



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

**EL DIABLO EN LA TRADICIÓN MESOAMERICANA:
UN ESTUDIO DE NARRATIVAS MASEUALES**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
GABRIELA MILANEZI

TUTOR PRINCIPAL:
Dr. ALFREDO LÓPEZ AUSTIN
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

MÉXICO, D. F., MAYO DE 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

*A mis padres,
Zé Mila y Carmen Helena*

*Por la dedicación
y el apoyo incansable*

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| Agradecimientos | 1 |
| INTRODUCCIÓN | 2 |
| CAPÍTULO I. ANTECEDENTES HISTÓRICO-CULTURALES Y MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL | 14 |
| El concepto de cosmovisión..... | 14 |
| La visión del mundo mesoamericana..... | 17 |
| Un Diablo en dos versiones llega a Mesoamérica..... | 27 |
| La Sierra de Puebla y los maseuales de la región de Cuetzalan..... | 33 |
| El ciclo agrícola del maíz y los principios cosmológicos maseuales..... | 39 |
| El material narrativo..... | 44 |
| La tradición oral y la importancia de narrar..... | 48 |
| CAPÍTULO II. ANÁLISIS DE LOS RELATOS ESPONTÁNEOS | 57 |
| El naual-brujo..... | 57 |
| Los días buenos para la maldad..... | 63 |
| El Lugar de la Muerte..... | 65 |
| Caer en la tentación de la barranca..... | 69 |
| El animal que nos come..... | 72 |
| Los aliados del <i>Amokuali</i> | 75 |
| Al Diablo se paga con vida..... | 78 |
| La relación: ¿pacto, alianza, o reciprocidad?..... | 84 |
| CAPÍTULO III. ANÁLISIS DE LOS MASEUAL-SANILMEJ | 96 |
| El trabajo que edificó el mundo..... | 96 |
| La cocción que recicla la vida..... | 108 |
| El combate que instauró las reglas..... | 117 |

| | |
|---|------------|
| El Diablo en el sistema de creencias maseual..... | 131 |
| <i>a. El Diablo y su papel en el cosmos.....</i> | 132 |
| <i>b. El Amokuali y los humanos.....</i> | 135 |
| <i>c. La metáfora del comer.....</i> | 138 |
| <i>d. El destino de los muertos.....</i> | 143 |
| <i>e. La cuestión del mal.....</i> | 145 |
| <i>f. El núcleo ético-mítico mesoamericano.....</i> | 146 |
| | |
| CAPÍTULO IV. COMPARACIÓN DEL DIABLO EN DOS TRADICIONES CULTURALES..... | 149 |
| Andes y Mesoamérica..... | 150 |
| El Diablo en las danzas y fiestas..... | 154 |
| El Diablo en las narrativas..... | 159 |
| Puntos en común en la adopción del Diablo..... | 169 |
| | |
| Consideraciones finales..... | 171 |
| | |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 181 |

Agradecimientos

A la UNAM por la oportunidad de cursar una maestría.

Al CONACYT por la beca que me permitió llevar a cabo esta investigación.

A mi asesor Alfredo López Austin por la inspiración, atención y confianza brindadas.

A mis sinodales por sus lecturas y comentarios: Andrés Medina, Javier Gutiérrez Sánchez, Mario Castillo y Rafael Pérez-Taylor.

A Luz María Téllez, Verónica Mogollán e Hilda Cruz, de la Coordinación del Posgrado en Antropología, por todo su apoyo y aclaraciones.

A Pedro Cortés Ocotlán y a los demás miembros del Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, Puebla, México.

A los amigos de la región de Cuetzalan que me concedieron su tiempo y sus palabras: Nicolás Robles, Juan de los Santos Julián, Romualdo Julián, Martín Jiménez Petra, Francisco Ortigoza Téllez y Juan de los Santos Dionisio.

A Vicente Toral, Flor Toral y familia, Francisco Ortigoza Téllez y María Ocotlán García (†), de San Miguel Tzinacapan; Jaime Nicolás Galindo y Minerva Báez Pava, de San Andrés Tzicuilan, quienes me recibieron en sus casas.

A Rodrigo Olivares por la compañía en el salto del Sur al Norte.

A Rolando Rojas por la lectura y últimos detalles.

A los amigos: Efrain, María Rosa, Vergina, Beto, Emmanuel, Minea, Everardo, Juan Bulnes, Jorge Munguía y Rain Tláloc.

Muchas gracias,

Gabriela Milanezi

Diciembre de 2012

INTRODUCCIÓN

*Vivir en el mundo generado por la modernidad reciente
es como cabalgar a hombros de una divinidad destructora.*

Anthony Giddens

Este trabajo trata sobre la concepción del Diablo en los maseuales,¹ nahuas de la región de Cuetzalan, Sierra Norte del estado de Puebla, México. Este pueblo, así como los demás que pertenecen a la tradición mesoamericana, es heredero cultural de las antiguas civilizaciones agricultoras a las que se les impuso el modelo cultural católico español como consecuencia de la conquista en el siglo XVI. A partir de este acontecimiento, la pluralidad de grupos autóctonos pasó a ser homogéneamente denominada “indígena”, enfrentando una intensa y violenta reelaboración de su forma de vida y visión del mundo, proceso todavía en curso y conformación. Mi objetivo es entender el sentido atribuido al Diablo a partir del estudio de narrativas maseuales.

La integración de elementos exógenos al sistema de creencias mesoamericano generó una multiplicidad de interpretaciones que varían de acuerdo a las particularidades locales y la matriz cultural mesoamericana. Entre las muchas figuras cristianas asimiladas, el significado otorgado al Diablo es particularmente sugestivo ya que este personaje, introducido como la encarnación del Mal, fue asociado por los evangelizadores a las divinidades locales con el fin de depreciarlas y propiciar su olvido. El hecho de que el Demonio haya recibido una lectura alternativa a la pretendida por los evangelizadores, la cual responde a los parámetros de la cosmovisión agrícola mesoamericana, revela una vez más

¹ El autónimo utilizado por los nahuas de la región de Cuetzalan es *maseualmej* (s. *maseual*, “maseuales” en la versión castellanizada). No les gusta ser llamados “nahuas”, primeramente porque no se identifican con el término; además, por el hecho de que este apelativo remite a la palabra *naual* (“brujo”), figura un tanto controvertida y muchas veces cargada de connotación negativa, con la cual no quieren ser asociados (Reynoso Rábago y Taller, 2006, I: 23-24).

que las comunidades indígenas respondieron de forma creativa a las adversidades a que fueron sometidas.

Antes de proseguir con la explicación sobre la forma en que este trabajo está estructurado, deseo expresar las inquietudes personales e intelectuales que me llevaron a optar por esta investigación. Considero fundamental explicitar mis motivaciones pues pienso que la antropología contemporánea debe ubicar al etnógrafo que enuncia el discurso y su relación con el tema de estudio.

El contexto histórico-cultural en que fui formada está dominado por la visión científica del mundo, la cual nos despojó de nuestro lugar en el cosmos al decretar que ya no valía la pena creer en ninguno de los *imago mundi* históricamente creados por la humanidad, puesto que este tipo de explicación sobre la vida y el lugar del hombre en ella no puede ser comprobado por los “hechos”. Así, los sistemas simbólicos y mitológicos, que han servido de guía y soporte para orientar a los grupos humanos en sus decisiones y conductas, son constantemente desintegrados por la óptica científica que se pretende universal, en oposición a las explicaciones culturalmente establecidas. Por lo tanto, el proyecto civilizatorio que hemos creado pretende validarse en la “verdad” de las “evidencias reales”, pero se olvida que sus premisas están basadas en los fundamentos secularizados de la tradición judeocristiana que separa los seres humanos de la naturaleza, la divinidad de la humanidad, el cuerpo de la mente, así como el Bien del Mal reservando el primer término a los suyos y el segundo a la alteridad.

Esta postura, que busca reemplazar a las distintas cosmovisiones, se ha mostrado inadecuada para suplir las necesidades humanas más allá de las necesidades tecnológicas. De esta forma, hemos culminado en una sociedad cuyo marco racionalista, secular, realista y sin mitos ha afectado la “aptitud para integrar nuestras múltiples experiencias en la unidad de una historia en la cual poder reconocernos”, de modo que “la edad de la ciencia y de la técnica es también la de la muerte del símbolo” (Porée, 2006). La consecuencia es tener que enfrentarse a un universo carente de sentido donde la estructura deja de orientar integralmente al sujeto, inserto en el orden económico capitalista que permea casi todas las

relaciones y define las identidades sociales de acuerdo con el universo limitado del consumo. Esta visión del mundo ha provocado la crisis ambiental global, cuyas narrativas predictivas no distan mucho del mito apocalíptico.

Algunos autores defienden² –y estoy de acuerdo con ellos– que la semilla de ese etos³ que experimentamos en la Modernidad tardía fue plantada hace mucho tiempo, con las primeras empresas ultramarinas, y lo que cosechamos ahora son los frutos de aquel comienzo. Así, hoy se vende y se impone la llamada visión del mundo “occidental”, nomenclatura genérica y cuestionable debido a que a lo largo del hemisferio occidental existen muchas civilizaciones que no se encuadran en esta forma de vida y resisten a someterse al modelo uniformizante que trata de implementar la cultura occidental gracias a su mayor cantidad de recursos económicos y militares, el mismo que se apropió de esa denominación e hizo de ella su bandera representativa con relación al resto del mundo.

Delante de este escenario fui impulsada a repensar nuestra condición actual y contrastarla con otras propuestas civilizatorias alternativas a la “occidental”. Así, me vi en la necesidad de aprender de los diversos grupos humanos: cómo perciben, sienten, se entienden a sí mismos y a su entorno; cuál es el sentido que dan a su experiencia histórica, los aprendizajes que extraen de ella, los valores que han creado para coordinar sus acciones futuras; qué horizonte mitológico permite significar su existencia individual y colectiva, entre otras preguntas fundamentales. Este aprendizaje permite reconocermé en la tarea antropológica de construir puentes entre las distintas formas de ser y estar en el mundo con el fin de acceder a la riqueza contenida en ellas y poder visualizar respuestas a las difíciles circunstancias que enfrentamos, tanto sociopolíticas como existenciales, en todo el planeta.

Al adentrar en un sistema de pensamiento ajeno, podemos extender los límites de nuestra propia percepción e integrar posibilidades que habían quedado

² Véase Enrique Dussel (1994), Guy Rozat Dupeyron (2000), entre otros.

³ En el Diccionario de la Real Academia Española la palabra "etos" es definida como "conjunto de rasgos y modos de comportamiento que conforman el carácter o la identidad de una persona o una comunidad".

fuera de nuestro campo de alcance y comprensión; consecuentemente aumentamos las probabilidades de encontrar otras soluciones a nuestros propios problemas y a los de los demás. Cada grupo cultural humano es un espacio privilegiado para que un sentido del mundo se manifieste, y al impedir su plena realización, exterminando las cosmovisiones de los pueblos, nos privamos a nosotros mismos de experimentar el conocimiento y la sabiduría que se despliegan de estos puntos de vista, los cuales necesitamos como contrapunto a nuestras propias perspectivas.

