerarse herencia de las prácticas casi paganas del medioevo observadas en los *exempla*: en suponer que es posible eludir mediante un ardid infantil los compromisos adquiridos con los seres espirituales, y que el paso de un extremo al otro del espectro axiológico religioso era una mera expresión de la voluntad individual que dependía de una simple fórmula factible de ser invocada sin el inconveniente de una profunda contrición intermedia. Acción impía que, además, tenía como único resorte el miedo a las penas del Infierno.

2.- Por el contrario, en el lado de la gente cultivada y de aquellos directamente influidos por ellos, en las crónicas, hagiografías y catecismos de las órdenes mendicantes anteriores a las adaptaciones contrarreformistas, el Diablo era el enemigo poderoso e irreconciliable de Dios, condenado por toda la eternidad y ansioso de perder las almas de sus criaturas motivado por la envidia que aquellas despertaban en él por las posibilidades que tenían de alcanzar una salvación a la que él ya no podía aspirar. A pesar de su funcionalidad para explicar

el problema del mal sin tener que atribuirlo a Dios, esta forma de concebir al Diablo como señor despiadado del Nuevo Mundo, donde ya había perdido infinidad de generaciones, tuvo que ser matizada cada vez más a partir del surgimiento del protestantismo, que utilizaba dicha interpretación como un argumento en contra de la Iglesia Católica. Esto era así porque, aunque de manera errónea, los protestantes alegaban que dentro del catolicismo existía la creencia herética en un principio del bien y un principio del mal que luchaban encarnizadamente sobre el mundo en un plano de igualdad por la salvación o la condena de las almas (dualismo).

3.- A diferencia de esto, una de las formas de caracterizar al Demonio a raíz de la Contrarreforma (y que en realidad era al menos tan antigua como los textos de San Agustín) lo pintaba no ya como principio del mal, sino como un espíritu caído y condenado que, aunque dueño de su propia voluntad, era completamente dependiente de los designios divinos en el cumplimiento de su papel en el formidable Plan de Salvación y no tenía la menor capacidad para dañar al hombre sin el permiso de Dios. Aunque a nivel teológico dicho ajuste es racional y afortunado, en el nivel del pueblo llano esta forma de entender al Diablo parecía totalmente incomprensible y por eso sufrió simplificaciones lamentables que llevaron a muchos a caracterizarlo prácticamente como un mensajero (*ángeles*) encargado de cumplir a regañadientes encargos explícitos de Dios; lo cual constituía un flagrante error. Muy por el contrario, dentro de la versión culta y ortodoxa de esta interpretación, el Diablo cumple la voluntad divina, pero lo hace al ejercer su libre albedrío tratando de ir en contra del Señor, no condescendiendo con sus deseos. Esto fue algo que la mayoría de la gente común nunca pudo entender completamente y que, en el peor de los casos, podía incluso rayar en la negación del libre albedrío.

De acuerdo con esto último, en un desarrollo histórico como el vivido en la Nueva España de los dos primeros siglos del virreinato es factible reconocer un diálogo permanente entre oralidad y escritura, lo cual es perfectamente lógico atendiendo no nada más al adoctrinamiento de los grupos dominados por parte de

los dominantes, sino a la cercanía y la convivencia que solía darse de manera corriente entre ellos tanto en los espacios públicos del mercado, la iglesia o la plaza, como a través de prácticas comunes como el amasiato, el matrimonio, el compadrazgo, el pupilaje, las relaciones laborales, la simple amistad, etc. Todo ello a pesar de la separación que implicaba la pertenencia a grupos diferentes, lo cual fue apenas algo más que mera teoría la mayor parte del tiempo. Por supuesto, todas estas prácticas implicaban una comunicación y un intercambio de creencias y experiencias entre personas de diferente ralea y profundidad o tipo de conocimientos. Es en parte debido a esta constante interacción entre grupos que aun en el mundo iletrado el saber acerca del Diablo del cristianismo no suponía una improvisación y desvinculación de las elaboraciones más sofisticadas del mundo erudito, y que igualmente nunca sus concepciones -aceptadas y reproducidas entre los grupos más marginales- dejaron de circular ampliamente en el ámbito culto adulterando las ideas originales.

Lo anterior es sostenible, pues aunque Benito Jerónimo Feijoo hace al «vulgo» responsable de las creencias populares, de acuerdo con Julio Caro Baroja en realidad estas creencias arrancan de gente cultivada y creadora que tiene el tiempo y la capacidad para reflexionar con mayor profundidad que el resto, aunque luego sea el «vulgo» quien las retoma, adapta y casi siempre deforma.²

Aceptado como fuente del mal, el concepto abstracto de Demonio elaborado por las élites religiosas cultas era también el Diablo tanto de personas iletradas como de sujetos con dominio de la lecto-escritura que adaptaban en su vida cotidiana creencias religiosas transmitidas oralmente y con contenidos casi siempre opuestos a las enseñanzas de la Iglesia en un esfuerzo por establecer relaciones flexibles con las fuerzas del bien y del mal. Actitud comprensible, pues, jugando a la vez en los dos tableros axiológicos para asegurarse una existencia terrena y trascendental óptimas, no había forma de perder.

Según se desprende de estos rejuegos, en la Nueva España existen al menos dos tipos de fuentes principales con respecto a la figura del Diablo: las producidas desde el poder para la pública divulgación de las verdades del cristianismo, que constituyen el núcleo central de la religiosidad puesta por escrito,

² Julio Caro Baroja, *Ritos y mitos equívocos*, p. 257.

y las utilizadas para sofocar en silencio ideas inadmisibles o contrarias con respecto a él, en donde encontramos -aunque sea de manera fragmentaria- los indicios de una religiosidad transmitida oralmente. Como se podrá entender, en todas ellas la visión predominante es la construida por las élites religiosas, lo cual constituye un verdadero problema epistemológico, puesto que la manera en la que los conversos y los disidentes conceptúan al Demonio de difusión oral nunca es perfectamente clara si éste es siempre explicado desde la mirada de la ortodoxia y, por consiguiente, reduce su verificabilidad debido al impedimento para contrastarlo directamente con los hechos.

Por lo que respecta a su imagen, ya vimos que al no tener ninguna forma física en particular, al Diablo y sus demonios se les imaginaba capaces de usurparlas todas sin determinación alguna de jerarquía, ni de autoridad. Por lo mismo, aún siendo el primero entre los demonios, no había una representación particular para el Diablo y no vale la pena tratar de diferenciar la forma de uno con respecto a la de los otros, pues lo que normalmente lo identificaba -al igual que a los ángeles y los santos en la pintura- no era su figura, sino sus atributos, el contexto en el que se desarrollara su acción, o las aclaraciones expresas dentro del documento mismo -o asociadas a él- que pudieran alegarse con ese propósito. Escenas como las del pesaje de las almas o las representaciones del arcángel Miguel, por sólo poner un par de ejemplos, incluyen tantas veces efigies demoniacas sin indicación alguna de jerarquía ni un contexto a través del cual inferirla, que sería en extremo lastimoso pretender identificar o rechazar categóricamente en ellas la presencia de Satán sin contar con más elementos que nuestra simple intuición. Sin embargo, aunque no sea sino por razones de mera antonomasia, mientras no exista una manera de determinar que dichas imágenes no representan al Demonio, es perfectamente válido suponer que lo hacen (como en nuestra fig. 25).

No obstante su absoluto polimorfismo, al menos podemos reconocer una serie de particularidades en las representaciones del Diablo en dos ámbitos, que son el escrito y el gráfico. Dentro de la imaginería virreinal el Demonio es casi siempre un monstruo, un ser bestial constituido básicamente a partir de fragmentos de animales y cuerpos humanos deformes o contrahechos que son

herencia directa de la miniatura bizantina y del arte románico en todos sus soportes, que fueron utilizados en proporciones variadas dentro de las obras teatrales de la Edad Media y el Renacimiento. Las representaciones gráficas virreinales del Diablo que han llegado hasta nosotros –como las de la cristiandad en general- utilizan esta hibridación de elementos como una manera de figurar la desviación, la brutalidad, la desmesura, la desproporción y la fealdad que se atribuyen a un concepto que no tiene referente físico.

Así pues, a pesar de -o precisamente debido a- las infinitas posibilidades de conjugación de elementos animales, vegetales y cosas que pueden darse cita en él, en las representaciones gráficas la forma del Diablo es casi siempre la del monstruo. Dentro de la tradición educativa de la Iglesia esto era muy importante, porque para optimizar la comprensión del concepto de Demonio en las imágenes de devoción necesitaba recurrir a los rasgos físicos más claros que pudiera para evitar que existieran ambigüedades o confusiones que dieran pie a interpretaciones equívocas de las mismas.

Por el contrario, en los documentos escritos las manifestaciones del Demonio eran absolutamente impredecibles, yendo desde las emblemáticas formas de perro, dragón y monstruo híbrido, hasta la de ángel rubio vestido de blanco; desde la dulce imagen de la Virgen María, hasta los pollos pelados de Joseph Castillo o el Diablo con túnica rosada por debajo de cuyo borde se alcanzaban a ver dos patatas de res en los sueños del mulato José de Herrera.³ Como quiera, si en el conjunto de las crónicas y la documentación inquisitorial consultadas para esta investigación un aspecto físico del Diablo resultó cada vez más frecuente con el paso del tiempo, ese fue el de formas humanas; lo cual fue probablemente uno de los resultados de la Contrarreforma. En efecto, según pudimos mencionar a lo largo de nuestro trabajo, dicho fenómeno tuvo su origen en la manera en la que se desarrolló el teatro postridentino prohibiendo el uso de las Escrituras con fines profanos y tratando de eliminar todo lo que de grotesco pudiera haber en la religiosidad católica.

³ AGN, Inquisición, vol. 673, exp. 7, f. 119r-119v.

La evolución posterior con el rol reducido al drama religioso, tenderá definitivamente hacia un tratamiento serio del personaje y su apariencia medieval de monstruo alado, cornudo y rabilargo desaparecerá definitivamente por el foro.

En su lugar se irá adueñando del espectáculo un diablo con forma humana, que apunta en el Códice de Autos Viejos y se consolida con Lope y Calderón. En este trayecto el diablo irá perdiendo valor como arquetipo pero irá ganando en complicación psicológica e ideológica...⁴

Es necesario aclarar que con lo anterior más que hablar de una influencia del teatro sobre el desarrollo del concepto de *Diablo*, hablamos de una marcha paralela a influjos de orientaciones similares dentro del mundo católico, pues no es el teatro el que influye sobre la teología, sino al revés.

Por otro lado, aunque dentro de las manifestaciones escritas del Demonio predominan las de tipo antropomorfo dejando en un segundo plano las apariencias animales y monstruosas, que apenas son algo más que referencias y suposiciones de testigos dispuestos a creer casi cualquier cosa, no todos los tipos humanos estaban igualmente representados en ellas. Versión tras versión, caso tras caso, el Diablo funciona como adjetivo, enuncia el supuesto carácter de lo que toca para justificar una postura dominante al respecto. Por lo mismo, la insistencia en asociarlo de una manera dada con ciertos grupos humanos nos habla de una intención y de un estereotipo con respecto a esos grupos en contraste con los otros.

En este particular, si algún grupo aparece con abrumadora reiteración como imagen del Diablo ese era el de los negros y mulatos. Tan recurrente es esto, así en las crónicas como en la documentación inquisitorial, que prácticamente podríamos decir que ésta era la manera típica de su concepción física en la Nueva España y en el mundo cristiano en general.⁵ Ciertamente hubo muchas otras formas humanas y semihumanas de concebirlo y representarlo (dios o ídolo prehispánico, duende, mujer, fraile, indio, gigante, jinete mestizo o español, viejo, bebé, etc.), pero las historias en que lo hace con forma de hombre negro superan con mucho en número y riqueza de contenido a cualquiera de las otras. En oposición a la idea

⁴ Teresa Ferrer Valls, "Las dos caras del Diablo en el teatro antiguo español", <http://www.uv.es/entresiglos/teresa/pdfs/doscaras.PDF>.

⁵ Cfr. Laura De Mello e Souza, *El Diablo en la tierra de Santa Cruz*, pp. 228, 232, 234, etc.

bosquejada por Félix Báez-Jorge de que la imagen colonial del Diablo incorporó muchas de las características de las divinidades mesoamericanas vinculadas a la obscuridad y el inframundo,⁶ a lo largo de nuestro texto hemos podido ver cómo esto es totalmente inexacto, pues dichas ideas ya se encontraban contenidas en la concepción del Demonio desde la antigüedad. Por el contrario, fueron los ídolos indígenas los que adquirieron rasgos demoníacos en los códices y algunos murales coloniales como una manera en la que los cristianos intentaban probar que antes de la llegada del cristianismo los pueblos indígenas estaban bajo el poder del Demonio sin saberlo. Naturalmente, esto debe servirnos para tomar precauciones a la hora de utilizar el tan traído y llevado sincretismo para caracterizar diversos aspectos de la religiosidad novohispana sin un análisis serio y detallado de lo que puede ser denominado de esta manera y lo que no es más que un eclecticismo realizado por los evangelizadores mismos utilizando viejas formas locales para el enraizamiento de un nuevo contenido religioso venido de ultramar.