Los contactos interculturales –espacios potencialmente privilegiados para el aprendizaje de nuevas visiones del mundo– desafortunadamente se han mostrado conflictivos en la mayor parte de las veces, y el interés para aprender del modo de vida del Otro no ha sido la tónica presente en las experiencias históricas de este tipo, las cuales han acentuado más bien la aculturación, la imposición ideológica y económica, el empobrecimiento de las formas culturales, el genocidio, la colonización. Entre tantos ejemplos dramáticos a nivel mundial, he elegido estudiar el choque cultural que siguen sufriendo las civilizaciones amerindias, en primer lugar porque fui privada del conocimiento al respecto de esos grupos durante mi formación escolar, gracias a que la educación es todavía eurocentrada y no da la debida importancia a las culturas originarias de las Américas. Así, las escuelas brasileñas casi no informan a sus alumnos sobre los más de 235 pueblos (cerca de 820 mil personas)⁴ que ocupan el territorio nacional. A la vez, los demás grupos culturales americanos solamente reciben menciones superficiales en los libros de historia, los cuales se resumen a citar la remota existencia de “incas, mayas y aztecas”, originarios de “lejanos” y “exóticos” países.

Desde una pedagogía colonialista, todavía nos enseñan que este continente fue “descubierto”, anulando así toda la experiencia histórica que hemos acumulado por milenios. Por lo tanto, nos mutilan de algo que ni siquiera sabemos cómo era y por ende cómo está, provocando una alienación de nuestra propia identidad y herencia cultural. Significativo es el hecho que mientras el 12 de

⁴ Se estima que hace cinco siglos eran cuatro millones.

octubre se celebra el Día de la Raza o el Día de la Consciencia Indígena en muchos países latinoamericanos, en el Brasil esta fecha es consagrada como el Día del Niño. Este contraste de memoria histórica, el cual me llamó la atención con especial énfasis en el año 2000 cuando Brasil celebró sus supuestos “500 años” por ocasión del aniversario de la llegada del explorador Pedro Álvares Cabral a las llamadas “tierras de Vera Cruz”, me incitó a pensar cada vez más al respecto del llamado “encuentro de mundos”.⁵

En un primer viaje a Bolivia y Perú, en el año de 2003, decidí adentrarme en el estudio de los pueblos originarios americanos descendientes de las grandes tradiciones agricultoras. Al contrario de Brasil, donde la conquista es tratada más en los contextos académicos, me llamó la atención que en esos dos países el tema era abordado en la vida cotidiana: en los museos y sitios arqueológicos, en las canciones que se escuchaban en los comedores, durante las pláticas en las plazas, y especialmente en las calles ocupadas por las personas bailando en expresión viva y artística de su cosmovisión. Así, en este ambiente conformado por una sociedad diversificada y con fuerte presencia indígena, vivencí las fiestas religiosas, las ceremonias espirituales, el mundo artístico y político, y finalmente me sentí colectivamente conectada a los procesos históricos propios de este continente.

Regresé a Bolivia en el año del 2004, y en la ciudad de Oruro pude presenciar por primera vez el baile de la *Diablada*, conformado por un séquito de diablos con sus máscaras gigantes, impetuosas y deslumbrantes, encabezados por uno de los danzantes que encarnaba el personaje del “ángel”. Me intrigó la irónica escenificación conformada por una mayoría diablesca guiada por la minoría angélica. Luego me sorprendió el hecho de que los diablos finalizasen la danza dentro de la iglesia, arrodillados delante de la Virgen del Socavón, patrona de la ciudad. Me pregunté sorprendida ¿cómo era posible que el “mero” Diablo entrara a la Iglesia y le agradeciera a una santa católica si históricamente han sido enemigos?, y ¿cómo tantos diablos “se dejaban” controlar por un solo ángel? Esto,

⁵ Al respecto véase por ejemplo Félix Báez-Jorge, 1989.

que a mí me pareció una contradicción en aquél momento, fue el estímulo para que investigara el Carnaval de Oruro y descubriera sus orígenes histórico-culturales asociados a la cosmovisión aymara y a la más reciente colonización española cristiana. Esas primeras inquietudes me llevaron a realizar otros viajes a Bolivia, donde realicé trabajo de campo para escribir mi tesis de licenciatura en antropología.⁶

A lo largo de esa investigación, una nueva perspectiva me fue abierta al conocer la concepción dual complementaria andina –misma que reaparece en la cosmovisión mesoamericana. Este tipo de acercamiento al mundo significó para mí una posibilidad nueva de encarar la vida, sin el peso del maniqueísmo dualista cristiano, que nos fuerza a elegir entre pares de opuestos que se excluyen: el cuerpo o el alma, la virtud o el pecado, la razón o los sentidos, el cielo o el infierno. La consecuencia de esta oscilación es un alma dividida entre elecciones de un mundo fragmentado. Por otro lado, la mayor capacidad de integración de los opuestos, presente en la concepción andina, me generó una satisfacción existencial y espiritual, además del estímulo para investigar cómo esta particular forma de percepción opera en el mundo. Creo que uno de los principales elementos que refleja el poder que poseen esas cosmovisiones para conciliar a los contrarios es el Diablo, concepto exógeno de fuerte carga simbólica negativa, implantado en el imaginario indígena, que recibió una nueva interpretación y la posibilidad de posicionarse en un cosmos integrado, al contrario de la única alternativa de condenación y anulación que recibe en la religión católica.

Por lo anterior mi interés por el fenómeno “diabólico” se reforzó y empecé a observar su repetición en otros países latinoamericanos. En Venezuela los diablos danzantes de Chuao, al igual que los diablos de Yare, salen a la luz en el día de Corpus Christi. En Colombia los “diablos espejos” se destacan en Barranquilla, mientras el Carnaval del Diablo en Riosucio es enteramente dedicado a este personaje. En Ecuador se dice que el disfraz del Diablo Huma, con doce cuernos,

⁶ Véase Gabriela Milanezi (2006).

atrae al Demonio y los que se visten con este traje pactan con seres malignos. En Perú los diablos de la fiesta de Paucartambo, Cuzco, no miran a la Virgen porque no se consideran dignos de hacerlo, mientras los de Túcume bailan en homenaje a la Virgen de la Purísima Concepción. En Chile son famosas las *diabladas* de la fiesta de la Tirana, mientras en México los disfrazados de diablos salen en los carnavales y los muñecos cornudos, que representan a Judas Iscariote, son quemados en la Semana Santa. Así, hay muchos ejemplos “diablescos” a lo largo del continente latinoamericano, tanto en las danzas (rituales) como en la tradición oral (mitos).

Intrigada por la recurrencia del Diablo en el mundo andino y mesoamericano, percibí que detrás de su apariencia –algunas veces grotesca tal como la transmitieron los españoles, otras bellamente elaboradas como las caretas de Oruro– existe una personalidad que no coincide completamente con la de su antecesor traído de Europa. Inserto en las tradiciones culturales de los pueblos indígenas, este personaje fue reinterpretado, por lo que aglutina un contenido polisémico potencialmente revelador de los procesos coloniales y de las respuestas generadas por esos pueblos al agregar a sus cosmovisiones elementos simbólicos desestabilizadores impuestos en circunstancias represivas, sin desintegrar su particular forma de mirar el mundo. Al final, no es sin razón especial que la entidad más perseguida, el principal blanco de la extirpación religiosa encabezada por la Iglesia católica, esté presente en tantas expresiones culturales latinoamericanas. Consciente que todavía no es posible entender tan amplio fenómeno religioso, el cual atrae la atención de muchos investigadores, decidí que la etapa siguiente sería pasar del primer acercamiento al Diablo hecho en el hemisferio Sur, hacia otra tradición cultural: la mesoamericana.

Así, luego de dos años viviendo en San Pedro de Atacama, territorio andino en el norte de Chile, en el desierto más seco del mundo y tierra de los *lickan antai* (también llamados atacameños), quienes en los tiempos prehispánicos fueron tributarios del gran *Tawantinsuyu* de los incas, vine a México. En este país penetré en el conocimiento de otras culturas indígenas que vivieron procesos de

colonización semejantes a las del Sur. Otra vez sentí el tema de la conquista presente en lo cotidiano, y me sorprendí al pensar en toda la riqueza cultural mesoamericana que dejamos de estudiar en las escuelas brasileñas. Afortunadamente, parece que hay un interés creciente de los estudiantes e investigadores brasileños en la historia mexicana –antigua y actual– y una mayor aproximación entre las antropologías de ambos países. Ojalá ésta sea una tendencia que venga para quedarse.

Hace cinco siglos Europa emprendió lo que muchos consideran la primera empresa colonialista del mundo. Al llegar en Mesoamérica, los españoles – quienes vinieron para traer la fe, la cruz y la religión “verdadera”– se plantearon diversas cuestiones con relación a los nativos de esta región: si tenían alma, de dónde habrían venido, si eran seres racionales o irracionales, entre otras. A la vez, encontraron muchos paralelismos culturales entre la religión cristiana y la mexicana, por lo que elaboraron dos teorías para explicarlos. La primera era que el apóstol Santo Tomás ya había estado en estas tierras predicando el Evangelio a los indígenas, y había introducido el culto a la cruz, por lo que había quedado conocido como “Quetzalcóatl”. Sin embargo, la observación de las prácticas religiosas autóctonas hizo que concluyeran que estaban “degeneradas” con relación a las originales católicas. La segunda explicación afirmaba que el Diablo había llegado antes que los españoles y enseñado a los nativos parodias de la religión cristiana con la intención de frustrar la misión colonizadora (Campbell, 1961-1974). A partir de entonces, la extirpación del Demonio fue usada como una de las principales coartadas para justificar la agresiva conquista espiritual en el Nuevo Mundo.

Sin referentes culturales sobre los pobladores de este continente, los españoles interpretaron las manifestaciones religiosas locales desde el punto de vista de sus propias proyecciones. Así, el Occidente cristiano universalizó sus conceptos y a partir de ellos creyó conocer a las demás culturas, partiendo de la premisa analógica de que las creencias mesoamericanas se asociaban al paganismo europeo. Entonces vieron en el dios *Huitzopochtli* una relación con

Marte de los romanos; en *Xiuhtecuhtli* encontraron a Volcano; en *Tlazolteotl* a Venus; y *Cihuacoatl* fue entendida como una variación de la Eva edénica (Martínez González, 2007). En este contacto intercultural, con propósitos de dominación, la asimetría de poder hizo con que una de las religiones fuera impuesta, mientras la local recibió violentas represiones.

A pesar del esfuerzo constante por extinguir los cultos y las creencias indígenas, el cristianismo vio nacer nuevas prácticas religiosas que incluyen elementos mesoamericanos y católicos. En el combate obsesivo por eliminar al Demonio de las prácticas nativas, la Iglesia logró infiltrar este personaje en la mentalidad local, por lo que actualmente se observan varias manifestaciones artísticas y culturales que incluyen al Diablo en prácticamente todas las regiones de la antigua Mesoamérica (Báez-Jorge, 2003).