En contraste con lo anterior, y a despecho también de las afirmaciones de George Baudot y Fernando Cervantes, la forma de indio como representación del Demonio es más bien escasa en las crónicas religiosas por tres razones:

1.- en una época en la que las órdenes mendicantes trataban de protegerlo, identificar al indio con el Demonio hubiera servido como pretexto para una mayor explotación por parte de los europeos, ya de por sí favorecidos en este afán por la suposición de que éstos fueran animales o, al menos, personas de inteligencia menguada.⁷

2.- el interés por mostrarlos como seres más bien angelicales, pero incapaces de ejercer su albedrío sin la guía de los frailes, facilitaba continuar su tutela sobre éstos con la consiguiente conservación de su influencia dentro de la sociedad virreinal.

⁶ Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del diablo*, p. 261.

⁷ Retracción de fray Domingo de Betanzos, 13 de septiembre de 1549, en René Acuña, *Fray Julián Garcés*, pp. LXXIII-LXXVI.

3.- cualquier asociación de los indios con el Diablo hablaba mal de su trabajo de evangelización.⁸

En cuanto a la documentación inquisitorial, encontrándose imposibilitados para aparecer en ella debido a su carácter de plantas nuevas en la fe, forzosamente los indios tampoco aparecen siquiera moderadamente como manifestaciones del Demonio. Como resultado de ello, no podemos sino concluir que el Diablo con forma de indio no era imagen del Diablo, sino un disfraz de hombre que éste utilizaba ocasionalmente para sus andanzas entre ellos, y que las manifestaciones realizadas con esta apariencia eran sólo trampas para sorprender a sus víctimas, según consta claramente en la mayoría de los relatos de este tipo.

En cambio, el negro se asociaba tradicionalmente a la mancha y obscuridad del pecado como resultado de todo lo malo, y esto a su vez –si aceptamos la “hipótesis vampírica” de Carl Sagan o alguna variante cultural de ésta- era recuerdo del miedo a la noche y sus peligros desde tiempos prehistóricos. De esto podemos concluir que sus manifestaciones con esta apariencia no eran solamente disfraces con los que el Diablo se investía para manifestarse físicamente entre los hombres, sino también una alegoría de su propia naturaleza oscura, pecaminosa y horrible para la estética europea de aquel momento, pues las alegorías, invariablemente, son retratos de lo que no tiene rostro. De esta manera, si la extraordinaria profusión de relatos en donde se relaciona al Demonio con los negros y los objetos oscuros no deja lugar a dudas acerca de la interpretación que debe hacerse para entenderlos, puesto que es “la repetición del concepto a través de formas diferentes lo que demuestra la intención que hay detrás de su uso”,⁹ por otro lado la comprensión de estos mensajes no es sólo el resultado de una abundancia retórica, ni de un mero énfasis de la elocución, sino también de un léxico funcional tan severamente codificado (hipercodificación) que no deja lugar a dudas acerca de cómo debe ser siempre entendido.¹⁰

⁸ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y sortilegios*, prólogo, fol. 388v., p. 4.

⁹ Roland Barthes, *Mitologías*, p. 212.

¹⁰ Roland Barthes, *El grado cero de la escritura*, pp. 29-30. Para el concepto de *hipercodificación* ver Umberto Eco, *Los límites de la interpretación*, p. 263.

Si algo salta a la vista en las caracterizaciones del Demonio que hemos repasado a lo largo de nuestro estudio, eso es la ausencia casi absoluta de apariciones demoníacas con piel blanca, pues –a pesar de la opresión que ejercía sobre los demás- el grupo hegemónico siempre tuvo la precaución de evitar aparecer como villano en las historias que se difundían bajo su supervisión. Muy rara vez, y casi siempre para engañar a la gente de ese mismo tipo (como en los casos indios), el Diablo se presentaba con aspecto de español, pues, al contrario, la blancura de su piel hablaba de la limpieza de su alma como seres privilegiados por su amistad con Dios al igual que los ángeles y los santos: todos ellos blancos y hermosos dentro de la imaginería virreinal. No sería hasta muchos años después que, en represalia por todos aquellos años de subordinación, dentro de las tradiciones orales manejadas a nivel popular el Diablo se convertirá primordialmente en el Catrín, el charro que rondaba a caballo los caminos y los cascos de las haciendas para procurarle el mal a quien tuviera la desgracia de cruzarse con él.

Contrariamente a lo que pensábamos antes de iniciar nuestra investigación, aunque en la documentación consultada hay muchas asociaciones de diversa índole entre las mujeres y el Diablo (o mejor dicho, entre las mujeres y el mal), al menos en la Nueva España los casos de apariciones demoníacas con forma de mujer son más bien relativamente escasas. Por desgracia, por el momento no sabemos en qué medida esto es particular de estas tierras o no es más que la misma tendencia de otros lugares en la misma época, aunque parece enriquecer la aseveración de Jeffrey Burton Russell cuando afirma que, a pesar de la multitud de formas que adoptó durante la Edad Media, en la imaginería “Raras veces el diablo era hembra.”¹¹ De hecho, el Diablo no nada más no era hembra en su especie, sino que tampoco adoptaba forma de hembra humana salvo para tentar a los hombres, y aun en las pocas ocasiones en que esto ocurría solían tener papeles más bien secundarios y relativamente difusos en comparación con las abiertamente agresivas participaciones con aspecto masculino. Si algo parece claro, es que la imagen de la mujer como representación física del Diablo ha sido sobreestimada en el imaginario cristiano, al menos en la Nueva España, y tal vez

¹¹ Jeffrey Burton Russell, *Lucifer*, p. 145.

esto tenga que ver tanto con su popularización al ilustrar las vidas de algunos de los personajes masculinos más célebres de la Iglesia utilizadas como un ejemplo constante de conducta a lo largo de los siglos (San Antonio Abad, por ejemplo), como por el hecho de ser analizadas por separado en los estudios sobre el fenómeno demoníaco en lugar de hacerlo simultáneamente con las representaciones como varón. Sin embargo, con respecto a ello, debemos esperar nuevos estudios que confirmen o descarten nuestra observación al menos para la época estudiada.

A pesar del uso vertical y represivo del concepto de Diablo utilizado para caracterizar con él a los grupos subordinados y justificar así las relaciones de imposición dentro de la sociedad novohispana, como pudimos ver, dichas creencias sirvieron también en muchas ocasiones dentro de estos últimos como elementos de resistencia en contra de la dominación que otros ejercían sobre ellos. No de otra índole eran los reniegos y las invocaciones diabólicas que constantemente usaban los esclavos para presionar a las autoridades con la finalidad de ser quitados de la tutela de dueños crueles, las acusaciones de los indios en contra de un Demonio que –según ellos- los engañaba para empujarlos a pecar en contra de la nueva fe, o la brujería de las mujeres para invertir el orden establecido imponiéndose sobre la autoridad de los hombres a través de servicios demoníacos. De la misma forma, no fueron pocas las personas que pretendieron darle vuelta a su desesperada situación social y económica a través del prestigio de labores optimizadas con ayuda del Enemigo mediante un pacto que debía buscarse de cierta forma y luego eludirse de otra. Todos ellos, conocimientos diseminados oralmente a través de lazos horizontales de comunicación. Por lo demás, incluso aquellos que formaban parte de los grupos predominantemente letrados, hegemónicos dentro de dicha sociedad, fueron incapaces de evitar el influjo que esta tradición oral recibida en el trato cotidiano con sus subordinados y recurrieron a los mismos mecanismos que aquellos para resolver problemas similares.

Nunca recalcaremos lo suficiente el hecho de que prácticamente todo lo que en la Nueva España se decía con respecto al Demonio era un calco más o menos adaptado de las ideas que circulaban o habían circulado en Europa acerca

de él en un momento determinado y que, por lo tanto, se trataba más bien de un Diablo genérico que se presentaba y actuaba en función de las necesidades del narrador en turno. De esta manera (por ejemplo), si en las crónicas de órdenes mendicantes la figura del Diablo sirve primero para justificar la evangelización como medio necesario para salvar las almas de los indios derrocando el imperio demoníaco que previamente los dominaba, y luego funciona como parte de los argumentos para probar la santidad de muchos de los frailes evangelizadores de tal manera que esto sirviera para mantener a sus respectivas órdenes en los pueblos del Nuevo Mundo en una época en la que la expansión del clero secular amenazaba con relevarlas de los enclaves en que se habían establecido, en los procesos inquisitoriales –debido a las características legales de esta documentación, que no admiten segundas interpretaciones- su presencia suele circunscribirse al intento que hacen los declarantes por explicar una conducta presuntamente desviada de la norma. Aunque sin un orden riguroso y necesario, a través de historias compuestas de lugares comunes para sus respectivas épocas, fantasmas, duendes, Diablos medievales y, finalmente, barrocos van substituyendo a los ídolos de los indios en los textos de los siglos XVI y XVII a medida que la conquista espiritual se consuma y los motivos de temor local son eventualmente substituídos por las viejas concepciones del cristianismo y las supersticiones o sobrevivencias del folclore que solían acompañarlas en Europa.

Con esto, hemos llegado al final de nuestro estudio. Sin embargo, antes de terminar quisieramos hacer dos reflexiones. La primera es que a lo largo del proceso de investigación pudimos observar que en nuestro país todavía existe un respeto excesivo y mal entendido hacia las autoridades (especialmente cuando son extranjeras), el cual hace olvidar que el mejor homenaje que se le puede hacer a un investigador es precisamente imitar su empeño en la búsqueda de respuestas, y no seguir ciegamente sus propuestas y conclusiones por más que merezcan toda nuestra consideración por sus aportes y su acción roturadora. Por el bien de la investigación, nunca estará de más repetir que la crítica de fuentes no debe ser ni discrecional ni inversamente proporcional al prestigio de los autores. Por el contrario, las fuentes en las que vamos a basar nuestra interpretación

deben ser siempre las más revisadas y mejor contrastadas para evitar errores e inexactitudes de fondo.

La segunda reflexión es acerca de la crítica fácil que suele hacerse a la Iglesia Católica acusándola de haber propiciado o causado directamente miles de muertes y abusos para beneficio económico y político. A pesar de esa afirmación, pocas veces se afina la puntería lo suficiente para reconocer que las Iglesias cristianas como institución (cualquiera que sea su denominación) tienen como propósito la difusión del Evangelio, y que todo lo demás no son sino actos de los hombres. Las instituciones son impersonales, no tienen deseos, ni voluntad, sólo finalidades para las cuales fueron fundadas. Abusos como el del Cardenal Richelieu al permitir en 1634 el sacrificio de su detractor Urbano Grandier como resultado del escándalo del endemoniamiento de Loudun, o la permisón del negocio de Matthew Hopkins como cazador de brujas a mediados del siglo XVII en la Inglaterra de los Estuardo no son iniquidades de las Iglesias, sino de los individuos, y es en el contexto de sus vidas en donde necesitan ser estudiados para su comprensión, no en el desarrollo de la historia de las instituciones religiosas. Por otra parte, es necesario tomar en cuenta que, como difusora de un mensaje, la Iglesia Católica necesitaba ser ajustada a la manera como se le entendía en cada uno de sus momentos históricos y que cuando para hacer un bien mayor se consideraba necesario causar un “mal menor”, desde la óptica eclesiástica lo que se estaba haciendo era el bien, no el mal. Y no es necesario que lo aprobemos, sólo que lo entendamos. Como investigadores es necesario recordar que no debemos juzgar las intenciones del pasado desde la comprensión del presente, la cual no es sino expresión de un sentido común tomado en préstamo de un momento sumamente breve y específico de la historia de la humanidad. No obstante, al margen de los postulados del viejo Ranke, y a pesar de la divisa de Tácito, no es poco frecuente encontrar todavía historiadores que -contrariamente a su programa de una historia escrita *Sine ira et studio*- en su obra presentan un compromiso social y político evidente que tuerce la explicación para adaptarla a la medida de sus pasiones.

En última instancia, el historiador realmente *comprometido* con la sociedad no es el que deforma la verdad para saciar intereses de partido, sino el que, pese

a las presiones ideológicas de su entorno, entiende que no puede haber un verdadero conocimiento de las cosas sin imparcialidad hacia ellas. La objetividad, por imperfecta, anticuada o políticamente incorrecta que pueda resultar, es requisito indispensable de la interpretación histórica con presunciones de científicidad, pues ésta nunca debe hacerse desde las creencias del investigador, sino de las del investigado. De lo contrario, imperceptiblemente al inicio, y luego de manera cada vez más pronunciada, la brecha existente entre los acontecimientos reales y la serie ideal de acontecimientos reconstruidos a imagen suya será cada vez mayor y terminará por desviarnos por completo de nuestro objetivo dejándonos tan sólo una prescindible trama de prejuicios donde se pretendía realizar una metódica búsqueda de la verdad.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

1. La montaña del norte, lugar de residencia de Dios. Mapa Mítico del *Libro de Henoch* según P. Grelot. Tomado de Gérard de Champeaux, *Introducción a los símbolos*, p. 88.
2. *La Purísima* (s. XVII), Baltasar de Echave Ibía, Pinacoteca Virreinal de San Diego, México, D.F.
3. *Ángeles expulsando espíritus corruptos* (Benevento Benedictio Fontis, 970-80. Biblioteca Casanatense, Cod. 724, B113, II, Roma). Foto tomada de Luther Link, *El Diablo*, p. 103.
4. El Diablo induce a Lutero a escribir sus tesis contra el catolicismo, en Massimo Centini, *Las brujas en el mundo*, p. 45.
5. Diablo vestido con un jubón corto de mangas a rayas y calzones moteados, S. XVIII (AGN, Inquisición, vol. 1281, exp.13, f. 62).
6. Diablo policéfalo adorado por los indios americanos. Detalle de ilustración de la *Novae Novi Orbis Historiae* (1528-1599) de Girolamo Benzoni y Théodore de Bry, en Roger Bartra, *El salvaje artificial*, p. 72.
7. Huitzilopochtli representado como Demonio gastrocéfalo con alas de murciélago y patas caprinas. Teodoro Sacristán (coord.), *Monstruos y seres imaginarios, en la Biblioteca Nacional* (catálogo), ilustr. p. 48.
8. Boca del infierno, Santa María Xoxoteco, Hgo. Tomado de María del Consuelo Lucía García Ponce, *Santa María Xoxoteco, el pensamiento escatológico cristiano...*, p. 363.
9. Mascarón-portada en la estructura II de Chicanná. Tomada de Antonio Aimi, *Art Book Mesoamerica*, p. 99.
10. Demonio gastrocéfalo representado como dios prehispánico. Registro superior de una ilustración de la *Novae Novi Orbis Historiae* (1528-1599) de Girolamo Benzoni y Théodore de Bry, en Roger Bartra, *El salvaje artificial*, p. 71.
11. Templo Mayor con Tlaloc y Huitzilopochtli presentados como demonios. Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*. Tomado de Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, p. 32.
12. Demonios con pintura facial y ornamentos de dioses prehispánicos caen debido al poder de la cruz. Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*. Tomado de Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, p. 29.
13. *Simia Dei*, la mona de Dios, en el arranque de un arco de la capilla abierta del convento de Tlalmanalco (OFM), siglo XVI. Foto tomada de Gustavo Curiel Méndez, "Escatología y psicomaquia en el programa ornamental de la capilla abierta de Tlalmanalco, México", lámina 2.
14. "Papas" embijados de negro realizando un sacrificio humano. Tomado de Antonio Aimi, *Art Book Mesoamérica*, p. 21.
15. Demonios huyen de sus templos destruidos. Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*. Reprografía de Marco Antonio Pacheco, tomada de Antonio García de León, "El Diablo entre nosotros o el ángel de los sentidos", p. 56.
16. Persona agonizando con cirio para ahuyentar a los demonios. Miguel Antonio Martínez de Pocasangre, mural del santuario de Jesús Nazareno, Atotonilco, Gto. siglo XVIII.
17. Diablo tameme. *San Agustín y su iglesia* (detalle), anónimo, siglo XVI, fresco, Sala de Profundis, Exconvento de San Nicolás. Actopan, Hidalgo, Foto de

- Rafael Doniz tomada de Santiago Sebastián, *Iconografía e iconología del arte novohispano*, p. 65.
18. Ofrenda a un dios prehispánico caracterizado como el Diablo, Bernardino de Sahagún, *Códice florentino*. Reprografía de Marco Antonio Pacheco tomada de Antonio García de León, "El Diablo entre nosotros o el ángel de los sentidos", p. 55.
 19. Pictograma num. 92 ("No nos dejes caer en tentación"), *Catecismo en imágenes y cifras acompañadas de una interpretación en lengua española*. Atribuido a Bernardino de Sahagún.
 20. Pictograma num. 121 ("Ruega, Señora, por nosotros los pecadores"), *Catecismo en imágenes y cifras acompañadas de una interpretación en lengua española*. Atribuido a Bernardino de Sahagún.
 21. Alma pecadora es rechazada durante el Pesaje de las almas. Capitel de Saujon (Charente-Maritime). Tomado de Gerard de Champeaux, *Introducción a los símbolos*, p. 313.
 22. Pictograma "Líbranos del mal" (o "del Malo") en el *Padre Nuestro*. *Doctrina Cristiana* atribuida a fray Jacobo de Testera. *Manuscrito Egerton 2898*, British Museum, copia fechada en 1714. Imagen tomada de Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España*, p. 172.
 23. La diosa Kali sobre el cadáver de Siva. Oriental Museum, Durham University / Bridgeman Art Library, London / New York. *Enciclopedia Microsoft Encarta 2001*.
 24. Tezcatlipoca embijado y armado como guerrero. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*, T. 2, lámina 10.
 25. *El arcángel San Miguel*, Museo cívico de Pisa. Tomado de Alfredo Tradigo, *Iconos y santos de oriente*, p. 47.
 26. El Diablo monstruoso con cuerpo famélico y estriado en una escena del pesaje de las almas. Gislebertus, *El Juicio final*, tímpano de la iglesia de Saint Lazare, Autun, c. 1130. Tomado de Uwe Geese, "La escultura románica", p. 333.
 27. Crucifixión (Detalle de la esquina superior derecha), Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, T. 2, p. 16.
 28. *Juicio final* (1536-1541) (registro inferior), Miguel Ángel, Capilla Sixtina.
 29. Flechamiento de adúlteros. Fragmento del grabado del matrimonio y el adulterio. Diego Valadés, *Retórica cristiana*, p. 497.
 30. Demonios atormentando a los condenados en el infierno. *El juicio final* (ca. 1474-1484), Lérida. Tomada de María del Consuelo Lucía García Ponce, *Santa María Xoxoteco, el pensamiento escatológico cristiano...*, p. 298.
 31. El Diablo con forma de serpiente y torso de mujer entrega a Eva unos higos. Miguel Ángel Buonarroti, *El juicio final*, Bóveda de la Capilla Sixtina. Tomado de Marco Bussagli, *Ángeles*, p. 39.
 32. Grabado que representa los augurios de la caída de México Tenochtitlan según el relato de Diego Durán. Grabado anónimo tomado de Serge Gruzinski, *Le destin brisé de l'empire aztèque*, pp. 76-77.
 33. Cernunnos, dios celta de la fertilidad y la abundancia, pero también del mundo subterráneo. Imagen tomada de <https://geocities.com/verbocreal2anubis.htm>.
 34. Mujer azota al Diablo. Grabado en madera del s. XV. Tomado de Jorge Ariel Madrazo, *El Anticristo*, p. 59.
 35. El Diablo recibiendo tributo de los demonios. Diego Valadés, *Retórica*

- Cristiana*. Reprografía de Marco Antonio Pacheco en Antonio García de León, “El Diablo entre nosotros o el ángel de los sentidos”, p. 56.
36. Figura de Demonio en el muslo izquierdo del mulato Juan Andrés. AGN, Ramo Inquisición, vol. 636, exp. 4, s/f.
 37. Tatuaje del brazo izquierdo del mulato Juan Andrés. AGN, Ramo Inquisición, vol. 636, exp. 4, s/f.
 38. Tatuaje en la muñeca del brazo izquierdo del mulato Juan Andrés. AGN, Ramo Inquisición, vol. 636, exp. 4, s/f.
 39. Capitular “M”. Luis Lagarto, fol. 108 del Libro II del coro de la Catedral de Puebla, siglo XVI. Tomada de Guillermo Tovar de Teresa, *El arte de los Lagarto*, p. 95.
 40. El Diablo con vestiduras femeninas tienta a un hermitaño. Buonamico Buffalmacco. Detalle de *La Tebaida* (h. 1340-1350), Camposanto, Pisa. Tomada de Rosa Giorgi, *Ángeles y demonios*, p. 87.
 41. Demonio con senos colgantes de mujer vencido por el Arcangel San Miguel. Siglo XVIII. Portada lateral del templo de San Juan de Dios. León, Gto. Foto del autor.
 42. Ilustración para la *Historia de gentis septentrionalibus* (1555) de Olaus Magnus en Claude Lecouteux, *Enanos y elfos en la Edad Media*, p. 172.
 43. Portada de *Robin Good-Fellow, his mad Prankes and Merry Jestes*. Folleto de 1639 (1ª ed. De 1628), Londres. Imagen tomada de William Naphy, Crímenes sexuales, lámina 36.
 44. Miniatura con letra capitular I, Luis Lagarto, fol. 26 del libro IV del coro de la Catedral de Puebla, siglo XVI. Tomada de Guillermo Tovar de Teresa, *El arte de los Lagarto*, p. 105.
 45. *Juicio Final* de la catedral de Torcello (s. XIII). Foto Matilde Battistini, *Símbolos y alegorías*, p. 157.
 46. *Juicio Final*, baptisterio de San Giovanni (s. XIII). Foto tomada de Matilde Battistini, *Símbolos y alegorías*, p. 158.
 47. *Infierno-Lucifer* de Tadeo di Bartolo (1396). Foto tomada de Jorge Ariel Madrazo, *El anticristo*, p. 138.
 48. Un grupo de brujos rinden homenaje al Diablo en descampado con el beso negro. Grabado de R.P. Guaccius, *Compendium Maleficarum* (1626), tomado de Francisco Fe Álvarez, *Satán*, p. 56.
 49. Macho cabrío recibiendo el homenaje de los brujos en un sabbat. Miniatura de un manuscrito de la Biblioteca Nacional de París. Tomado de *Vida y costumbres de la Edad Media, Escenas de la vida*, s/p.
 50. Escena de la evangelización de la provincia de Michoacán, Pablo Beaumont (OSA), *Crónica de Michoacán*, s. XVIII. Tomada de Félix Baez-Jorge, *Los disfraces del Diablo*, figura 13-c.
 51. *Muerte del justo*, óleo sobre lámina, siglo XVIII, Museo Nacional de Arte, Ciudad de México, CNCA/INBA, Foto de Arturo Piera – Museo Nacional de Arte/CNCA/INBA, tomada de *Historia de la vida Cotidiana en México*, vol. II, p. 570.
 52. Pacto Dibujado, AGN, Indiferente General, 1774, en Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, fig. 19.

Gráficas

1. Relación de conceptos dentro de áreas sacralizadas y salvajes como ámbitos de lo divino y lo demoníaco. Gráfica del autor.
2. Descenso del número de negros acusados ante la inquisición, Fuente: Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, p. 486.
3. Aumento del número de mulatos acusados ante la Inquisición. Fuente: Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, p. 487.
4. Mujeres acusadas de hechicería ante la inquisición en la Ciudad de México según origen étnico. Siglos XVI al XVIII. Fuente: María Elisa Velásquez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana*, p. 241.

Tablas

1. Relaciones horizontales de estratos diferentes dan por resultado concepciones contrastantes del Diablo en tipos de fuentes disímiles y de distintas épocas. Menos constreñido por las disposiciones oficiales de la Iglesia, el imaginario religioso de los grupos subordinados cambia de manera menos notable en periodos breves de tiempo.

FUENTES

ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS

AGN	Archivo General de la Nación (México)
AFMT	Archivo Fotográfico Manuel Toussaint (Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM)
BAO	Biblioteca Armando Olivares (UG)
BC	Biblioteca Central (UNAM)
BCIH	Biblioteca del Centro de Investigaciones Humanísticas (UG)
BLG	Biblioteca Luís González (El Colegio de Michoacán)
BLR	Biblioteca Luis Rius (Facultad de Filosofía y Letras, UG)
BN	Biblioteca Nacional (México)
BSR	Biblioteca Samuel Ramos (Facultad de Filosofía y Letras, UNAM)
CEHM	Centro de Estudios de Historia de México Condumex

BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, Nicola

- 1996 *Diccionario de filosofía*, 2ª ed. (1ª ed. en italiano, 1961), traducción de Alfredo N. Galletti, México, FCE, 1206 p.