A partir de lo expuesto hasta ahora, el objetivo principal de este trabajo es hacer un análisis interpretativo de narrativas sobre el Diablo, recopiladas por mí entre los maseuales, con el propósito de explicar el sentido que este personaje asumió en el sistema de creencias local. Desde ya advierto que mi intención no es hacer un estudio exhaustivo sobre el tema, lo que involucraría una muestra de relatos mucho más extensa, sino dar a conocer algunos de los espacios simbólicos y sociales que ocupa el personaje actualmente, en contraposición al papel que asume en el cristianismo y que representa la visión traída con los españoles.

Para interpretar el material narrativo, haré un análisis a la luz de la propia lógica del discurso teniendo como puntos de referencia la matriz cultural mesoamericana y la occidental cristiana. Así, de acuerdo a los temas traídos a colación por los propios narradores, identificaré el perfil del Diablo para responder si fue asimilado portando el mismo contenido que asume en la tradición judeocristiana o si pasó a ocupar nuevos papeles que distan de esta concepción y, a la vez, se integran a un todo relativamente coherente de significados pertenecientes a la cosmovisión particular de los maseuales, la cual se inserta en la tradición mesoamericana. Los resultados de este estudio permitirán comprender

un poco más sobre algunos aspectos del proceso colonial de imposición de creencias y de mecanismos creados por los pueblos originarios para integrar y resignificar elementos simbólicos desconocidos. Por ende, podremos aprender del sistema de pensamiento indígena, y a partir de esto proponer alternativas contra las posturas hegemónicas que intentan minimizarlo.

La tesis está conformada por cuatro capítulos. En el primero presento lo que entiendo por los principales términos utilizados en esta investigación, empezando por el concepto de cosmovisión, fundamental para pensar la estructura del sistema de creencias que rige el pensar y actuar de un pueblo. También haré una síntesis de los antecedentes histórico-culturales que influyeron en la conformación de la actual concepción maseual del Diablo. Para esto, será hecha una descripción de los aspectos fundamentales de la antigua cosmovisión mesoamericana. Luego, introduciré al lector a algunas de las creencias traídas por los colonizadores con respecto al Diablo y el Mal. Con relación a este tema, tuvieron un papel preponderante por un lado, el punto de vista de los evangelizadores, influidos por la teología medieval y su idea del Demonio como la encarnación del Mal absoluto; y por el otro, el conjunto de ideas pertenecientes a la llamada “cultura popular” medieval renacentista, cuya versión demoníaca conformaba un personaje bastante ambivalente. Finalmente, contaré un poco de la historia del pueblo maseual destacando su rica tradición oral, sumado a una reflexión sobre la importancia que adquiere el hecho de narrar, especialmente en los días actuales cuando la capacidad narrativa de los pueblos indígenas se ve amenazada por el mito que la cultura occidental trata de imponerles.

En el segundo capítulo hago el análisis de lo que he convenido llamar “relatos espontáneos”, puesto que son libres de formatos preestablecidos y siguen el propio flujo del discurso. Esas narrativas expresan algunas de las creencias maseuales sobre el Demonio: la manera de invocarlo, las consecuencias de hacerlo, las apariencias que asume, la relación que se establece con él, etc. La información reunida en esos relatos fue comparada con la concepción cristiana sobre el Diablo para destacar las diferencias y similitudes con relación al

enunciado y así determinar hasta qué punto la concepción actual se aleja o se aproxima de la entidad tal como la impusieron los españoles.

En el tercer capítulo hago el análisis interpretativo de tres *maseual sanilmej*, categoría maseual para designar las narrativas que se asemejan al género literario de los “cuentos”, de acuerdo a la traducción al español elegida por este grupo. A diferencia de los primeros relatos, estos no pueden ser narrados por todas las personas, solamente por aquellos individuos que han aprendido la estructura y los contenidos de esas historias, las cuales han plasmado ideas y concepciones de la visión del mundo maseual. Mientras en los “relatos espontáneos” estuvo más acentuada la relación entre el Demonio y el ser humano, en los *sanilmej* el personaje aparece cumpliendo funciones específicas en el aparato cósmico. A pesar de la asimilación de elementos cristianos, estas narrativas mitológicas conservan núcleos temáticos mesoamericanos.

El cuarto y último capítulo es una comparación entre el Diablo en los Andes y en Mesoamérica. Luego de mis experiencias antropológicas en ambas regiones culturales, noté que este personaje recibió connotaciones similares, por lo que juzgué importante señalar los puntos convergentes. En primer lugar presento algunos principios cosmológicos que se asemejan en las concepciones mesoamericana y andina, para luego examinar los casos etnográficos en que el Demonio aparece ubicado en contextos y situaciones parecidas. Los interesantes acercamientos observados permiten afirmar que el estudio comparativo entre ambas tradiciones, la del Norte y la del Sur, puede ser especialmente fructífero.

Por último, en las consideraciones finales, hago un balance general de todos los temas tratados para finalmente dibujar el perfil del Diablo actual y proponer algunas interpretaciones.

Como símbolo el significado del Diablo es inagotable y como concepto depende de los momentos históricos y los grupos culturales donde opera. Lo trataré como un personaje, aunque sepa que sus distintas personalidades, de acuerdo con el contexto donde se inserta, no hacen de él una unidad. Personalmente entiendo al Diablo como el aspecto desconocido de la consciencia,

el cual si no es traído a la luz, puede escapar de manera destructora, y si no somos capaces de mirar hacia él, no seremos plenamente humanos. Así que les invito a este viaje hacia el inframundo para confrontarnos con este personaje.

México D.F., diciembre de 2012.

CAPÍTULO I. ANTECEDENTES HISTÓRICO-CULTURALES Y MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL

*El Diablo es la objetiva y genial personificación de un pensamiento,
que ha facilitado a millones de hombres la lucha
contra el elemento maligno encerrado en el pecho de cada uno,
y que los ha ayudado a proyectar fuera de sí al enemigo,
y a distinguirse y a separarse de él.*

Otto Weininger

El concepto de cosmovisión

La etimología de “cosmovisión” nos remite a *Weltanschauung*, compuesto por *Welt* (mundo) y *anschauung* (visión, concepción, noción, percepción, intuición). La polisemia del segundo término revela la falta de consenso sobre la acepción específica de la palabra en alemán, la cual se supone que fue utilizada por primera vez por Kant, luego por Hegel, Schelling, Herder, Goethe, y finalmente popularizada por Wilhelm Dilthey (Oliveira, 2008: 33-34). Desde entonces el vocablo asumió distintas traducciones, aunque casi todas incluyen la palabra “visión” en el sentido de “idea” o “noción”: cosmovisión, concepción del mundo, visión del mundo, mundovisión, *worldview*. Esta repetición probablemente se deba al hecho de que en la historia del pensamiento occidental –especialmente de la filosofía–, la vista ha sido privilegiada en el desarrollo de los sistemas de conocimiento, puesto que fue considerada el sentido predominante a través del cual el cerebro recibe mayor cantidad de información sobre el mundo.¹ Debido a esta preferencia cultural, no sería probable que se propusiera un concepto llamado “cosmoaudición” o “cosmogusto”.

Ahora bien, aunque la tradición occidental tiende a “mirar” el mundo para procesarlo, entenderlo, explicarlo y actuar en él, la evidencia etnográfica ha demostrado que para muchos grupos humanos los demás sentidos han sido igual

¹ Para un estudio sobre la prevalencia de la visión sobre los demás sentidos en el desarrollo del conocimiento en la tradición occidental léase Carolyn Korsmeyer (2002), especialmente pp. 15-18.

de importantes –en términos cognitivos– para reunir información para la construcción de un sistema de pensamiento y representación social. Esta constatación se hace notar incluso en las lenguas, por ejemplo en el verbo náhuatl *mati*, el cual significa “sentir” y a la vez “saber”. De esta forma, para los distintos pueblos del mundo, el gusto, el oído, el tacto, el olfato y la vista han sido valorados como productores de percepción y cognición, sin que necesariamente se generara una jerarquía entre ellos, como lo hicimos con la visión en nuestra tradición de pensamiento.

A pesar de la acepción a que remite la traducción literal del término, no me refiero al concepto de cosmovisión simplemente como “vista” del mundo. Tampoco como un conjunto de ideas o representaciones mentales, sino como un campo más amplio de proposiciones que elucidaré a continuación. Pero antes de proseguir, es necesario recordar que no es ventajoso en el trabajo académico estar constantemente sustituyendo o creando nuevas nomenclaturas –como por ejemplo, el término cosmopercepción–, puesto que la infinitud de nombres puede generar una “torre de babel” en que cada autor se arriesga a hablar solo o para un grupo selecto de sus seguidores. Por ello, debemos utilizar preferencialmente la terminología familiar, elucidando al lector el significado intencionado. Igualmente hay que ser sensibles para percibir cuando debemos abandonar nomenclaturas o categorías de análisis que son obsoletas, y no permiten transparentar lo que queremos expresar, o que contienen una carga peyorativa que no debe de ser proyectada sobre los pueblos estudiados. En el caso del término en cuestión, considero que da cuenta de mis aspiraciones teórico-analíticas, por lo que lo utilizaré en este trabajo como sinónimo de visión y concepción del mundo. El sentido al que remitiré está de acuerdo con las explicaciones que siguen.

En primer lugar, la cosmovisión no se refiere a la pura elaboración mental, sino que es un hecho histórico-cultural.² Lo anterior significa que las experiencias

² Para la definición de “cosmovisión” en la cual he basado la mía, véase Alfredo López Austin (2011a) y A. López Austin y L. López Luján, 2009: 22-23. Para otra definición con la cual no estoy de acuerdo completamente porque considera la religión una categoría más global que la cosmovisión, véase Johanna Broda (2001a).

colectivas acumuladas generan la forma particular de un grupo humano en un momento dado de concebir el mundo, proceso en constante actualización y transformación de acuerdo a nuevas experiencias integradas.

La conformación de una cosmovisión específica remite a los comienzos de la convivencia humana, siendo las actividades cotidianas –como la observación de los ciclos naturales, la interacción con el espacio habitado, el modo de producción, la red de relaciones sociales establecida, etc.– determinantes para edificar el acervo conceptual-comprensivo, el soporte para la acción en el mundo. De forma concomitante, la contemplación, la sensación, la intuición, la reflexión, la emoción –en suma, la percepción holística– trabajaron para generar una explicación racional sobre la dinámica y el orden del cosmos, basada en el recuerdo de las experiencias vividas y la expectativa hacia las siguientes. Así, en el juego continuo e indisoluble de ajustes entre lo que se espera encontrar y lo que se encuentra de hecho, entre los procesos internos humanos y los externos del medio, se constituye y se reelabora la cosmovisión, esto es, un conjunto sistémico relativamente coherente de referentes culturales compartidos que permite aprehender el mundo, explicarlo, y a la vez sirve de referencia para actuar en él.