ACOSTA, José de

- 2003 *Historia natural y moral de las Indias*, edición e introducción de José Alcina Franch, Madrid, Dastin [edición especial para Ediciones y distribuciones Promo Libro], (Crónicas de América, 43), 492 p.

ACOSTA, Vladimir

- 1996 *La humanidad prodigiosa: el imaginario antropológico medieval*, Venezuela, Monte Avila Editores Latinoamericana / Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico / Universidad Central de Venezuela, 2 vols. (342 + 303 p.).

ACUÑA, René

- 1995 *Fray Julián Garcés*, su alegato en pro de los naturales de Nueva España, asesoría en transcripción de textos latinos por Roberto Heredia Correa, México, UNAM, (Biblioteca humanística mexicana, 10), XLIV + 42 p. + CLV.

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo

- 1985 *Cuijla*, (1ª ed., 1958), México, FCE, (Lecturas Mexicanas, 90), 242 p.

ALBERRO, Solange

- 1988 *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, traducción de Solange Alberro, México, FCE, 622 p.

1997 *Del gachupín al criollo*, México, El Colegio de México, 234 p.

1999 “Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición. Siglos XVI-XVII”, en *Del dicho al hecho...: Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, 2ª ed. (1ª ed., 1989), México, Conaculta / INAH, (Serie Historia, Colección Científica, 180), pp. 99-113.

ALEXANDRE-BIDON, Danièle

1998 *La Mort au Moyen Age XIIIe-XVI siècle*, París, Hachette, 333 p.

ALIGHIERI, Dante

1984 *La divina comedia*, 13ª ed. (1ª ed. en Colección Austral, 1951), México, Espasa-Calpe Mexicana, (Colección Austral, 1056), 285 p.

APOCALIPSIS DE ESDRAS

1983 *Apocalipsis de Esdras* (IV Esdras), prólogo de Miguel Ángel Muñoz Moya, introducción de Juli Peradejordi, México, Prisma, (Biblioteca Esotérica), 222 p.

APPENDINI, Guadalupe

1999 *Leyendas de provincia*, México, Porrúa, (“Sepan cuantos...”, 661), 299 p.

AQUINO, Tomás de

2001 *Suma de teología*, 4ª. ed., presentación por Damián Byrne (O.P.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, (Sección II, Teología y cánones), 5 vols.

ARIES, Philippe

1992 *El hombre ante la muerte*, versión castellana de Mauro Armiño, Madrid, Taurus, (Humanidades, Historia), 522 p.

ARISTÓTELES

2000 *Política*, introducción, Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez (introducción, traducción y notas), Madrid, Alianza Editorial, (Biblioteca temática, 8206), 362 p.

ASIMOV, Isaac

2000 *Guía de la Biblia*, 11ª ed., (1ª ed. en inglés, 1969), traducción de Benito Gómez Ibáñez, Barcelona, Plaza y Janés Editores, (Tribuna, 87 y 88), 2 vols. (622 p. + dos índices, y 525 p. + dos índices).

BÁEZ-JORGE, Félix

2003 *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 689 p.

BAKER, Robert A.

2003 *Compendio de la historia cristiana*, versión electrónica de la 7a ed. (1a ed. en inglés, 1959), traducción al español por Francisco Almanza, Mundo Hispano, (Biblioteca Mundo Hispano), 344 p.

BARTHES, Roland

1992 *El grado cero de la escritura, seguido de Nuevos ensayos críticos*, 12ª ed. en español (1ª ed. en español, 1973; 1ª ed. en francés, 1972), traducción de Nicolás de Rosa, México, Siglo XXI, 247 p.

2006 *Mitologías*, traducción de Héctor Schmucler, 14 ed. en español (1ª ed. en español, 1980; 1ª ed. en francés, 1957), México, Siglo XXI, 257 p.

BARTRA, Roger

1997 *El salvaje artificial*, México, UNAM / ERA, 272 p.

1998 *El siglo de oro de la melancolía*, México, Universidad Iberoamericana, 463 p.

BATAILLON, Marcel

1966 *Erasmus y España*, 2ª ed. en español corregida y aumentada, México, FCE., CXVI + 921 p.

BATTISTINI, Matilde

2003 *Símbolos y alegorías*, traducción de José Ramón Monreal, Barcelona, Electa, (Los Diccionarios del Arte), 383 p.

BAUDOT, Georges

1983 *Utopía e historia en México*, traducción de Vicente González Loscertales, Madrid, Espasa/Calpe, 542 p.

1990 *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana / Conaculta, (Los Noventa, 36), 338 p.

1995 *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II (siglo XVI)*, traducción de Stella Mastrangelo, México, FCE, (Colección Popular, 255), 334 p.

1996 "Diablos, demonios y sortilegios en el proceso discursivo de la evangelización de México. Siglo XVI", en *México y los albores del discurso colonial*, México, Nueva Imagen, pp. 225-241.

BERNAND, Carmen y Serge Gruzinski

1992 *De la idolatría*, (1ª ed. en francés, 1988), traducción de Diana Sánchez F., México, FCE, 226 p.

BIBLIA DE JERUSALÉN

1999 *Biblia de Jerusalén*, edición para Latinoamérica, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1749 p.

BORGES, Pedro

1993 “La evangelización en su contexto de conquista y colonización. Los grandes conflictos y las oposiciones de los franciscanos”, en Francisco Morales, *Franciscanos en América, Quinientos años de presencia evangelizadora*, México, Conferencia Franciscana de Santa María de Guadalupe, pp. 45-61.

BORJA Gómez, Jaime Humberto

1997 “Demonio y nuevas redes simbólicas: blancos y negros en Cartagena, 1550-1650”, en GARCIA Ayluardo, Clara y Manuel Ramos Medina (coordinadores), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH / Centro de Estudios de Historia de México Condumex / Universidad Iberoamericana, pp. 147-163.

BOTALLA, Horacio

2006 “Fuit deceptus a demone. Notas acerca de una colección de exempla sobre el demonio en la *Crónica* de fray Salimbene de Parma”, en CABALLERO De del Sastre, Elizabet, Beatriz Rabaza y Carlos Valentini (comps.), *Monstruos y maravillas en las literaturas latina y medieval y sus lecturas*, Rosario, Argentina, Universidad Nacional de Rosario / HomoSapiens Ediciones, pp. 343-361.

BOUYER, L

1990 *Diccionario de teología*, 6ª ed. (1ª ed. en francés, 1966), traducción de Francisco Martínez, Barcelona, Herder, 653 p.

BRASEY, Édouard

2001 *Brujas y demonios*, (1ª ed. en francés, 1999), traducción de Esteve Serra, Barcelona, José J. de Olañeta Editor, (Morgana, 5), 225 p.

BRIGGS, Katharine

1992 *Diccionario de las hadas*, traducción de Esteve Serra, Barcelona, Alejandría, 376 p.

BURGOA, Francisco de

1997 *Geográfica descripción de la parte septentrional, del Polo Ártico de la América*, 2ª pte., tomos I y II, edición facsimilar de la edición de 1674, México, Gobierno del Estado de Oaxaca / UNAM / Conaculta / Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca / Grupo Editorial Miguel Angel Porrúa, 423 fols. + 18 fols.

BURKE, Peter

2006 *¿Qué es la historia cultural?*, (1ª ed. en inglés, 2004), traducción de Pablo Hermida Lazcano, Barcelona, Paidós, (Orígenes, 53), 169 p.

BURTON, Robert

- 2006 *Anatomía de la melancolía*, traducción de Ana Sáenz Hidalgo, Raquel Álvarez Peláez y Cristina Corredor, prólogo y selección de Alberto Manguel, Madrid, Alianza Editorial, (El Libro de Bolsillo, Literatura, 5686), 491 p.

BUSSAGLI, Marco

- 2007* *Ángeles, orígenes, historia e imágenes de las criaturas celestiales*, España, Everest, 780 p.

CALLE, Emilio

- 2003 *Adoradores del Diablo*, Madrid, Oberón, 224 p.

CANALES, Carlos y Jesús Callejo

- 2005 *Duendes, Guía de los seres mágicos de España*, 15ª ed., ilustraciones de Ricardo Sánchez, Madrid, EDAF, 247 p.

CANDANO FIERRO, Graciela

- 2000 *Estructura, desarrollo y función de las colecciones de exempla en la España del siglo XIII*, México, UNAM / Instituto de Investigaciones Filológicas, (Colección de Bolsillo, 13), 71 p.

CARO Baroja, Julio

- 1974 *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, Istmo, 391 p.
- 1990 *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, (El Libro de Bolsillo, 12), 382 p.
- 1992 *Vidas mágicas e Inquisición*, I (2 vols.), Madrid, Ediciones Istmo, (Fundamentos, 121), 456 p.
- 2006 *El carnaval*, Madrid, Alianza Editorial, (El Libro de Bolsillo, Antropología, CS 3017), 456 p.

CASAS, Bartolomé de las

- 1967 *Apologética historia sumaria*, 3ª ed., edición, estudio preliminar e índice de materias por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 2 vols.
- 1981 *Historia de las Indias*, 2ª ed., edición de Agustín Millares Carlo, estudio preliminar de Lewis Hanke, México, FCE, 3 vols.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA

- 1999 *Catecismo de la Iglesia Católica*, nueva edición conforme al texto latino oficial, México, Coeditores Católicos de México, 982 p.

CENTINI, Máximo

* Depósito legal.

- 2002 *Las brujas en el mundo*, traducción de Gustau Raluy Bruguera, Barcelona, De Vecchi, 191 p.
- CERVANTES, Fernando
 1996 *El Diablo en el Nuevo Mundo*, (1ª ed. inglesa, 1994), versión castellana de Nicole D´Amonville, Barcelona, Herder, 270 p.
- 1997 “El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana”, en GARCIA Ayluardo, Clara y Manuel Ramos Medina (coordinadores), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH / Centro de Estudios de Historia de México Condumex / Universidad Iberoamericana, pp. 129-146.
- CHAMPEAUX, Gerard de Y Sébastien Sterckx O.S.B.
 1992 *Introducción a los símbolos*, 3ª ed. (1ª ed. española, 1984; 1ª ed. en francés, 1972), traducción de P. Abundio Rodríguez O.S.B., Madrid, Ediciones Encuentro, (Europa Románica, 7), 559 p.
- CIRLOT, Juan-Eduardo
 1969 *Diccionario de los símbolos*, 2ª ed., Madrid, Siruela, 520 p.
- COLÓN, Cristóbal
 2003 *Diario de a bordo*, edición de Luis Arranz Márquez, Madrid, Dastin [edición especial para Ediciones y distribuciones Promo Libro], (Crónicas de América, 7), 316 p.
- CONESA, Francisco
 1996 *Dios y el Mal*, prólogo de Alvin Plantinga, Navarra, Ed. EUNSA, 487 p.
- COPLESTON, F.C.
 1960 *El pensamiento de Santo Tomás*, traducción de Elsa Cecilia Frost, México, FCE, (Breviarios, 154), 295 p.
- CORTÉS, Hernán
 2002 *Cartas de relación*, edición basada en la 2ª ed. (1985) de esta editorial, prólogo de Medardo Castro Gutiérrez, México, Editores mexicanos unidos, 363 p.
- CORTÉS López, José Luís
 1989 *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, (Acta Salmanticensia, Estudios Históricos y Geográficos, 60), 250 p.
- CORTÉS Morató, Jordi y Antoni Martínez Riu
 1996-99 *Diccionario de filosofía en CD*, Barcelona, Herder.
- COUSTÉ, Alberto

2001 *De los nombres del Diablo*, Barcelona, Océano, 159 p.

CRUZ, San Juan de la (OCD)

2003 *Instrucción y cautelas*, en *Obras escogidas*, edición y prólogo de Ignacio B. Anzoátegui, Madrid, Espasa Calpe, edición especial para Ediciones y Distribuciones Promo Libro, (grandes clásicos universales), pp. 63-70.

CURIEL Méndez, Gustavo

1987 "Escatología y psicomaquia en el programa ornamental de la capilla abierta de Tlalmanalco, México", en *Iconología y sociedad arte colonial hispanoamericano: XLIV Congreso Internacional de Americanistas*, UNAM / Instituto de Investigaciones Estéticas, (Estudios de Arte y Estética, 26), pp. 93-105.

DANIELOU, Jean

1958 *Orígenes*, traducción de Guido F. P. Parpagnoli, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, (Biblioteca de Filosofía), 383 p.

DARNTON, Robert

1987 *La gran matanza de gatos*, traducción de Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 269 p.

DEHOUE, Daniele

2000 *Rudingero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*, México, Ciesas / Universidad Ibero Americana / Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial, 202 p.