La categoría global a que llamo cosmovisión permea los demás campos de ordenación del mundo, por ejemplo: la cosmogonía (explicación sobre el origen del universo y de la humanidad); la cosmografía (composición y distribución del universo); la cosmología (estructura e historia del universo); la taxonomía (clasificación del cosmos de acuerdo con lo que se considera esencial en los elementos de un mismo conjunto); la mitología (narrativas racionales para la explicación e integración del hombre en el grupo y el medio); la tradición (“acervo de representaciones y formas de acción creado, transmitido y modificado socialmente, con el que una entidad social hace frente, individual y colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se le presentan en la vida” [López Austin, 2012b]); el ritual (punto de activación y escenificación de los mitos), la religión, entre otros.

En muchos casos, los mismos individuos de una dada cosmovisión no son conscientes de su elaboración (López Austin y López Luján, 2009: 22) y como investigadores no podemos tener acceso directo a la cosmovisión de otra cultura, sino a los materiales etnográficos, arqueológicos, históricos que nos aportan elementos para su estudio e inferencia (Montemayor, 2000: 96). Luego de registrar, discriminar, analizar e interpretar dicho material, el investigador genera un modelo teórico-explicativo, que por supuesto no será la réplica ni el reflejo de la visión del mundo del pueblo estudiado, puesto que todo acercamiento a una realidad ajena es mediado por la mirada que selecciona, construye e interpreta. Sin embargo, este modelo, además de ser la materialización de un esfuerzo por penetrar en la lógica y forma de ser del Otro, funciona como herramienta de análisis e inteligibilidad de la manera cómo un determinado grupo humano entiende a sí mismo, los demás y su entorno. Por lo tanto, estudiar la cosmovisión de un pueblo es fundamental para comprender sus motivaciones, decisiones, valores, y demás facetas que conforman su singularidad.

La visión del mundo mesoamericana

Mesoamérica no fue definida como una región geográfica, sino como un área cultural en un territorio compuesto de paisajes sumamente variados en cuanto a sus ecosistemas y topografías –montañas, desiertos, costas, selva tropical–, que albergaron pueblos de distintos orígenes, lenguas y particularidades histórico-culturales. Asimismo, convivieron por un tiempo suficientemente largo para llegar a poseer un número significativo de referentes culturales compartidos que permitieron establecer comunicación e interacción entre grupos heterogéneos. Especialmente en el Norte las fronteras de Mesoamérica fueron difusas y flexibles (debido a migraciones, invasiones, guerras o cambios climáticos), y sus límites rebasaron el Trópico de Cáncer hasta colindar con las tierras semidesérticas de los nómadas agricultores de Aridamérica. Por otro lado, en el extremo meridional, albergó la mitad de la actual Centroamérica, donde empezaba el territorio de otra tradición agrícola, la de los chibchas.

Convencionalmente los historiadores y arqueólogos establecieron el hito fundador de Mesoamérica en el año de 2500 a.C., probable período de la sedentarización agrícola y predominio del maíz como el principal alimento de pueblos descendientes de los recolectores-cazadores que hasta ese entonces se desplazaban anualmente por el territorio, aunque ya dominaban técnicas de cultivo. Este cambio, a pesar de progresivo, fue decisivo para la conformación de una cosmovisión singular generada a partir de un contexto geográfico e histórico-cultural específico. “Así, empezó a estructurarse una cultura diferente, agrícola, que fue propagándose en forma paulatina con el ingreso de otros nómadas cultivadores al sedentarismo. Este prolongado proceso se considera hoy como el nacimiento de la tradición mesoamericana” (López Austin y López Luján, 2009: 18-19). A partir de este acontecimiento fundamental los pueblos mesoamericanos empezaron a desarrollar –en tiempos, contextos e intensidades desiguales– complejos sistemas de organización político-social-religiosa, conformando una pluralidad cultural, étnica y lingüística permeada por continuos intercambios interculturales, debido principalmente a la red comercial y religiosa que establecieron. A pesar de la diversidad de particularidades culturales, el denominador común a esos pueblos fue la generalización del cultivo del maíz, actividad que determinó las concepciones del mundo típicamente mesoamericanas. Así, el alimento básico constituyó el eje alrededor del cual giraban las actividades rituales (Broda, 2001a: 24). La reiteración de la práctica de observar la naturaleza a través del ciclo agrícola durante siglos dio origen al “arquetipo” del ciclo vegetal, no en el sentido psicológico del término, sino histórico ya que los principios fundamentales de la cosmovisión se construyeron a partir de relaciones prácticas y cotidianas (López Austin, 1994: 15-16). Este arquetipo sirvió como modelo metafórico para pensar otras áreas de la vida a parte de la subsistencia agrícola, como por ejemplo las concepciones sobre el embarazo, el desarrollo de las etapas de la vida, la muerte, el renacimiento.

Mesoamérica vivió en relativa unidad y autonomía por aproximadamente cuatro milenios, hasta la llegada de los españoles en 1519. Por lo tanto, tuvo la

oportunidad de consolidar una cosmovisión propia, que sufrió influencias de las áreas culturales circundantes, aunque mantuvo particularidades que la diferenciaban. A continuación explicitaremos algunas de las nociones sobre el mundo desarrolladas por esta cultura agrícola, aludiendo a ejemplos y nomenclaturas especialmente del centro del México antiguo. Estas concepciones servirán de apoyo para entender las narrativas maseuales, y su idea con respecto al Diablo, presentadas en los dos próximos capítulos.

A pesar de la gran extensión territorial, a grosso modo predominaban a lo largo del territorio mesoamericano dos estaciones que dividían el año en una temporada seca (de noviembre a abril) y otra lluviosa (de mayo a octubre). Si bien los mesoamericanos fueron descendientes culturales de los nómadas, de quienes pueden haber heredado la concepción dual complementaria del mundo, el hecho de que los agricultores hayan adoptado el sistema de oposición binaria como principio organizativo puede estar relacionado con ese ciclo anual de las lluvias. Así, todas las manifestaciones del cosmos eran percibidas a partir de la interacción entre dos sustancias de naturaleza antagónica, y a la vez complementaria, ambas presentes en mayor o menor proporción en todos los entes. De acuerdo con la predominancia de una u otra, se clasificaba la entidad o fenómeno como masculino, solar, fuerte, alto, expansivo, alto, caliente, seco; o entonces lo contrario: femenino, lunar, débil, bajo, retraído, bajo, frío, húmedo. Como consecuencia de la conjunción de los pares de opuestos, se explicaba la dinámica característica del universo, esto es, el movimiento que da origen al tiempo y a todas las cosas, permitiendo la existencia y la continuidad del mundo.

La sociedad mesoamericana creyó que el orden cósmico era un modelo a ser imitado por los humanos y proyectó la lógica de la combinación de los opuestos en todos los ámbitos de la existencia, desde el espacio físico hasta la vida religiosa, política, social, familiar e individual. Siguiendo esta regla de organización, el Estado mexica estaba presidido por el gobernante (el *Tlahtoani*), a la vez que compartía el cargo con su contraparte femenina (aunque no fuera una mujer) llamada *Cihuacoatl*; también los ejércitos y el orden sacerdotal eran

dirigidos por un par dual de autoridades. A su vez, la salud y la enfermedad deberían obedecer la ley del equilibrio de los opuestos para un buen funcionamiento del organismo, por lo que los alimentos “fríos” (el tomate, las frutas acuosas, los pescados) se balanceaban con los “calientes” (chile, guajolote, atoles); las enfermedades “frías” (artritis, hinchazones) se combatían con medicinas “calientes” y viceversa.

Aunque el modelo dual mesoamericano asumía versiones en prácticamente todas las áreas de la vida, es importante resaltar que esto no significaba una correspondencia en el plano moral, es decir, pertenecer a uno u otro de los términos duales no equivalía a ser “mejor” o “peor”, ni “bueno” o “malo”. Las divinidades podían obrar tanto de forma benéfica como maléfica, dependiendo de sus propensiones idiosincráticas, las circunstancias en que estaban insertas, o más precisamente, de acuerdo con la relación que se establecía con ellas, es decir, si se cumplían o no las obligaciones que les eran debidas. *Tláloc*, el dios de la lluvia y del rayo, asociado con el aspecto frío, húmedo y oscuro del par dual, era responsable de enviar las lluvias estacionales –y por lo tanto beneficiaba a las milpas–, a la vez que provocaba las tempestades que las destruían. *Tlazolteotl*, la diosa de los placeres carnales, de la inmundicia y de la corrupción, también estaba asociada a la fertilidad, la procreación, el amor y la salud. *Tlaltecútl* era la tierra donde brotaban los frutos, y por ello muy apreciada, pero asimismo era temida por representar la muerte que a todos entierra. Por consiguiente, los dioses contenían en sí tanto elementos destructivos como creativos, siendo el aspecto que engendra directamente dependiente de su contraparte devastadora, ya que el cosmos mesoamericano conformaba un sistema que no opera en ausencia de uno de los dos términos. En esta visión del mundo no se genera una lucha entre el Bien y el Mal porque estas categorías no son consideradas autónomas, sino interdependientes y presentes en cada unidad constitutiva, por lo que deben existir concomitantemente para la reproducción y mantención del todo cosmogónico.

Los mesoamericanos asumieron la existencia de un orden universal en que todos los seres participan, y cuya armonía depende de que cada uno cumpla el

papel que le fue designado en este gran engranaje cósmico. De modo que la interacción entre divinidades y humanos estuvo basada en una necesidad mutua, expresada en la reciprocidad de favores en que los seres divinos reclaman cultos y ofrendas, de las cuales se alimentan para fortalecerse y poder actuar en el mundo; y, a su vez, los humanos requieren que ellos liberen los bienes naturales de los cuales depende su supervivencia: la fertilidad, los frutos, los fenómenos meteorológicos en el tiempo adecuado, etc. Así, la manutención del delicado equilibrio entre todas las esferas de la vida (del macrocosmo divino al microcosmo humano) dependía del cumplimiento de las obligaciones debidas a los dioses, al Estado, a la comunidad, a la familia. En este escenario, la relevancia del individuo quedaba en segundo plano, sacrificada para responder a los demás niveles superiores a él. Por consiguiente, mantener el orden de las cosas era una tarea que exigía especial atención y demandaba considerable trabajo, de modo que cualquier falla de una de las “células” tenía consecuencias para todo el “organismo”. Bajo esta óptica, las enfermedades, las catástrofes, los desastres naturales, eran generalmente interpretados como el castigo por el incumplimiento de las responsabilidades (López Austin, 2008). Por lo tanto, desde este punto de vista, las transgresiones se pagaban en vida y no después de la muerte.³

Para los antiguos nahuas, casi todos los muertos iban al lugar en el mundo subterráneo llamado *Mictlan*; sin embargo, los que morían a causa de algún factor relacionado al dios de la lluvia (rayo, ahogamiento, tumores) les estaba reservado el *Tlalocan* (la morada de *Tláloc*), concebido como un lugar ausente de pena o dolor, de abundancia, repleto de mazorcas de maíz y otros alimentos agrícolas, por lo que conformaba una especie de paraíso de riquezas y placidez. Por último, los que morían en batalla, sacrificados, o las mujeres al parir, se dirigían al *Ilhuicac*, donde guiarían al Sol en su travesía por el cielo. La muerte no estaba asociada a un castigo o penuria, más bien significaba la pérdida de la singularidad que representaba el ser humano, el cual se desintegraba completamente, hasta

³ La única excepción era el mal trato al grano del maíz, falta que generaba puniciones que transcendían la vida (López Austin y López Luján, 2009: 127).

devolver a la tierra todo lo que había acumulado en vida. Por consiguiente el difunto retornaba a una condición primaria de “semilla”, esto es, carente de la complejidad orgánica y anímica propia del ser humano. En este sentido, para los mesoamericanos, la única vida posible, con sus sufrimientos y goces, era la propia existencia humana, y no se esperaba ningún reconocimiento o satisfacción en el “más allá” (López Austin, 2008).