DELUMEAU, Jean

1973 *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Labor, 343 p.

2005 *El miedo en occidente*, (1ª ed. en francés, 1978), versión castellana de Mauro Armíño, México, Taurus, 655 p.

DESCARTES, René

1985 *Discurso del método*, México, Gómez Gómez Hnos., 78 p.

DIAZ del Castillo, Bernal

2004 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, ("Sepan cuantos...", 5), XXXV + 700 p.

DICCIONARIO DE LAS RELIGIONES

1998 *Diccionario de las religiones*, (1ª ed. en inglés, 1992), traducción de José María Martínez Manero, prólogo de Enrique Miret Magdalena, Madrid, Espasa, 2 vols.

DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO DE LA FE CATÓLICA

1953 *Diccionario enciclopédico de la fe católica*, traducción de la 2ª ed. inglesa de 1949 por Pedro Zuloaga y Carlos Palomar, México, Jus, 619 p.

DIOS HABLA HOY

1989 *Dios habla hoy* [la Biblia con Deuterocanónicos, versión popular], 2ª ed., S/lugar, Sociedades Bíblicas Unidas.

DURÁN, Diego

2002 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Conaculta, (Cien de México), 2 vols. (651 p. + 62 láminas y 293 p. + 56 láminas).

DURAND, Gilbert

1981 *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, versión castellana de Mauro Armiño, Madrid, Taurus, (Ensayistas, 202), 453 p.

DURKHEIM, Émile

2001 *Las formas elementales de la vida religiosa*, 2ª ed. (1ª ed., 1995), traducción de Ramón Ramos, México, Ediciones Coyoacán, (Diálogo abierto, 20), 414 p.

DUVERGER, Christian

1996 *La conversión de los indios de Nueva España*, traducción de María Dolores de la Peña, México, FCE, 235 p.

ECO, Umberto

1983 *La estructura ausente*, traducción de Francisco Serra Cantarel, México, Lumen, 510 p.

1995 "Interpretación e historia", en COLLINI, Stefan (compilador), *Interpretación y sobreinterpretación*, traducción de Juan Gabriel López Guix, Cambridge University Press, pp. 33-55.

1995 "La sobreinterpretación de textos", en COLLINI, Stefan (compilador), *Interpretación y sobreinterpretación*, traducción de Juan Gabriel López Guix, Cambridge University Press, pp. 56-79.

1998 *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Ed. Lumen, (Palabra en el tiempo, 214), 405 p.

ELIADE, Mircea

1998 *Lo sagrado y lo profano*, (1ª ed. en alemán, 1957), traducción de Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón, Barcelona, Paidós, (Orientalia, 57), 191 p.

2000 *La búsqueda*, 2ª ed. (1ª ed. en inglés, 1969), traducción del inglés de Alfonso Colodrón, Barcelona, Ed. Kairos, 237 p.

ELLIOT, John Huxtable

1991 *España y su mundo (1500-1700)*, (1ª ed. en inglés, 1989), traducción de Ángel Rivero Rodríguez y Xavier Gil Pujol, Madrid, Alianza Editorial, 352 p.

ESPINOZA, Isidro Félix de (OFM)

1964 *Crónica de los colegios de propaganda fide de la Nueva España*, 2ª ed. (1ª ed., México, 1746), notas e introducción por Lino Gómez Canedo (OFM), Madrid, Academy of American Franciscan History, 972 p.

ESTENSSORO Fuchs, Juan Carlos

1997 "La construcción de un más allá colonial: Hechiceros en Lima (1630-1710)", en ARES Queija, Berta y Serge Gruzinski (coordinadores), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-americanos de Sevilla, (Escuela de Estudios Hispano-americanos de Sevilla, 388), pp. 415-439.

ESTRADA De Gerlero, Elena Isabel

1987 "La demonología en la obra gráfica de fray Diego Valadés", en *Iconología y sociedad arte colonial hispanoamericano: XLIV Congreso Internacional de Americanistas*, UNAM / Instituto de Investigaciones Estéticas, (Estudios de Arte y Estética, 26), pp.79-89.

FE Álvarez, Francisco

1992 *Satán*, México, Edamex, 107 p.

FERBER, Sarah

2004 *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, New York, Routledge, 227 p.

FERGUSON, George

1961 *Signs and Symbols in Christian Art*, (1ª ed., 1954), New York, Oxford University Press, 192 p.

FERNÁNDEZ de Moratín, Leandro

1999 *Quema de brujas en Logroño*, prólogo de Eduardo Alonso, Valencia, La Máscara, (Malditos heterodoxos!), 125 p.

FERNÁNDEZ de Oviedo y Valdéz, Gonzalo

1979 *Historia general y natural de las Indias*, reimpresión de la edición facsimilar de 1978, advertencia de Juan Luis Mutiozábal, nota introductoria de Edmundo O'Gorman, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, cxcii fols. + *Verdadera relación de la conquista de Perú*, de Francisco de Xerez, xxii fols. (numeración independiente)+ libro XX de la 2ª pte. de la Historia general, lxxxx fols. (numeración independiente).

FLORES Arroyuelo, Francisco J.

- 1985 *El Diablo en España*, introducción de Julio Caro baroja, Madrid, Alianza Editorial, (El libro de bolsillo, 1104), 275 p.
- 2000* "Ayer y hoy del rostro del diablo" en RODRÍGUEZ Becerra, Salvador (coord.), *El Diablo, las brujas y su mundo, homenaje andaluz a Julio Caro Baroja*, Sevilla, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura / Signatura Ediciones, (Signatura Demos), pp. 95-116.
- FRA Molinero, Baltasar
1995 *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*, Madrid, Siglo XXI, 222 p.
- FRAIJÓ, Manuel
2004 *Dios, el mal y otros ensayos*, Madrid, Trota, (Colección Estructuras y Procesos, Serie Religión), 317 p.
- FRANCASTEL, Pierre
1988 *La realidad figurativa*, II, traducción de Godofredo González, Barcelona, Paidós, (Paidós estética, 17), pp. 267-573.
- FROST, Elsa Cecilia
2002 *Historia de Dios en las Indias: Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México, Tusquetes, (Tiempo de memoria), 291 p.
- FUENTELAPEÑA, Antonio de
1978 *El ente dilucidado*, edición de Javier Ruíz, Madrid, Editora Nacional, (Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados, segunda serie), 767 p.
- GALARZA, Joaquín
1992 *Códices testerianos, Catecismos indígenas, El Pater Noster*, con la colaboración de Aurore Monod-Becquelin, México, TAVA Editorial, (Códices mesoamericanos, 4), 170 p.
- GARCÍA González, José Ma.
1997* "Del sol a las tinieblas: del etíope imaginado de Homero a la edad media" en MORFAKIDIS, Moschos y Minerva Alganza Roldán (editores), *La religión en el mundo griego, de la antigüedad a la Grecia moderna*, Granada, Athos-Pérgamos / Universidad de Granada, pp. 83-99.
- GARCÍA Icazbalceta, Joaquín
1947 *Don fray Juan de Zumárraga*, II, edición de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, México, Porrúa, (Colección de escritores mexicanos, 42), 316 p.
- 1980 *Documentos para la historia de México*, I, 2ª ed. facsimilar de la de 1858,

* Depósito legal.

* Depósito legal.

México, Porrúa, 544 p. + CLIII.

GARCÍA Ponce, María del Consuelo Lucía

2005 *Santa María Xoxoteco, el pensamiento escatológico cristiano que llegó a la Nueva España con los primeros misioneros en el siglo XVI*, tesis de maestría corregida, director de tesis Jesús Alfonso Torres Tello, Centro Universitario de Integración Humanística (CUIH), Naucalpan de Juárez, 488 p.

GARIBAY K., Angel María

1986 *Mitología griega*, México, Porrúa, ("Sepan cuantos...", 31), 260 p.

GARL Lacruz, Ángel

1991 *Brujería e Inquisición en el alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, Zaragoza, Departamento de Cultura y Educación, (Estudios y monografías, 13), 457 p.

GASTER, Theodor H.

1973 *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Génesis*, (1ª ed. en inglés, 1969), Barcelona, Barral Editores, 358 p.

GEERTZ, Clifford

2006 *La interpretación de las culturas*, traducción de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa Editorial, (Serie CLA•De•Ma, Antropología), 387 p.

GEESE, Uwe

1996 "La escultura románica", en TOMAN, Rolf (editor), *El románico*, traducción de Max Stempel, fotografías de Achim Bednorz, Colonia, Könemann, pp. 256-345.

GILABERT Hidalgo, Berta

2003 *La idea del mal y el demonio en los sermones novohispanos: arquidiócesis metropolitana, siglo XVII*, tesis de maestría en historia, México, UNAM / Facultad de Filosofía y Letras, 111 p.

GILLI, Adolfo

1984 "La historia como crítica o como discurso del poder", en PEREYRA, Carlos et al., *Historia para qué*, México, Siglo XXI, pp. 197-225.

GINZBURG, Carlo

1993 "Brujería y piedad popular", en *Mitos, emblemas e indicios*, 2ª ed., traducción de Carlos Catroppi, Barcelona, Gedisa, pp. 19-37.

GIORDANO, Oronzo

1983 *Religiosidad popular en la alta edad media*, versión española de Pilar García Mouton y Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, (Biblioteca Universitaria Gredos, II. Ensayos, 23), 311 p.

- GIORGI, Rosa
 2004 *Ángeles y demonios*, (1ª ed. en Italiano, 2003), traducción de Teresa Clavel, Barcelona, Electa, (Los Diccionarios del Arte), 380 p.
- GONZALBO Aizpuru, Pilar
 1998 "Fernando Cervantes: The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain", reseña en *Historia Mexicana*, núm. 4, vol. XLVII, pp. 857-861.
- GONZÁLEZ Cicero, Stella María
 1978 *Perspectiva religiosa en Yucatán (1517-1571)*, México, El Colegio de México, 254 p.
- GONZÁLEZ Esponda, Juan
 2001 "Negros, mulatos en el Chiapas colonial", en NAVEDA Chávez-Hita, Adriana (compiladora), *Pardos, mulatos y libertos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 183-193.
- GONZÁLEZ Reyes, Mariana
 2003 *Demonio e idolatría en la Nueva España: la orden de predicadores en el siglo XVI*, tesis de licenciatura en historia, México, UNAM / Facultad de Filosofía y Letras, 142 p.
- GONZÁLEZ Torres, Yolotl
 1993 *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México, Larousse, 228 p.
- GOZZELINO, Giorgio
 2006 *Ángeles y demonios*, traducción de Omar Asdrubal León Carreño, Bogotá, San Pablo, (Actualidades Teológicas), 236 p.
- GRAVES, Robert y Raphael Patai
 2003 *Los mitos hebreos*, (1ª ed. en inglés, 1964), Madrid, Alianza Editorial, (El libro de bolsillo, Humanidades, 4103, Religión y mitología), 393 p.
- GREENLEAF, Richard E.
 1992 *La inquisición en la Nueva España*, México, FCE, 241 p.
 1992 *Zumárraga y la inquisición mexicana (1536-1543)*, México, FCE, 181 p.
- GRIJALVA, Juan de
 1985 *Crónica de la orden de N.P.S Agustín en las provincias de la Nueva España*, (1ª ed., 1624), México, Porrúa, (Biblioteca Porrúa, 85), 543 p.
- GRINGOIRE, Pedro
 2002 *Los rollos de Qumrán*, 9ª ed. (1ª ed., 1978), México, Edamex, (Filosofía y Religión), 351 p. + fotos.

GRUZINSKI, Serge

1988* *Le destin brisé de l'empire aztèque*, s/l, Gallimard, (Découvertes Gallimard, Histoire, 33), 192 p.

1991 "Individualización y aculturación: la confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVII en LABVRIN, Asunción (coordinadora), *Sexualidad y matrimonio en la América prehispánica siglos XVI-XVIII*, Gustavo Pelcastre (traducción), México, Conaculta / Grijalbo, (Los Noventa, 67), pp.105-126

1993 *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, traducción de Jorge Ferreiro, México, FCE, 311 p. con XVI láminas.

2006 *La guerra de las imágenes*, (1ª ed. en francés, 1990), traducción de Juan José Utrilla, México, FCE, 224 p.

GUENÉE, Bernard

1980 *Histoire et culture historique dans l'occident médiévale*, Paris, Aubier-Montaigne, 431 p.

HAAG, Herbert et al.

1987 *Diccionario de la Biblia*, 9ª ed., edición castellana por Serafín de Ausejo, Barcelona, Herder, (Biblioteca Herder, Sección de Sagrada escritura, 27-28), 2126 p.

HANKE, Lewis

1974 *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, traducción de Marina Orellana, México, SEP, (SepSetentas, 156), 207 p.

HEIDEGGER, Martin

2003 *Estudios sobre mística medieval*, 2ª ed. en español, traducción de Jacobo Muñoz, México, FCE, (Sección de Obras de Filosofía), 202 p.

2006 *Introducción a la fenomenología de la religión*, prólogo y traducción de Jorge Uscatescu, México, Siruela / FCE, (Sección de Obras de Filosofía), 183 p.

HERNÁNDEZ, Francisco

2003 *Antigüedades de la Nueva España*, edición de Ascención Hernández de León Portilla, Madrid, Dastin [edición especial para Ediciones y distribuciones Promo Libro], (Crónicas de América, 43), 267 p.

HERNÁNDEZ Sotelo, Anel

* Depósito legal.

- 2003 "Representaciones sociales del diablo en el imaginario colectivo de teólogos y filósofos leídos y estudiados en la Nueva España. Los orígenes del diablo", ponencia del *XVI Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Puebla, 13-15 de noviembre.
- 2005 "Del paraíso al infierno: hacia una lectura de la capilla abierta de Actopan desde la cosmovisión indígena", ponencia del *XVIII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, San Luis Potosí.

HERNÁNDEZ Vázquez, Eumelia

- 1991 *Iconografía del demonio en la pintura mural de la orden de San Agustín en el siglo XVI en la Nueva España*, tesis de licenciatura en historia, México, UNAM / Facultad de Filosofía y Letras, 272 p.

HISTORIA DEL PENSAMIENTO

- 1988 *Historia del pensamiento*, II, Madrid, Sarpe, 390 p.

IMPELLUSO, Lucía

- 2005 *La naturaleza y sus símbolos, Plantas flores y animales*, 2ª ed. (1ª ed., 2003), traducción de José Ramón Monreal, Barcelona, Electa, (Los diccionarios del arte), 383 p.

JAMMES, Robert y Marie Thérèse Mir (coords.)

- 1993 *Glosario de voces anotadas en los cien primeros volúmenes de Clásicos Castalia*, Madrid, Castalia, (Clásicos Castalia, 200), 751 p.

JIMÉNEZ, Francisco

- 1996 "Jhesus, María, Franciscus. Vita fratris Martini de Valencia", con estudio introductorio de Pedro Ángeles Jiménez, en RUBIAL, Antonio, *La hermana pobreza*, México, UNAM, pp. 221-261.

KAPPLER, Claude

- 1986 *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, (1ª ed. en francés, 1980), traducción de Julio Rodríguez Puértolas, Madrid, Akal, (Akal Universitaria, Serie Interdisciplinar, 103), 360 p.

KLIBANSKY, Raymond

- 1991 "La idea de melancolía y su desarrollo histórico", en KLIBANSKY, Raymond, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturno y la melancolía*, versión española de María Luisa Balseiro, Madrid, Alianza Editorial, pp. 27-135.

KOLAKOWSKY, Laszek

- 1988 *Si Dios no existe...*, 2ª ed., Madrid, Ed. Tecnos, 231 p.

KRAMER, Heirich y Jacobus Sprenger

2006 *Malleus maleficarum*, Barcelona, Reditar Libros, 448 p.

LANDA, fray Diego de

1994 *Relación de las cosas de Yucatán*, estudio preliminar, cronología y revisión de texto por María del Carmen León Cázares, México, Conaculta, (Cien de México), 221 p.

LECOUTEUX, Claude

1998 *Enanos y elfos en la edad media*, prefacio de Régis Boyer, traducción de Francesc Gutiérrez, Barcelona, José J. de Olañeta, (Medievalia, 3), 215 p.

1999 *Demonios y genios comarcales en la edad media*, prefacio de Régis Boyer, traducción de Plácido de Prada, Barcelona, José J. de Olañeta, (Medievalia, 8), 195 p.

1999 *Fantasmas y aparecidos en la edad media*, postfacio de Régis Boyer, traducción de Plácido de Prada, Barcelona, José J. de Olañeta, (Medievalia, 7), 257p.

LE GOFF, Jacques

1980 "Las mentalidades, una historia ambigua", en LE GOFF, Jacques y Pierre Nora, *Hacer la historia*, III, traducción de Jem Cabanes, Barcelona, Laia, (Colección Papel 451, 50), pp. 81-98.

1989 *El nacimiento del purgatorio*, versión castellana de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, (Ensayistas, 251), 449 p.

1999 "El cristianismo medieval en Occidente desde el Concilio de Nicea (325) hasta la Reforma (principios del siglo XVI)", en PUECH, Henri-Charles, *Historia de las religiones, VII: Las Religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes, I*, 6a ed. (1a ed. en francés, 1972), Madrid, Siglo XXI, pp.61-191.

LENZENWEGER, Josef et al. (directores)

1997 *Historia de la Iglesia Católica*, (1ª ed. en alemán, 1986), versión castellana de Abelardo Martínez de Lopera, Barcelona, Herder, 730 p.

LEON, Fray Luis de

1986 "Triple explicación del «Cantar de los cantares»" en *Obra mística de Fray Luis de León*, traducción, notas y comentario de José María Becerra Hiraldo, España, Universidad de Granada, pp. 81-230.

LEON-DUFOUR, Xavier

1988 *Vocabulario de teología bíblica*, 14a. ed., versión de Alejandro Esteban Lator Ros, Barcelona, Herder, (Biblioteca Herder, Sección de Sagrada Escritura, 66), 974 p.

LIBRO DE HENOCH, EL

1988 *El libro de Henoch*, prólogo de Antonio Ribera, introducción de Juli Peradejordi, México, Prisma, 182 p.

LIDA de Malkiel, María Rosa

1983 “La visión de trasmundo en la literatura hispánica”, en ROLLIN PATCH, Howard, *El otro mundo en la literatura medieval*, (1ª ed. en inglés, 1950), traducción de Jorge Hernández Campos, México, FCE, (Sección de Lengua y Estudios Literarios), pp.371-449.

LINK, Luther

2002* *El Diablo*, (1ª ed. inglesa, 1995), traducción de Pedro Navarro, Madrid, Síntesis, 239 p.

LÓPEZ-BARALT, Luce

1990 “La estética del cuerpo entre los moriscos del siglo XVI o de cómo la minoría perseguida pierde su rostro” en REDONDO, Agustín (selección), *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, (Travaux de Centre de recherche sur l’Espagne des Xve et XVIIe siècles, 5), pp. 335-348.

LÓPEZ de la Cuadra, Carlos Gracia

2000 *El laberinto del mal*, Guanajuato, Ediciones la Rana, (De Guanajuato al mundo), 425 p.

LUGO Olín, María Concepción

2001 *Una literatura para salvar el alma (1600-1760)*, México, INAH, (Biblioteca del INAH), 282 p.

2005 “Enfermedad y muerte en la Nueva España”, en GONZALBO Aizpuru, Pilar (directora), *Historia de la vida cotidiana en México*, II, *La ciudad barroca*, coordinado por Antonio Rubial García, México, FCE / El Colegio de México, pp. 555-586.

MADRAZO, Jorge Ariel

2004 *El anticristo, la encarnación del mal entre los hombres*, Barcelona, Círculo Latino, 141 p.

MALDONADO, Luis

1993 “Religiosidad popular”, en FLORISTÁN, Casiano y Juan José Tamayo (editores), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, (Estructuras y Procesos), pp. 1184-1196.

MALINOWSKI, Bronislaw

* Depósito legal.

1994 *Magia, ciencia y religión*, (1ª ed. en inglés, 1948), traducción de Antonio Pérez Ramos, Barcelona, Planeta Agostini, (Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, 42), 327 p.

MARKSCHIES, Christoph

2001 *Estructuras del cristianismo antiguo*, (1ª ed. en alemán, 1997), traducción de José Antonio Padilla Villate, prólogo de Juan Pablo Fusi Aizpúruoa, Madrid, Siglo XXI, (Historia de Europa), 267 p.

MARTIN, Herve

1988 *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age 1350-1520*, Paris, Les Éditions du Cerf, 720 p.

MARTÍNEZ García, J. Francisco

2006 *El Diablo existe y actúa*, México, Minos III Milenio, 312 p.

MARTÍNEZ Terán, Teresa

2001 *Los antípodas, el origen de los indios en la razón política del siglo XVI*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Instituto de Ciencias sociales y Humanidades, 223 p.

MATTUCK, Israel I.

1971 *El pensamiento de los profetas*, (1ª ed. en inglés, 1953), traducción de Elsa Cecilia Frost, México, FCE, (Breviarios, 168), 189 p.

MAZA, Enrique

1999 *El diablo*, México, Oceano, (Gaia), 112 p.

MAZA, Francisco de la

1990 *Catarina de San Juan*, liminar del autor, prólogo de Elisa Vargaslugo, México, Conaculta, (Cien de México), 119 p.

MELLO e Souza, Laura de

1993 *El Diablo en la tierra de Santa Cruz*, versión española de Teresa Rodríguez Martínez, Madrid, Alianza Editorial, (Alianza América, 33, Monografías), 373 p.

MÉNDEZ, Bautista

1993 *Crónica de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (1521-1564)*, transcripción y presentación de Justo Alberto Fernández F., México, Porrúa, (Biblioteca Porrúa, 110), 481 p.

MÉNDEZ, María Agueda et al.

1997 *Catalogo de textos marginados novohispanos: Inquisición, siglo XVII*, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios / AGN / Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 741 p.

MENDIETA, Gerónimo de

- 1997 *Historia eclesiástica indiana*, noticias del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial García, México, Conaculta, (Cien de México), 2 vols. (533 + 522 p.).
- MENDIOLA, Alfonso
 1995 *Bernal Díaz del Castillo, verdad romanesca y verdad historiográfica*, 2ª ed., corregida y aumentada, prólogo de Guy Rozat, México, Universidad Iberoamericana, (Historia y grafía, 4), 171 p.
- MICKLEM, Nathaniel
 1975 *La religión*, (1ª ed. en inglés, 1948), traducción de V. Adib y Hernández Barroso, México, FCE, (Breviarios, 23), 218 p.
- MICHL, Johann
 1985 "Demonio", en BAUER, Johannes B., *Diccionario de teología bíblica*, prólogo de L. Arndt, Barcelona, Herder, (Biblioteca Herder, Sección de Sagrada Escritura, 74), pp. 250-255.
- MILLER, Mary Ellen
 1988 *El arte de Mesoamérica: de los olmecas a los aztecas*, traducción de Angélica Scherp, México, Diana, 253 p.
- MINOIS, Georges
 2004 *Historia del infierno*, traducción de Adrien Pellaumail, México, Taurus, 152 p.
- MORALES Padrón, Francisco
 1979 *Teoría y leyes de la conquista*, Madrid, Cultura hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 537 p.
- MORENO Toscano, Alejandra
 1976 "El siglo de la conquista", en COSÍO VILLEGAS, Daniel (coordinador), *Historia general de México*, II, México, El Colegio de México, pp.1-81.
- MOTOLINIA, Toribio de Benavente
 1971 *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición, notas, estudio analítico y apéndice de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, (Serie de historiadores y cronistas de indias, 2), CXXVII + 591 p.
- MUCHEMBLED, Robert
 2004 *Historia del Diablo: siglos XII-XX*, 2ª ed., traducción de Federico Villegas, México, FCE, 360 p.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego
 2003 *Historia de Tlaxcala*, edición de Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Ed. Dastin [edición especial para Ediciones y distribuciones Promo Libro], (Crónicas de América, 42), 283 p.