Las concepciones sobre la naturaleza, el hombre y las demás entidades que habitan el cosmos, la ideología política del México prehispánico y otros aspectos centrales de la cosmovisión, eran expresados principalmente en una serie de cultos de un elaborado calendario de fiestas basado en la observación del año solar, las estaciones y los ciclos agrícolas (Broda, 2001a: 22). De esta forma, el complejo ciclo ritual anual era uno de los principales hilos de conexión entre la cosmovisión y la vida social puesto que exigía la participación activa de gran parte de la población. Por lo tanto, conformaba el soporte central a través del cual se reproducía la visión del mundo mesoamericana.

Entre los distintos rituales del período prehispánico, se destacaban las ceremonias propiciatorias de lluvia y fertilidad, las cuales constituían el núcleo central del ritual mexicana debido al carácter esencialmente agrícola de esta sociedad. Aunque también realizaban fiestas a los dioses tribales (*Huitzilopochtli* y *Tezcatlipoca*), éstas no formaban un conjunto coherente interconectado, al contrario de las dedicadas a los dioses de la lluvia, del agua, del maíz y de la vegetación (Broda, 1970). A pesar de que las fuentes del centro de México son más abundantes y describen en detalles los ritos agrícolas de esta región, es sabido que en todas las regiones de Mesoamérica también existieron cultos al dios de la lluvia desde períodos tempranos como el Preclásico. Mientras los mexicanos rendían culto a *Tláloc*, los mayas de Yucatán rendían homenaje a *Chac*, los zapotecas a *Cocijo*, los mixtecos a *Tzahui* y los totonacas a *Tajín*, entre otros ejemplos. No obstante las particularidades y diferencias de las religiones en las subáreas mesoamericanas, la diseminación de los rituales cuyo objetivo era

propiciar el desenlace favorable del ciclo agrícola fue una constante en la vida de todos los pueblos.

La lógica implícita en los rituales propiciatorios de la lluvia era la de que la divinidad enviaba este bien del cual depende la agricultura y la vida humana como si fuera un “préstamo”, para a cambio recibir ofrendas en forma de cultos, danzas, alimentos e incluso sacrificios humanos. Por lo tanto, primero se contraía la deuda y luego había que pagarla (Broda, 1971). Los servidores de *Tláloc*, llamados *tlaloques*, eran los encargados de traer el agua, por lo que regaban los campos de cultivo, a la vez que enviaban los Truenos. Estos pequeños servidores del dios eran también los cerros deificados y no solamente habitaban el paisaje, sino que las mismas montañas eran consideradas deidades. Esta relación entre los cerros, las nubes y la divinidad benéfica que provee el agua se encuentra ampliamente difundida por el antiguo territorio mesoamericano y en la actualidad conforma una creencia muy común en las comunidades indígenas de México, las cuales siguen realizando rituales, especialmente durante los cambios estacionales, para invocar la lluvia para la tierra y así favorecer la agricultura.⁴

Falta decir que el universo mesoamericano estaba dividido básicamente en dos dimensiones espacio-temporales, nombradas anecúmeno y ecúmeno por López Austin y López Luján (2009: 43). El primero era la morada de las entidades no humanas (divinidades, muertos, etc.) que ocupaban la parte superior de los cielos y la inferior del inframundo, además de los ejes cósmicos (el central y las cuatro esquinas). Por otro lado, el ecúmeno era donde vivían las criaturas (humanos, animales, minerales, astros, y en general todo el mundo visible), aunque las entidades del anecúmeno también habitaban esta dimensión (acordémonos que los elementos del paisaje, como los cerros, eran considerados divinidades) u ocasionalmente irrumpían en este tiempo-espacio a través de los umbrales, para manifestar, entre otros eventos, los fenómenos naturales como la lluvia. En este trabajo prefiero hacer uso de los términos “ecúmeno” y

⁴ Para más detalles sobre el culto a los cerros y rituales propiciadores de lluvia véase por ejemplo Johanna Broda (1989, 1991 y 2001b), Johanna Broda y Beatriz Albores, coords. (1997) y A. López Austin y L. López Luján (2009).

“anecúmeno”, en vez de utilizar la dicotomía “natural” y “sobrenatural” para designar los mundos “ordinarios-visibles” en oposición complementaria a los “extraordinarios-invisibles”. El hecho de que existan fenómenos que no encajan en nuestro sistema de creencias, o que no se explican a partir de nuestra lógica de pensamiento –como suele ocurrir con diversas prácticas mágicas y religiosas indígenas–, no significa que tengamos el derecho de quitarles el valor de realidad y así llamarlas “sobrenaturales”, esto es, “por encima de la naturaleza”. Los astrofísicos señalan que el 90% de la materia del universo es invisible, en el sentido de que no se registra en ninguno de sus instrumentos (Smith, 2000: 319). Así, si todo lo que todavía no somos capaces de comprender, pero que no necesariamente deja de tener una explicación o de ser natural de una manera diferente, fuera catalogado como “sobrenatural”, entonces tendríamos que clasificar casi la totalidad del universo en esta categoría. Por otro lado, el término “sobrenatural” posee una carga histórica negativa en función del uso que le fue dado en la literatura antropológica, la mayoría de las veces para referirse a las creencias consideradas infundadas e irracionales de los pueblos que supuestamente se apartan de las explicaciones lógicas y racionales generadas por la Ciencia y la visión occidental.

Luego de expresar algunos parámetros de la antigua cosmovisión, es necesario decir que la unidad mesoamericana, basada principalmente en el proceso de interacción y comunicación entre los distintos pueblos que componían esa región cultural, fue desestructurada con la llegada de los españoles, quienes provocaron el colapso de las instituciones estatales, políticas y religiosas locales. A partir de esta invasión la integración entre las subregiones mesoamericanas fue rota y las variantes regionales recibieron distintas intensidades de catequización en el periodo colonial, de modo que la visión del mundo española judeocristiana fue asimilada en intensidades diversificadas de acuerdo a los factores locales donde pasaron a operar.

Aunque la conquista haya provocado la extinción de los medios oficiales de transmisión de la visión del mundo mesoamericana, el antiguo estrato *masehual*

(predominantemente agricultor) de la sociedad prehispánica dio continuidad a su cosmovisión, la cual sufrió innumerables cambios en el contexto de las relaciones asimétricas y opresoras de la Colonia. Así, la etnografía de los pueblos indígenas actuales demuestra que fue posible reproducir muchas de las antiguas concepciones que todavía guían la pauta del pensar y actuar de los grupos indígenas, aunque hayan sido reacomodadas con relación a los nuevos elementos integrados en el sistema. Uno de los motivos por los cuales esas concepciones no pudieron ser completamente abandonadas tuvo que ver con el hecho de que la cultura agrícola mesoamericana desde siempre trabajó simbólicamente con divinidades que apoyaron su sistema productivo y renunciar totalmente a ellas significaría perder su medio de sostenimiento. Al no poder abandonar todos los elementos de la cosmovisión, tuvo que reacomodarlos e incluir los parámetros de la nueva visión del mundo implantada por los españoles católicos. Por lo tanto, fue necesario combinar los dos sistemas de creencias, reinterpretar sus elementos e integrar sus aspectos paradójicos, con el fin de mantener una relativa coherencia. De este modo, las actuales formas culturales indígenas no son la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico, sino el resultado de un proceso de reelaboración constante que a la vez se sustenta en raíces muy remotas (Broda, 2001a: 19).

Uno de los espacios donde la perpetuación de la cosmovisión mesoamericana, con énfasis en su enfoque agrícola, es expresada con especial fuerza es en la vida ceremonial de las comunidades indígenas, la cual establece los vínculos entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos, permitiendo la reproducción cultural y la cohesión comunitaria de los grupos que a pesar de toda violencia sufrida en los periodos colonial y republicano mantienen una identidad propia, distinta a la sociedad nacional mexicana.

Es sobre todo en el culto campesino vinculado con los ciclos agrícolas, las estaciones y el paisaje que rodea las aldeas donde se han preservado importantes elementos de la cosmovisión prehispánica. [...] Esta preservación

corresponde a la continuidad en las condiciones del medio ambiente y de las necesidades vitales de la población. En este sentido, los cultos del agua y de la fertilidad agrícola siguen teniendo tanta importancia para el campesino indígena actual como para el de hace siglos. (Broda, 2001a: 23)

Desafortunadamente el sistema de creencias, las prácticas culturales y especialmente la religión de los pueblos indígenas son todavía calificados como “sincréticos”, término que remite a una mera suma o combinación de dos tradiciones, la autóctona y la española cristiana, sin reconocer que los elementos de ambas se transformaron para conformar un nuevo complejo cultural con identidad propia. Si bien es cierto que hay formas y prácticas actuales que se parecen más a la antigua concepción mesoamericana, mientras otras están más cristianizadas, de cualquier manera no es posible afirmar que se encuadren en la categoría “sincretismo” (del griego *sugkretos*, “mezclado juntos”).⁵ En primer lugar porque el contexto histórico antropológico en que el término ha sido utilizado generalmente evocó la idea de aculturación, esto es, la adopción pasiva de un sistema de creencias exógenas por una de las partes involucradas en el proceso de “choque” cultural, sin consecuencias para la vertiente conquistadora –lo que no responde a la realidad en el caso mesoamericano. En segundo lugar, al decir que un sistema de creencias es “sincrético”, se afirma indirectamente que no posee rasgos propios, que está desarticulado y que conforma un espectro de credos, es decir, un conjunto disperso de elementos que no se acomodaron en un sistema coherente, por lo que en un momento se parece más a la tradición autóctona, mientras en el otro se acerca a la vertiente exógena. Por consiguiente, el concepto de sincretismo no permite explicar la especificidad de las prácticas culturales indígenas, además de que no las percibe como un fenómeno singular, sino como una mixtura de otras tradiciones.