- MURIEL, Josefina
 2000 *Cultura femenina novohispana*, 2ª ed., México, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, (Historia Novohispana, 30), 548 p.
- MURPHY, James J.
 1986 *La retórica en la edad media*, traducción de Guillermo Hirata Vaquera, México, FCE., 407 p.
- NAPHY, William
 1983 *Crímenes sexuales*, traducción de Graciela Frisbie, México, Grupo Editorial Tomo, 271 p.
- NIDUGO, Fabián
 1983 *La posesión satánica*, México, Editora Saint Germain, (Biblioteca de las ciencias ocultas), 32 p.
- OLMOS, Andrés de
 1983 *Auto del Juicio Final*, presentación de Margarita Mendoza López, dibujos de Carmen Parra, México, Dirección de teatro / Instituto Nacional de Bellas Artes, 57 p.
- 1989 *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Paleografía de texto nahuatl, versión española, introducción y notas por George Baudot, México, UNAM, (Facsimiles de lingüística y filología nahuas, 5), 75 p.
- ONG, Walter J.
 2004 *Oralidad y escritura*, (1ª ed. en inglés, 1982), trad. Angélica Scherp, México, FCE, 190 p.
- OROZ, Pedro, Jerónimo de Mendieta y Francisco Suárez
 1947 *Relación de la descripción de la provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España*, introducción y notas de Fray Fidel de J. Chauvet, México, Imprenta Mexicana de Juan Aguilar Reyes, (Serie Anales de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México, año 4, nº 2), 203 p.
- ORTEGA y Medina, Juan Antonio
 1987 *Imagología del bueno y del mal salvaje*, México, UNAM / Instituto de Investigaciones Históricas, (Historia General, 15), 149 p. + 16 fotografías y grabados.
- OTTO, Rudolf
 2007 *Lo santo*, (1ª ed. en alemán, 1963), traducción de Fernando Vela, Madrid, Alianza Editorial, (Área de conocimiento: Humanidades, 4106), 224 p.
- PALAFIX Y MENDOZA, Juan de

- 1772 *Vida interior o confesiones del ilustrísimo, excelentísimo y venerable siervo de dios Don Juan de Palafox y Mendoza*, Madrid, Imprenta de Josef Doblado, 472 p.
- PAPINI, Giovanni
2002 *El Diablo*, (1a. ed. en italiano, 1953), traducción de Pablo Uriarte, México, ("Sepan cuantos...", 737), 315 p.
- PARÉ, Ambroise
2000 *Monstruos y prodigios*, 3ª ed. (1a. ed., 1987), traducción, introducción y notas de Ignacio Malaxecheverría, Madrid, Siruela, (La biblioteca sumergida, 3), 152 p.
- PASTOR, María Alba
1999 *Crisis y recomposición social: Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, FCE / UNAM, 270 p.
- PASZTORY, Esther
1995 "El arte", en MANZANILLA, Linda y Leonardo López Luján (coordinadores), *Historia antigua de México*, III, México, INAH / UNAM / Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, pp. 459-513.
- PATLAGEAN, Evelyne
1988 "La historia de lo imaginario", en LE GOFF, Jacques et al. (directores), *La nueva historia*, Bilbao, Mensajero, (Diccionarios del saber moderno), pp. 302-323.
- PEDRO, Roque de y Nora Benítez
2000 *Santos y herejes*, Buenos Aires, Continente, 183 p.
- PÉREZ de Rivas, Andrés
1944 *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fé entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, México, Layac, 356 p.
- PHELAN L, John
1972 *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Josefina Vázquez de Knauth (traducción), México, UNAM, (Serie de Historia Novohispana, 22), 188 p.
- PIETERS, Simon
2006 *Diabolus*, traducción de Carlos Torres Moll, Barcelona, Planeta, (Zenith), 318 p.
- PIÑA Chan, Román
1972 *Historia, arqueología y arte prehispánico*, México, FCE, 215 p.
- POLO, Marco

1995 *Viajes*, traducción de María de Cardona y Suzanne Dobelmann, Barcelona, Planeta-DeAgostini, (Obras Maestras del Milenio, 5), 224 p.

POPOL VUH

1984 *Popol Vuh*, traducción del texto original con introducción y notas de Adrián Recinos, México, FCE / SEP, (Lecturas mexicanas, 25), 287 p.

POZO, Cándido

1981 *Teología del más allá*, 2ª ed., Madrid, EDICA, (Biblioteca de Autores Cristianos, 282), 597 p.

PRIETO Inzunza, Angélica

1992 *La pasión en las crónicas*, México, Plaza y Valdés, 123 p.

RAMOS, Alonso

1689-
92 *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la sierva de Dios Catharina de S. Ioan*, Puebla de los Ángeles, Imprenta Plantiniana de Diego Fernández de León, 3 vols. (XL+136 +XII h., XXI+193 h.,VI+135 h.).

RÉAU, Luis

1996-
1998 *Iconografía del arte cristiano*, tomo 1, vol. 1, traducción de Daniel Alcoba, Barcelona, Ediciones del Serbal, (Cultura Artística, 4), 526 p.

RELACIONES GEOGRÁFICAS

1987 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, edición de René Acuña, México, UNAM, 517 p.

RIANDIÈRE LA ROCHE, Josette

1990 "La physionomie, miroir de l'âme et du corps: À propos d'un inédit espagnol de 1591", en REDONDO, Agustín (selección), *Le corps dans la société espagnole des XVI^e et XVII^e siècles*, París, Publications de la Sorbonne, (Travaux du Centre de recherche sur l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles, 5), pp. 51-62.

RICARD, Robert

1986 *La conquista espiritual de México*, traducción de Ángel María Garibay K., México, FCE., 491 p.

RIPALDA, Jerónimo de

s/a *Catecismo de la doctrina cristiana*, s/lugar, s/Ed., 80 p.

RODRÍGUEZ Santidrián, Pedro y María del Carmen Astruga Pérez (directores)

2000* *Diccionario de los santos*, 3ª ed., Pamplona, Ed. Verbo Divino, 457 p.

ROJAS GARCIDUEÑAS, José

* Depósito legal.

Vitoria y el problema de la conquista en derecho internacional, Guanajuato, Centro de Investigaciones Humanísticas / Escuela de Filosofía y Letras / Universidad de Guanajuato, 100 p.

ROLLIN Patch, Howard

1983 *El otro mundo en la literatura medieval*, (1ª ed. en inglés, 1950), traducción de Jorge Hernández Campos, México, FCE, (Sección de Lengua y Estudios Literarios), 470 p.

ROMERO, José Luís

1976 *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 396 p.

ROPER, Lyndal

2004 *Witch Craze, Terror and Fantasy in Baroque Germany*, New Heaven and London, Yale University Press, 361 p.

ROSELLÓ Soberón, Estela

2006 *Así en la Tierra como en el Cielo: Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México, 267 p.

ROZAT Dupeyron, Guy

1995 *América, imperio del demonio*, prólogo de Alfonso Mendiola, México, Universidad Iberoamericana, (Historia y grafía, 3), 189 p.

RUBIAL, Antonio

1999 *La santidad controvertida*, México, FCE / UNAM, 323 p.

2006 *Profetisas y solitarios*, México, UNAM / FCE., 258 p.

RUIZ de Alarcón, Hernando

1988 *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, introducción de Ma. Elena de la Garza, México, SEP, (Cien de México), 236 p.

RUSSELL, Jeffrey Burton

1986 *Satanás*, traducción de Juan José Utrilla, México, FCE, 331 p.

1988 *Historia de la brujería*, (1ª ed. en inglés, 1980), traducción de Bernardo Moreno, Barcelona, Paidós, (Paidós Orígenes), 246p.

1995 *El Diablo*, (1ª ed. en inglés, 1977), traducción de Rufo G. Salcedo, Barcelona, Laertes, (Kin ik , 3), 282 p.

1995 *Lucifer*, (1ª ed. en inglés, 1984), traducción de Rufo G. Salcedo, Barcelona, Laertes, (Kin ik , 6), 408 p.

1996 *El Príncipe de las Tinieblas*, 4ª ed., México / Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello, 349 p.

RUTIAGA, Luis

2003 *Diccionario de los celtas*, México, Grupo Editorial Tomo, (Colección ¿Qué es?), 252 p.

SACRISTÁN, María Cristina

1992 *Locura e Inquisición en Nueva España (1571-1700)*, México-Zamora, Mich., FCE / El Colegio de Michoacán, 159 p.

1999 "Pecadores inocentes: algunos avances sobre la locura en Nueva España (1571-1760)", en *Del dicho al hecho...: Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, 2ª ed. (1ª ed., 1989), México, Conaculta / INAH, (Serie Historia, Colección Científica, 180), pp. 39-56.

SACRISTÁN, Teodoro (coord.)

2000 *Monstruos y seres imaginarios*, en *la Biblioteca Nacional* (catálogo), Madrid, Biblioteca Nacional de Madrid, 261 p., ilus.

SAGAN, Carl

2003 *Los dragones del Edén*, traducción de Rafael Andreu, España, Planeta DeAgostini [ed. Especial para Ed. Televisa], (Biblioteca Muy Interesante), 259 p.

SAHAGÚN, Bernardino de

1986 *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el Papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España: en lengua mexicana y española*, edición facsimilar del texto de 1524, edición de Miguel de León Portilla, México, UNAM / Fundación de Investigaciones Sociales, (Serie de facsímiles de lingüística y filología nahuas), 214 p.

1989 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, II, 2ª ed., paleografía, introducción, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Conaculta/Alianza Editorial Mexicana, (Cien de México), 466 p.

1993 "Las veintiseis adiciones a la postilla", en *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, edición facsimilar, paleografía, versión española y notas de Arthur J. O. Anderson, prólogo de Miguel León-Portilla, México, UNAM / Instituto de Investigaciones Históricas, (Facsímiles de lingüística y filología nahuas, 6), pp. 1-87.

1999 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 10ª ed. (1ª ed. en Porrúa, 1975), numeración, anotación y apéndices de Angel María Garibay K., México, Porrúa, ("Sepan cuantos...", 300), 1093 p.

SALA-MOLINS, Luis

1990 "El orden del universo: Dios y el Diablo", en CHÂTELET, François (director), *Historia de las ideologías*, II, 3ª ed., México, Premià Editora, (La red de Jonás), pp. 121-130.

1990 "La policía de la fe: la Inquisición", en CHÂTELET, François (director), *Historia de las ideologías*, II, 3ª ed., México, Premià Editora, (La red de Jonás), pp. 106-120.

SALAZAR Peralta, Ana María

2000 "Las representaciones del Diablo en Morelos. Siglos XVI a XX", en QUEZADA, Noemí et al. (editores), *Inquisición novohispana*, I, México, UNAM / UAM, p. 347-357.

SALLMANN, Jean-Michel

1997 "Lo imaginario en el mundo mediterráneo de la época moderna", en *Historiografía francesa*, corrientes temáticas y metodológicas recientes, Presentado por Hira de Gortari y Guillermo Zermeño, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y centroamericanos / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / UNAM / Instituto Mora / Universidad Iberoamericana, pp. 37-50.

SAN AGUSTÍN

1998 *La ciudad de Dios*, Introducción de Francisco Montes de Oca, México, Porrúa, ("Sepan cuantos...", 59), XXXII + 625 p.

SANCHÍZ, Javier

2005 "La nobleza y sus vínculos familiares", en GONZALBO Aizpuru, Pilar (directora), *Historia de la vida cotidiana en México*, II, *La ciudad barroca*, coordinado por Antonio Rubial García, México, FCE / El Colegio de México, pp. 335-369.

SANTA MARÍA, Guillermo de

1999 *Guerra de los chichimecas*, edición crítica, estudio introductorio, paleografía y notas por Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán / Universidad de Guanajuato, 229 p.

SARRIÓN, Adela

2003 *Beatas y endemoniadas; mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 403 p.

SCHAFF, Adam

1983 *Historia y verdad*, 12ª ed. (1ª ed. en español 1974, 1ª ed. alemana, 1971), México, Grijalbo, (Enlace), 382 p.

SCHWARTZ, Marco

2003 *Los amores en la Biblia*, España, Planeta De Agostini, (Biblioteca Muy Interesante), 303 p.

- SEBASTIÁN, Santiago
 1992 *Iconografía e iconología del arte novohispano*, México, Grupo Azabache, (Arte novohispano, 6), 180 p.
- SIGÜENZA y Góngora, Carlos de
 1995 *Paraíso occidental*, Prólogo de Margarita Peña, México, Conaculta, (Cien de México), 331 p.
- TAPIA, Andrés de
 1971 *Relación sobre la Conquista de México*, en GARCÍA Icazbalceta, Joaquín (editor), *Colección de documentos para la historia de México*, II, ed. facsimilar de la 1ª ed. de 1858-1866, México, Porrúa, (Biblioteca Porrúa, 48), pp. 554-598.
- TAVENAU, René
 1998 "El catolicismo postridentino", en PUECH, Henri-Charles, *Historia de las religiones, VIII: Las Religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes II*, 5a ed. (1a ed. en francés, 1972), Madrid, Siglo XXI, pp. 1-117.
- TELLO, Antonio
 1942 *Crónica miscelanea de la sancta provincia de Xalisco*, texto paleográfico de José Luis Razo Zaragoza y C., Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco / Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, (Serie de Historia, 9), 2 vols.
- TERÁN Bonilla, José Antonio y José Pascual Buxó
 1999 *Magia y satanismo en San Luis Tehuiloyocan*, México, Dosfilos, 75 p. + XLII.
- TRADIGO, Alfredo
 2004 *Iconos y santos de oriente*, traducción de Jofre Homedes Beutnagel, Barcelona, Electa, (Los Diccionarios del Arte), 383 p.
- JESÚS, Teresa de (OCD)
 1991 *Libro de la vida*, edición, introducción y notas de Otger Steggink, Madrid, Castalia, (Clásicos Castalia, 154), 699 p.
- TODOROV, Tzvetan
 2005 *El problema del otro*, 14ª ed. en español (1ª ed. en francés, 1982), traducción de Flora Botton Burlá, México, Siglo XXI, 277 p.
- TORAL, Francisco
 1975 "Carta de Fray Francisco Toral, obispo de Yucatán, a Felipe II. Mérida, 1 de marzo de 1563", en CUEVAS, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, 2ª ed., México, Porrúa, (Biblioteca Porrúa, 62), pp. 267-274.