La cosmovisión actual de los pueblos indígenas la clasificamos en la categoría “tradición mesoamericana” (López Austin, 1999), la cual abarca las

⁵ Para una discusión sobre el sincretismo en Mesoamérica véase Alessandro Lupo (1996), Francisco Lugo Siva y Roberto Martínez González (2005) y Mettie M. Wachter Rodarte (2009).

creencias y prácticas que han formado las culturas indígenas desde 2.500 a.C. hasta la actualidad, considerando la nueva articulación que asumieron a partir del período colonial, cuando elementos del sistema conceptual y de organización europeo cristiano fueron absorbidos, en una sociedad radicalmente distinta, caracterizada por la dominación española. “Se incorporaron numerosos elementos cristianos de raigambre medieval, sobre todo del periodo barroco, que fueron refuncionalizados y adaptados a las condiciones regionales y locales de estas comunidades” (Broda, 2001: 23). De ser así, entiendo la transformación de la antigua cosmovisión mesoamericana hacia la actual la tradición mesoamericana, como un proceso de continuidades y discontinuidades que produjo complejos sistemas de reelaboración de la perspectiva original, sumándose a ella nuevos elementos, eliminando antiguos, combinando otros aún no experimentados.

Algunas de las dimensiones culturales privilegiadas que permiten entender con mayor nitidez cómo esta tradición se manifiesta y se actualiza, a la vez que experimenta el cambio cultural del mundo contemporáneo y responde a sus desafíos son: el espacio agrícola de las milpas donde importantes rituales dedicados a la Tierra son realizados, las fiestas patronales que se asocian al ciclo agrario, la medicina tradicional indígena, los rituales de petición de lluvia relacionados al paisaje, y también la tradición oral, en la cual me centraré en este trabajo. A partir del análisis interpretativo de las narrativas maseuales, que manifiestan una forma de percibir algunas de estas actualizaciones, mi objetivo es revelar la concepción indígena del Diablo, entidad ajena a la cosmovisión mesoamericana pero que fue asimilada al imaginario indígena. ¿Qué tanto difiere el actual personaje de la versión original traída con los españoles?

Un Diablo en dos versiones llega a Mesoamérica

La Iglesia católica reconoció oficialmente la existencia del Diablo en 1215, en el IV Concilio de Letrán, por lo que le otorgó un status más “concreto” que imaginario, comparado a los siglos anteriores cuando había tenido una presencia acotada al ámbito de las discusiones teológicas (Muchembled, 2002: 19-20). A partir de

entonces, pasó a ser ubicado en contextos reales y relacionado especialmente con ciertos grupos, acusados de no seguir el dogma cristiano: “brujas”, judíos, musulmanes, etc. Esta nueva forma de encarar al Enemigo de Dios, al mismo tiempo que facilitó su ubicación hasta entonces dispersa, generó una reacción obsesionada para combatirlo, de manera que la persecución y el castigo a los infieles se justificó con base en la creencia de que ellos poseían una ligación estrecha con el Demonio.

En el momento de emprender la conquista, Europa vivía el conflicto entre la Iglesia católica y la protestante, y ante esta coyuntura política, atraer a los fieles hacia su propia facción era el objetivo central de dichas Iglesias, las cuales, a pesar de sus diferencias, emprendieron una lucha de extirpación a la herejía, actividad íntimamente asociada a la figura del Diablo, el culpable por las contiendas religiosas de aquel momento histórico. Así, durante la Edad Media y el Renacimiento, Satanás ocupó un papel protagónico, corpóreo y amedrentador, y rodeado del frenesí persecutorio este personaje fue trasladado a lo que vendría a ser llamada la Nueva España (Báez-Jorge, 2003).

El concepto de Diablo asumió distintas acepciones durante su larga trayectoria histórica, siendo que sus primeros registros se remontan al Antiguo Testamento. Igualmente, las posturas teológicas con relación al Mal en el cristianismo han sido diversificadas, y no obstante algunas vertientes no creen en la existencia de una entidad esencialmente maligna separada de Dios, como lo defendieron Plotino o San Agustín, para la Iglesia medieval renacentista el Diablo era concebido como la autónoma personificación del Mal (Ayala Calderón, 2008: 40-41). Fue esta idea la que llegó a Mesoamérica con los conquistadores y la utilizaremos para compararla con la versión actual del personaje entre los maseuales.

A diferencia de Jesucristo, una figura bien fijada y fácilmente reconocible, la del Diablo se trataba de una serie de caricaturas que asumían algunas formas predilectas. Prevalció en su iconografía la apariencia monstruosa con cuernos, cola y patas de chivo –rasgos deformados que remitían a las representaciones de

las antiguas deidades anteriores a la hegemonía cristiana, como por ejemplo el dios Pan de la mitología griega. También asumió apariencias antropomorfas, por lo que fue descrito como un hombre tenebrosamente vestido de negro; a la vez que un hermoso joven que intentaba seducir a las mujeres a los placeres carnales. De cualquier manera, no era conveniente para la Iglesia medieval definir completamente su aspecto, puesto que así poseía flexibilidad para asociarlo, de acuerdo a sus intereses, con cualquier imagen que no estuviese bien encuadrada en las categorías católicas, con el fin de reprimirlas y acusar a sus devotos de idolatría. Además, para la sociedad religiosa medieval la realidad espiritual era considerada más verdadera que la física, por lo que a los teólogos les preocupaba más bien detectar la esencia del Demonio, seguramente maligna, que su aspecto físico (Ayala Calderón, 2008: 45-46).

Para la concepción maniqueísta medieval, el mundo estaba dividido sencillamente en dos facciones: los cristianos, que seguían a Dios y cultivaban las virtudes; y los servidores del Diablo, dedicados a los vicios. A esta vertiente de pecadores, seguramente condenada al sufrimiento perpetuo en el infierno, le interesaba las actividades nocturnas, en resonancia con las prácticas favoritas de su amo maligno: las danzas y festines realizados en el interior de las cavernas, el robo de niños para chuparles la sangre, el vuelo por el aire en las noches de luna llena y la práctica de la brujería (Cohen, 2003).

Cuando los españoles llegaron a Mesoamérica observaron la abundancia de templos y dioses, evidencias de un sistema religioso fuerte y sólidamente estructurado. Condicionados culturalmente para detectar al Diablo, encontraron una alusión directa o indirecta a él en casi todo lo que vieron. Los mascarones –puertas de los templos rituales mesoamericanos– fueron reconocidos como réplicas de la boca del infierno (iconográficamente representada en el cristianismo por las fauces humeantes del Leviatán); al dios Quetzalcóatl, le asociaron a la serpiente bíblica, entre muchos otros ejemplos que servían para confirmar la sospecha preestablecida de que América era el imperio del Demonio. Con relación a las prácticas religiosas mesoamericanas, pensaron que el acto ritual de comer

las imágenes de los dioses, hechas de masa de semilla, era una imitación de la eucaristía; en la costumbre local de los rituales practicados con agua al infante, pensaron que se escenificaba la profanación del bautismo; en la penitencia que practicaban en honor a los dioses, se reconoció el ayuno cristiano. Así, los evangelizadores creyeron que se había creado una anti-Iglesia en el Nuevo Mundo, con parodias de todos los sacramentos. Es decir, el Demonio había copiado las prácticas verdaderas cristianas, obteniendo así la adoración de los indígenas, quienes por lo mismo vivían en engaño total y permanente. Considerando que se trataba de un “engaño” y no una “elección consciente”, los conquistadores supusieron que existía una gran posibilidad de convertir a los locales a la religión católica, teniendo en cuenta que una vez que tomasen consciencia del “pecado” en que estaban viviendo, adoptarían la nueva creencia y tendrían la posibilidad de redención. Por lo tanto, para “salvar” a las almas de los “condenados”, los evangelizadores se empeñaron en hacerles asimilar las ideas cristianas. Para ello, fueron creados los centros de enseñanza religiosa, a la vez que se construyeron iglesias sobre los lugares de culto indígena, entre otras medidas tomadas, como la práctica de hincar cruces en todos los sitios considerados “peligrosos”, para así ahuyentar al Diablo.

Poco a poco las ciudades de la Nueva España se convirtieron en lugares aparentemente “libres de la influencia demoníaca”, la cual sólo se mostraba en ocasión de algún conflicto o para provocar la desobediencia del orden colonial. Como los espacios urbanos estaban ocupados por los españoles, el “Diablo” fue expulsado hacia el campo, a los lugares alejados, a las cuevas, en fin, donde no era visible a los ojos de los que lo perseguían. Así como en Europa los cultos considerados “paganos” habían sido empujados hacia los bosques, en Mesoamérica fue más fácil mantener las prácticas religiosas autóctonas en los espacios rurales (Cervantes, 1996: 81).

Aunque en los cincuenta primeros años de la Conquista la postura de la Iglesia fue educar y enseñar a los nativos la nueva religión, pasado este período se notó que el esfuerzo evangelizador no había sido eficaz, puesto que los

indígenas seguían realizando cultos a sus antiguos dioses. Por lo anterior, la política religiosa colonial asumió otra actitud y se volvió más rígida con relación al combate del Demonio. Así, los acusados de brujos, hechiceros o *nahuales*, fueron fuertemente castigados y la Inquisición se dedicó a la caza de los herejes durante el siglo XVI, y hasta por lo menos el final de la época colonial existieron represalias a lo que se denominó “brujería indígena”.

Ahora bien, hemos presentado algunos parámetros de la concepción del Diablo traída con los conquistadores y las subsecuentes acciones emprendidas para combatirlo. La noción de que el Demonio era la encarnación del Mal representaba la postura de la Iglesia colonial, la cual fue impuesta a la población local, a través de las medidas de extirpación de idolatrías creadas por los evangelizadores. Esta fracción de la sociedad española era considerada “letrada” e “ilustrada”, misma que tuvo poder para dictar las políticas religiosas en la Colonia, con el fin de transmitir a los indígenas su visión del mundo. No obstante, Mesoamérica también recibió la influencia de otro grupo social, el del colonizador común, que se distanciaba de la educación formal recibida por las élites y los miembros de la Iglesia. Esta parcela de la población, a la cual podemos llamar de “cultura popular” medieval renacentista, poseía una noción un poco más flexible con relación al Diablo, ya que sus creencias se distanciaban de los círculos religiosos oficiales y se vinculaban a las necesidades de la vida cotidiana. Aunque la escasez de fuentes históricas sobre la cultura oral medieval sea un obstáculo para identificar la ramificación de sus ideas, no debemos subestimar el papel que desempeñaron en la penetración de creencias que sufrió Mesoamérica. Además, las mismas concepciones del cristianismo estaban imbuidas de la influencia de la “cultura popular”, ya que “los sacerdotes seculares, tendían a tener una muy mala preparación intelectual y moral 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” (Ayala Calderón, 2008: 14).

Mijail Bajtin (1990), a partir del estudio de la obra de François Rabelais, nos presenta algunos de los valores de la “cultura popular” de la Edad Media y del Renacimiento, cuyas expresiones ganaban fuerza en los carnavales, las fiestas públicas y las ferias. Los ritos y espectáculos realizados en estas ocasiones asumían una visión del mundo no-oficial, es decir, se contraponían a la imagen que la Iglesia católica y del Estado pretendían diseminar sobre la vida. Así, las formas religiosas eclesiásticas se convertían en objetos de burla y parodias, en que la risa era el carácter central, en oposición a los ritos medievales serios y taciturnos. “Esto creaba una especie de *dualidad del mundo*, y creemos que sin tomar esto en consideración no se podría comprender ni la conciencia cultural de la Edad Media ni la civilización renacentista” (Bajtin, 1990: 11).

Al conjunto de expresiones e imágenes relacionadas a la cultura popular medieval, Bajtin denominó “realismo grotesco”, cuyo énfasis recae sobre lo material y lo corporal, en oposición a la negación del cuerpo y los pecados carnales que pregonaba la religión. De esta forma, las celebraciones populares mantenían un cierto vínculo con los antiguos rituales de fertilidad, de abundancia y crecimiento, comunes en Europa antes de la hegemonía del cristianismo. Por este motivo estas manifestaciones se “rebajaban” (en los términos de Bajtin), es decir, se aproximaban a la tierra, entrando en comunión con el cuerpo, el coito, los alimentos, la escatología, los órganos genitales, el embarazo y todo lo que tenga que ver con las necesidades biológicas. Esto contrastaba con la Iglesia que centraba su atención en “lo alto”, en el cielo, imaginado como un lugar abstracto, idealizado y fuente de toda la alegría, por lo que la preocupación en vida debería ser estrictamente espiritual y los deseos sensuales reprimidos. El estilo estético que corresponde al principio celeste cristiano es nombrado “clásico”, y sus imágenes son sublimes, perfectas y purificadas de todas las escorias materiales. De modo inverso, el cuerpo del “grotesco” es deforme, exagerado, irregular, descompuesto, donde vida y muerte se encuentran en un proceso ambivalente y contradictorio. En este sentido, las imágenes de las Vírgenes traídas a

Mesoamérica representaban lo “clásico”, mientras que la iconografía del Diablo fue “realista grotesca”.

La visión del mundo de la cultura popular medieval estaba en constante diálogo simbólico con la voz dominante del Estado y la Iglesia. En este sentido, no había una negación o un rechazo declarado al sistema hegemónico, sino más bien una apropiación de elementos oficiales que eran satíricamente ubicados en contextos alternativos, de modo que formaron un discurso impregnado de un sentido ambivalente, contrastando con las afirmaciones deterministas sobre la vida emitidas por las clases altas. Por ello, los sectores populares pudieron, a su manera, resignificar los elementos que les eran impuestos desde arriba, a la vez que los consumían en su forma tradicional, es decir, oficial.

Por un lado, el Diablo imaginado por la Iglesia ocupaba lugares nocturnos, sombríos y desolados, además de poseer un carácter dañino y amedrentador; por el otro, en su versión popular asumía un semblante primaveral y matinal, a la vez que jugaba con los elementos asustadores de la vida. En este contexto, el Diablo no era un personaje completamente malo, sino ambiguo, cuya perversidad en la versión religiosa presentada en las catequesis, los conventos y las misas, era contrabalanceada por un carácter burlón resaltado en los cuentos, leyendas y fábulas de la tradición oral medieval.

Por lo tanto, las influencias europeas traídas a Mesoamérica estaban compuestas de básicamente dos versiones del Diablo que se entrecruzaban, la oficial católica y su contraparte popular. Estas ideas medievales, además de la mesoamericana y su concepción sobre la naturaleza dual de las divinidades, nos ayudarán a entender la actual figura del Diablo en las narrativas maseuales.

La Sierra de Puebla y los maseuales de la región de Cuetzalan

La geografía, la historia, los datos poblacionales y organizacionales sobre la región de Cuetzalan son descritos en detalles por distintos autores, por lo que en

este apartado apartado nos dedicaremos a sintetizar la información reunida por ellos.⁶

Cuetzalan del Progreso es uno de los 68 municipios de la Sierra Norte del estado mexicano de Puebla, territorio montañoso que forma parte del extremo sur de la Sierra Madre Oriental y está dividido en la Sierra alta, conformada por tierras frías y boscosas (entre 1500 y 2250 m.s.n.m.) y la Sierra Baja (entre 500 y 1500 m.s.n.m.), de tierras cálidas y tropicales. Precisamente en esta última está el citado municipio que se ubica en los límites con el estado de Veracruz, en una zona de clima semicálido con alta precipitación anual (entre 3000 a 4000 mm) debido a su cercanía con las costas del Golfo de México, motivo por el cual alberga un diversificado ecosistema semitropical.

De acuerdo a la forma administrativa, Cuetzalan es la cabecera municipal de ocho juntas auxiliares (Reyesojpan, San Andrés Tzicuilan, San Miguel Tzinacapan, Santiago Yancuictlalpan, Xiloxochico, Xocoyolo, Zacatipan y Yohualichan), además de pueblos y rancherías. Cuenta con unos 45 mil habitantes (INEGI, 2000), de los cuales dos tercios son indígenas nahuas (aunque exista la presencia minoritaria de totonacos y otomíes) que se concentran principalmente en las juntas auxiliares, mientras en la cabecera predominan los no-indígenas hispanohablantes. Cada junta cuenta con su propia forma de organización, aunque todas dependan en última instancia de la cabecera. No obstante que cada comunidad tiene sus particularidades y se distinguen de las demás (lo que es bastante evidente incluso en el idioma ya que hay variaciones en cuanto a la pronunciación de las palabras de acuerdo a la junta desde donde proviene el hablante),⁷ las voy a tratar como una unidad cultural, que a su vez forma parte de la unidad cultural más grande de la Sierra Norte de Puebla.

⁶ Véase Pierre Beaucage y Taller (2013), Mario Castillo Hernández (2007), Alfonso Reynoso Rábago y Taller (2006), Alessandro Lupo (1995a), Italo Signorini y Alessandro Lupo (1989), María H. Aramoni Burguete (1990), Lourdes Arizpe (1973), entre otros.

⁷ Para un estudio lingüístico del náhuat de la región de Cuetzalan, véase Mario A. Castillo Hernández (2007).

La Sierra Norte es un área de alta concentración poblacional, 275 personas por km cuadrado. En el año 2000 se estimaba que la población indígena era de unos 400.000, de los cuales aproximadamente 300.000 eran nahuas, 100.000 totonacos y 1.000 otomíes (Beaucage, Taller y Grupo Youalxochit, 2012). El término usado por los nahuas de la región de Cuetzalan (grupo enfocado en este trabajo) para referirse a sí mismos es *maseualmej* (“maseuales” en la versión castellanizada),⁸ palabra que ya era utilizada por los antiguos mexicanos para referirse a la gente del pueblo (los hombres libres en su mayoría campesinos y artesanos), y que significa “merecedores”, según Beaucage y Taller (por publicar). Estos autores afirman que la idea de “mérito” relacionada a esta palabra está todavía muy presente en el habla maseual y al que acaba de entrar en una casa se le dirá: *¡Xikmaseua se kajfentsin!* (“¡Merézcase un cafecito!”). Así, los maseuales utilizan este autónimo para identificarse y básicamente diferenciarse de los *koyomej*, “coyotes”, la denominación dada por ellos a los “mestizos”,⁹ los forasteros y en general a los que no son indígenas, ya que este apelativo no es utilizado para referirse a un otomí o totonaco, por ejemplo. El idioma hablado por ese grupo nahua es el náhuatl, de la familia lingüística yutoazteca, siendo que la variante lingüística de la región sustituye la “tl” por “t”, por lo que es referido como “náhuat”, aunque la denominación preferida por los propios hablantes sea *maseualtajtol* (“lengua maseual”), o simplemente “mexicano”.

Existen indicios que apuntan que la Sierra de Puebla estuvo ocupada desde aproximadamente los primeros siglos de nuestra era, siendo la presencia del grupo totonaco la primera a destacarse (Aramoni, 1990). Así, se asume que el territorio llamado *Totonacapan*, dominado por este pueblo, incorporaba esta área,

⁸ La escritura en la Sierra Norte de Puebla no se ha fijado todavía, por lo que he adoptado la grafía del Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC de San Miguel Tzinacapan (Taller, 1994 y s.f.), el cual adopta la S en vez de la C y no incluye la H en su alfabeto, por lo que escribe: “maseual”.

⁹ Soy consciente que la categoría “mestizo” no es apropiada y que está cargada de una fuerte connotación ideológica porque representa la aparente reconciliación entre tradiciones hispanas e indígenas. Sin embargo, es una palabra utilizada por los maseuales para designar a los no-indígenas que viven en la región de Cuetzalan (al extranjero le nombran *analteko*). Utilizaré la palabra entre comillas para llamar la atención para esta problemática. Para una discusión sobre el tema véase Federico Navarrete (2004).

y prueba de ello es la presencia en la zona de la pirámide de *Yohualichan*, al estilo de “El Tajín”, el sitio arqueológico cerca de Papantla –territorio totonaco– en el estado de Veracruz. En el siglo XV, la llegada de dos vertientes culturales nahuas obligó a los totonacos a desplazarse hacia otras partes de la Sierra y de la actual costa veracruzana, y aunque hayan perdido la hegemonía, su influencia se hace presente hasta los días de hoy. De hecho, la “tarjeta postal” de Cuetzalan son los voladores girando en el palo del atrio central de la iglesia de San Francisco, ritual ancestralmente ejecutado por los totonacos y gran fuente de atracción para los turistas en la actualidad.

En la época de la Conquista, los pobladores serranos eran tributarios de los mexicas. Por su topografía accidentada y de difícil acceso, la región tardó en ser conquistada y hasta alrededor de un siglo después del desembarque de los españoles, todavía no habían consolidado una base colonial relevante en este territorio. En contraste con otras zonas de México, donde la colonización provocó el despojo de tierras y la explotación directa de la fuerza de trabajo autóctona, los pobladores de la Sierra Norte de Puebla pudieron mantener sus fincas por más tiempo debido al poco interés dedicado a la región por parte de las autoridades. Así, durante los siglos XVII y XVIII la Sierra aún era considerada un lugar de “refugio” para los indígenas, en comparación a otras áreas del país ocupadas por las haciendas coloniales (Aramoni, 1990). Mismo durante el período republicano los maseuales lograron conservar sus tierras, puesto que “la participación activa de los indígenas de la Sierra en la Guerra de Intervención Francesa (1862-1867) y la posterior sublevación de los comuneros de Cuetzalan, con su líder Palagosti Dieguillo, lograron frenar la expropiación agraria que siguió la aplicación de la Ley Lerdo (1856)” (Beaucage, Taller y Grupo Youalxochit, 2012). Consecuentemente, fue posible reproducir con más vigor la cosmovisión mesoamericana, puesto que ésta siempre ha estado íntimamente relacionada a la tierra.

Cuetzalan continuó siendo un municipio predominantemente indígena hasta finales del siglo XIX, cuando la situación cambió drásticamente a partir de la introducción del cultivo del café por un grupo de italianos que inmigraron a la

región. Las transformaciones más radicales se dieron durante los años 40 y 50 del siglo pasado, cuando la demanda mundial por el grano creció de manera exacerbada luego de la Segunda Guerra Mundial y gran parte de los cultivos que estaban dedicados a productos alimenticios indígenas fueron reemplazados por los cafetales. La primera consecuencia fue la deforestación y el espeso manto forestal que cubría el terreno dio lugar a los cultivos intensivos. La fauna obviamente también se vio afectada y desaparecieron los grandes felinos que antes eran una amenaza real a los agricultores. A pesar que la iniciativa de esta acción fue tomada por los “mestizos”, por presión económica los indígenas la siguieron, por lo que tuvieron que restringir o combinar el espacio dedicado al tradicional cultivo de subsistencia (principalmente el maíz) con el nuevo producto agrícola, el café (Signorini y Lupo, 1989).