- TORQUEMADA, Juan de
1943-44 *Monarquía indiana*, 3ª ed., edición facsimilar en tres volúmenes de la 2ª edición publicada en 1923, México, Salvador Chávez Hayhoe, 3 vols.
- TOVAR de Teresa, Guillermo
1988 *El arte de los Lagarto*, México, El Equilibrista / Turner Libros, 239 p.
- TREJO Rivera, Flor de María
2000 "El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de la Chuparratones", en QUEZADA, Noemí (coord.), *Inquisición Novohispana*, I (2 vols.), México, UNAM / UAM Azcapotzalco, pp. 287-299.
- UZETA, Jorge
1997 *El Diablo y la santa: imaginario religioso y cambio social en Santa Ana Patueco, Guanajuato, Zamora, Mich.*, El Colegio de Michoacán, 222 p.
- VALADÉS, Diego
1989 *Retórica cristiana*, México, UNAM / FCE / Fundación Quinto Centenario, 863 p.
- VAUCHEZ, André
1985 *La espiritualidad del occidente medieval*, 2ª ed., traducción de Paulino Iradiel, Madrid, Cátedra, 146 p.
- VÁZQUEZ, Josefina Zoraida
1991 *La imagen del indio en el español del siglo XVI*, 2ª. ed., Xalapa, Universidad Veracruzana, 150 p.
- VELAZQUEZ, María Luisa
2006 *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, México, INAH / UNAM, 515 p. + 89 figs.
- VETANCURT, Agustín de
1982 *Menologio franciscano*, en VETANCURT, Agustín de, *Teatro mexicano*, México, Editorial Porrúa, (Biblioteca Porrúa, 45), 156 p. (numeración individual).
- VIDA Y COSTUMBRES DE LA EDAD MEDIA
1983 *Vida y costumbres de la Edad Media IV: Escenas de la vida*, Barcelona, Ramón Sopena, s/p.
- VITORIA, Francisco de
1989 *Relectio de Indis*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, (Corpus Hispanorum de Pace, V), 132 p., 6 láminas en sepia.

VORÁGINE, Santiago de la

1987 *La leyenda dorada*, José Manuel Macías (traducción), Madrid, Alianza Editorial, (Alianza Forma, 29-30), 2 vols.

YARZA Lualces, Joaquín, Milagros Guardia y Teresa Vicens (editores)

1982 *Fuentes y documentos para la historia del arte, Arte medieval I*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, 364 p.

YARZA Lualces, Joaquín

1986 “Del ángel caído al diablo medieval”, en *Formas artísticas de lo imaginario*, Barcelona, Anthropos, (Palabra Plástica, 9), pp. 47-75.

1987 “San Miguel y la balanza, Notas iconográficas acerca de la psicostasis y el pesaje de las acciones morales”, en *Formas artísticas de lo imaginario*, Barcelona, Anthropos, (Palabra Plástica, 9), pp. 119-155.

WALKER, Joseph M.

2002 *Antiguas civilizaciones de Mesopotamia*, España, Edimat Libros, (Biblioteca Historia), 375 p.

WECKMAN, Luis

1994 *La herencia medieval de México, 2ª ed. revisada, presentación de Charles Verlinden, prólogo de Silvio Zavala, México, El Colegio de México / FCE, 680 p.*

WILSON, Edmund

2001 *Los rollos del Mar Muerto, 2ª ed. (1ª ed. en inglés, 1955)*, traducción de Emma Susana Speratti Piñero y José Joaquín Blanco, México, FCE, (Breviarios, 124), 350 p.

ZORITA, Alonso de

1999 *Relación de la Nueva España*, edición, versión paleográfica, estudio preliminar e índice onomástico de Ethelia Ruiz Medrano y José Mariano Leyva, introducción y bibliografía Wiebke Ahrndt, México, Conaculta, (Cien de México), 2 vols. (882 p.).

HEMEROGRAFÍA

ALEXANDRE-BIDON, Danièle

2002 “Recetas de seducción”, en *El mundo medieval*, num. 6, Barcelona, RBA, pp. 59-63.

CÁRDENAS Santana, Luz Alejandra

- 2007 "La hechicería, vida cotidiana y mecanismo sacrificial", en *Diario de Campo*, suplemento num. 42, marzo-abril, México, Conaculta / INAH, pp. 30-37.
- CERTEAU, Michel de
2002 "Místicos en los siglos XVI y XVII. El problema de la palabra", en *Relaciones*, # 9, vol. III, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp.97-111.
- CORVINO, Claudio
2003 "Tragarse un sapo", en *El mundo medieval*, num. 15, Barcelona, RBA, pp.54-57.
- GARCÍA De León, Antonio
2004 "El Diablo entre nosotros o el ángel de los sentidos", en *Arqueología mexicana*, vol. XII, num. 69, septiembre-octubre, México, Raíces / INAH, pp. 54-61.
- GODOY, Yolanda y Alberto Magnani
2001 "El mito del dragón", en *El mundo medieval*, num. 3, Barcelona, RBA, pp. 52-57.
- GONZÁLEZ Arratia, Leticia
1990 "El discurso de la conquista frente a los cazadores recolectores del norte de México", suplemento en *Antropología*, num. 29, enero-marzo, México, 16 p.
- HERREJÓN, Carlos
1994 "Tradición: esbozo de algunos conceptos", en *Relaciones*, vol. XV, num. 59, verano, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1994, pp. 135-149.
- LÓPEZ Austin, Alfredo
1969 "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. VII, México, pp. 87-117
- MONTENEGRO, Ricardo
2004 "Monstruos", en *El mundo medieval*, num. 16, Barcelona, RBA, pp.68-77.
- QUIROS Leiva, Dennis
2003 "Indios, sodomitas y demoníacos: Sumario de la natural historia de las Indias, de Gonzalo Fernández de Oviedo", en *InterCambio, CuaderNOS de Centroamérica y el Caribe*, año II, núm. 2, enero-diciembre, Costa Rica, Universidad de Costa Rica, pp. 25-46.
- REYES, Juan Miguel

2004 “Lo fantástico y lo monstruoso en la edad media”, en *Medieval*, num. 1, Barcelona, pp. 38-42.

RICO Medina, Samuel

1997 “La ingestión del peyote entre los mulatos en Cuatla durante la primera mitad del siglo XVII. El caso de la mulata Magdalena en 1614”, en *Historia y sociedad*, Revista del Seminario de Historia Mexicana, vol. 1, núm. 2, invierno, Guadalajara, Jal., pp. 33-39.

ROZAT Dupeyron, Guy

1992 “El desierto, morada del demonio. Bárbaros viciosos y censores jesuitas”, en *Trace*, num. 22, pp. 24-30.

FUENTES DE INTERNET

ABAD Ortiz, Monserrat

2002 “Una presunta historia del diablo” (Reseña sobre la *Breve historia del Diablo* de Georges Minois), en *El Catoblepas*, num. 8, octubre, versión HTML, <http://www.nodulo.org/ec/2002/n008p23.htm>, consultada el 2 de septiembre de 2007.

ACOSTA, José de

s/a *Predicación del Evangelio en las Indias (De Procuranda Indorum Salute)*, 207p., versión PDF bajada de <http://www.librodot.com> el 20 de noviembre de 2006.

ARAYA Espinoza, Alejandra

2004 “De espirituales a históricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España”, en *Historia*, vol. I, num. 37, enero-junio, Instituto de Historia / Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 5-32. Version PDF, <http://www.scielo.cl/pdf/historia/v37n1/art01.pdf>, bajado el 6 de junio de 2007.

ARMENGOL, Anna

s/a “Realidades de la brujería en el siglo XVII: entre la Europa de la caza de brujas y el racionalismo hispánico”, en *Tiempos Modernos*, num. 6, versión PDF, <http://tiemposmodernos.rediris.es>, bajada el 25 de junio de 2007.

BIBLIA VULGATA

s/a *Biblia Vulgata*, versión HTML, <http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/nt-vg.htm>, consultada el 6 de junio de 2007.

CALDERÓN de la Barca, Pedro

s/a *La dama duende*, versión PDF, <http://www.librodot.com>, bajado el 1 de mayo de 2007.

CONCILIO DE TRENTO

s/a *Concilio de Trento*, versión PDF, http://www.kyrios-soft.com/canal_catolico/document.htm, bajado el 13 de junio de 2007.

ENCICLOPEDIA CATÓLICA

s/a *Enciclopedia católica*, versión HTML, <http://www.encyclopediacatolica.com>, consultada el 25 de junio de 2007.

FERRER Valls, Teresa

s/a “Las dos caras del Diablo en el teatro antiguo español”, versión PDF, <http://www.uv.es/entresiglos/teresa/pdfs/doscaras.PDF>, bajada el 15 de junio de 2007.

GÓMEZ Villegas, Nicanor

2006 “Implicaciones teológicas de 'el pacto con el demonio' en la tradición literaria áurea”, en *Hipertexto*, num. 4, verano, pp. 75-98, bajado de <http://www.utpa.edu/dept/modlang/hipertexto/docs/Hiper4Gomez.pdf> el 20 de agosto de 2007.

GUNNARSDOTTIR, Ellen

s/a “Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)”, en LAVRIN, Asunción y Rosalva Loreto L. (editoras), *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana : siglos XVII y XVIII*, versión html, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/54645929619692994797724/p000005.htm?marca=Ellen%20Gunnarsdottirnum.I.18>, consulta 6 de junio de 2007.

HUXLEY, Aldous

s/a *Los demonios de Loudun*, versión PDF, www.librodot.com, bajada el 20 de noviembre de 2006.

MEDINA, José Toribio

s/a *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*, I, prólogo de Marcel Bataillon, XV + 320 p., versión Word, <http://www.librodot.com>, bajada el 24 de agosto de 2006.

MC GRATH, David

2001 “El Diablo y la idolatría en la comedia del Nuevo Mundo”, en *Revista de estudios teatrales*, num. 15, pp. 197-222, versión PDF, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1704246>, bajada el 15 de junio de 2007.

MURRAY, Margaret Alice

s/a *The Witch-cult in Western Europe A Study in Anthropology*, version TXT, <http://www.gutenberg.org/files/20411/20411-8.txt>, bajado el 6 de junio de 2007.

- POLO, Marco
s/a *El libro de Marco Polo*, versión PDF, [http://www.\[Novel\]es.com](http://www.[Novel]es.com), bajado el 30 de septiembre de 2006.
- RIVERA Domínguez, Ligia
2004 “La representación del Diablo en la literatura oral”, en *Escritos*, num. 30, julio-diciembre, pp. 77-105, versión PDF, bajada de <http://www.escritos.buap.mx/escr30/ligiarivera.pdf> el 20 de agosto de 2007.
- RODRÍGUEZ Hernández, Juan Pedro
s/a *El Diablo en «Los milagros de Nuestra Señora» de Gonzalo de Berceo*, versión html, <http://www.vallenajerilla.com/berceo/rodriguezherandez/diablo.htm>, consultada el 2 de septiembre de 2007.
- SALES, San Francisco de
s/a *Introducción a la vida devota*, versión Word, <http://www.statveritas.com.ar/Libros/Libros-INDICE.htm>, bajado el 13 de junio de 2007.
- SÁNCHEZ Conicet, Sebastián
2002 “Demonología en Indias. Idolatría y mimesis diabólica en la obra de José de Acosta”, en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 28, pp. 9-34, versión PDF, <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/11328312/articulos/RCHA0202110009A.PDF>, bajada el 15 de junio de 2007.
- SERNA, Jacinto de la
s/a *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, versión HTML, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01593963546705955212257/index.htm>, consultada el 15 de junio de 2007.
- SLUHOVSKY, Moshe
2002 “The Devil in the Convent”, en *The American Historical Review*, vol. 107, num. 5, December, version html, <http://www.historycooperative.org/journals/ahr/107.5/ah0502001379.html>, consulta 6 de junio de 2007.
- VILAGRÁN, Martín Gelaberto
2003 *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Historia Moderna y Contemporánea, versión PDF, httpwww.tesisenxarxa.netTESIS_UABAVAILABLETDX-0621104-164655mqv1_de1.pdf, bajada el 6 de junio de 2007.