Para facilitar el acceso a la región, en 1955 se abrió una carretera que conectó Cuetzalan con Zacapoaxtla, municipio por el cual necesariamente hay que pasar para llegar a la capital poblana. Este hecho facilitó otra oleada migratoria la cual trajo más foráneos que se apropiaron del comercio local, además de muchas parcelas de tierra que sufrieron un proceso de especulación y fueron compradas por los recién llegados. Así, el poder político y económico quedó en las manos de la élite mestiza por muchas décadas y a partir de los años 70 del siglo xx empezaron a aparecer organizaciones campesinas (como la *Tosepan Titataniske*, la Comisión de Derechos Humanos *Takachiuallis*, etc.) con el fin de contraponer esa dominación y hacer valer los derechos de la cultura autóctona (Beaucage, Taller y Grupo Youalxochit, 2012).

Los maseuales son, casi sin excepción, agricultores que se dedican al cultivo del café, maíz, frijol, calabaza y chile, especialmente para autoconsumo, aunque el poco excedente es llevado a la plaza de Cuetzalan los jueves y domingos cuando se pone el mercado de productos locales. Si bien muchas familias plantan café para venderlo y así aumentar la renta, la baja en el precio del producto en las últimas décadas ha afectado desfavorablemente la comercialización. Predomina en la región la pequeña propiedad, y al parecer no

han existido tierras comunales ni ejidales (Arizpe, 1973: 87). La alta densidad demográfica hace que muchas personas carezcan de un lugar para sembrar, lo que en consecuencia genera la búsqueda de trabajos alternativos, por ejemplo el de jornaleros, en las ciudades más prósperas del estado vecino de Veracruz, como Poza Rica (Reynoso Rábago y Taller, 2006, I). Asimismo, a los jóvenes no les gusta trabajar en el campo, aunque participan en las faenas de la comunidad. Por falta de recursos la mayoría no da continuidad a sus estudios de preparatoria o el bachillerato y muchos emigran a los centros urbanos para buscar trabajo (Castillo Hernández, 2007: 30). Por otro lado, los “mestizos” generalmente son comerciantes e intermediarios en la venta del café, actividades que les permiten acaparar gran parte de las ganancias y consecuentemente detentar la hegemonía financiera en la región. Las diferencias económicas entre los maseuales y los “mestizos” es causa de una serie de conflictos sociales que queda expresada en el apelativo *koyomej* dada a esos últimos, el cual posee un tono peyorativo que en una de sus connotaciones significa “el que abusa del poder y el que se aprovecha del trabajo de los indígenas” (Castillo Hernández, 2007: 100).

No obstante los muchos cambios que ha sufrido la región, especialmente en los últimos cien años, en la actualidad todavía existe cierto aislamiento entre las poblaciones de la Sierra y los centros urbanos de modo que este factor permitió a la población conservar ciertas tradiciones, como algunos actos rituales vinculados con la siembra y el cultivo del maíz, ceremonias religiosas relacionadas con el casamiento, el bautismo, la construcción de una casa y distintas danzas que realizan durante las festividades en honor a los santos (Castillo Hernández, 2007: 30). La boda es la mayor celebración de nivel familiar, de igual forma que la fiesta del santo patrono, donde se reafirma la identidad colectiva, siendo la mayor celebración comunitaria (Beaucage, Taller y Grupo Youalxochit, 2012).

La unidad social maseual más significativa es la comunidad, la cual está organizada sobre la base de una jerarquía cívico-religiosa que funciona a partir del sistema de rotación de cargos. No es mi intención hacer una descripción del funcionamiento de las actividades políticas y ceremoniales maseuales pues quien

esté familiarizado con la etnografía mesoamericana conocerá a grandes rasgos los principios que conforman el sistema de cargos. Me limitaré a recordar algunos puntos centrales. La principal autoridad civil es el presidente auxiliar – generalmente indígena–, quien se responsabiliza de aplicar las políticas del gobierno mexicano considerando las formas tradicionales de organización comunitaria. En cuanto al sistema religioso, destacan las mayordomías, especialmente las de los santos patronos y las del calendario festivo anual (Virgen de Guadalupe y Niño Dios, el 12 y el 24 de diciembre respectivamente). Los puestos, civiles y religiosos, son alternantes y la participación en los cargos, encabezados por los hombres adultos, son considerados como un servicio a la comunidad. Colaborar en la vida comunitaria es algo que implica responsabilidad y genera prestigio, siendo asumido con entrega y devoción. Mientras los cargos políticos responden al orden administrativo, los religiosos tienen como función propiciar a Dios y a los santos, ya que en el caso de todo pueblo agrícola esas actividades son fundamentales para asegurar abundantes cosechas (Arizpe, 1973).

El ciclo agrícola del maíz y los principios cosmológicos maseuales

La vida de los maseuales se rige por las actividades agrícolas y sus miembros obtienen su subsistencia de este trabajo, el cual es mínimamente complementado por la caza y la pesca. El principal producto y de mayor rentabilidad es el café, sin embargo y a pesar del alto costo de la producción, no dejan de plantar el maíz. “El cultivo del maíz, aunque económicamente secundario respecto al café, continúa siendo el elemento central de la actividad agrícola de los maseuales de la región de Cuetzalan” (Castillo Hernández, 2007: 77).

La ventaja del café con relación al maíz es que exige pocos cuidados, puesto que solamente debe ser podado a veces con el fin de evitar que la planta se doble por el peso. Además, difícilmente se pierden las matas, con excepción de los casos de heladas o granizadas (raras en las altitudes abajo de los 1000 metros). En contrapartida, el maíz pide mantenimiento constante y hay que

vigilarlo para que las mazorcas no se pudran como consecuencia del exceso de humedad, o no sean comidas por los animales ni atacadas por plagas. Por un lado las condiciones del terreno (campos inclinados, relieves accidentados) no permiten la introducción de maquinaria que facilitaría el trabajo. Por otro lado, el alto costo de los fertilizantes hace con que estos no sean una opción utilizada por los campesinos para aumentar la productividad, y dicen que su uso podría “mal acostumbrar” la tierra, demandando gastos continuos (Arizpe, 1973). Así, el bajo rendimiento es resultado de las técnicas de cultivo primarias y ancestrales, lo que provoca que las familias que plantan el maíz no sean totalmente autosuficientes y tengan además que comprar el grano para complementar su consumo.

A pesar de que su producción es casi incosteable los maseuales no conciben una vida sin este cereal, y el motivo por el cual continúan sembrando el maíz, aunque sepan que pierden en su cultivo, es que para la economía doméstica es demasiado costoso tener que comprarlo todo el año. La gente dice que: “Se siente raro tener que comprar maíz. Siempre hemos sembrado maíz, si no, ¿qué comemos?” (Arizpe, 1973: 103). Como producto básico de la dieta, especialmente en la forma de tortillas, en promedio una familia de cinco miembros consume dos almudes diarios de maíz, mientras los grupos domésticos numerosos gastan de cuatro a cinco almudes al día; además, los animales también se alimentan del grano. Para las fiestas el consumo es aún más elevado, sobre todo si están prescritos los tamales y el atole, comida indispensable especialmente en el día de Todos los Santos (Arizpe, 1973).

Además de la base alimenticia, el maíz es intrínsecamente indisociable de la cosmovisión y de la identidad de los pueblos mesoamericanos. En los libros de relatos recopilados por los maseuales del Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan (en adelante referido simplemente como “Taller”), se narra el origen de la humanidad a partir de *Sentiopil*, el Hijo del Maíz. El mito describe cómo de la sangre del chupamirto (colibrí) y de una muchacha de los *tsitsimimej* (seres ancestrales comedores de carne cruda que habitaban la tierra en una época anterior) nació una planta (el maíz) y de ella su hijo, *Sentiopil*. Una pareja de viejos

tsitsimimej crió al niño-maíz y después querían devorarlo, pero éste los mató y con la ayuda de los animales cultivó el maíz, que fue guardado dentro del cerro (Taller, 1994: 39-69 y Taller, s.f.: 13-40). Estas historias demuestran que el grano es parte del acervo cultural mitológico maseual y del patrimonio cultural de este pueblo, lo que queda evidenciado en el hecho de que el maíz se concibe como el “corazón-alma” (*yolotzin*) y el “principio vital” (*yoliatzin*) del hombre (Lupo, 2001). Por la centralidad que adquiere este cultivo, a continuación nos centraremos en su ciclo agrícola, el cual sigue normando los principios fundamentales de la cosmovisión maseual (Báez, 2004a).

En la Sierra de Puebla el período de sequía, aunque con lluvias esporádicas, es de marzo a mayo, cuando se alcanzan las temperaturas más elevadas. La época de fuertes tormentas es de junio a septiembre, mientras de octubre a febrero hay lloviznas que se intensifican en noviembre y diciembre, meses de las temperaturas más bajas del año. De esta manera, parecería ser que el período de lluvias se extendiera más de lo común si lo comparamos con las demás regiones mesoamericanas. Asimismo, los nahuas de la Sierra marcan dos periodos estacionales, el de lluvias (de mayo hasta octubre) y el de sequías (noviembre hasta abril), y dicen que las lloviznas no son “verdaderas lluvias” (Báez, 2004a). Como ya fue señalado, la alta pluviosidad se debe a la proximidad con la costa del Golfo y la relativamente elevada altitud de la región favorece la precipitación del agua. Gracias a esto, en algunos lugares de la Sierra es posible sembrar el maíz hasta dos veces al año. De acuerdo con Johanna Broda (en Báez, 2004a: 89), los antiguos mexicanos denominaban la estación seca *tonalco*, mientras que la de lluvias era designada *xopan*. Actualmente la milpa de “lluvia” o de “temporal” es llamada por los maseuales *xopamil*, su siembra es en agosto y su cosecha en enero y febrero; mientras la *tonalmil* (“siembra del sol”) se planta en enero para que en mayo ya estén los elotes y la mazorca pueda ser cosechada en agosto (Arizpe, 1973: 78).

La temporada húmeda se asocia simbólicamente con las fuerzas femeninas, frías y oscuras del cosmos, mientras la seca posee su contraparte

complementaria, considerada masculina, cálida y solar. El hecho de que ambas actúen en concordancia y alternancia es decisiva para el ciclo agrícola maseual y por consiguiente para su sobrevivencia. En términos rituales ambos periodos tienen su correspondencia en dos fiestas: la de Santa Cruz, en mayo, que marca el inicio de la estación de aguas, y consecuentemente de la siembra, mientras el Día de Muertos, en noviembre, señala el tiempo de la cosecha y el fin de las lluvias. (Báez, 2004a: 88). Aunque no es mi intención detallar todo el ciclo de fiestas de los maseuales de la región de Cuetzalan, es posible afirmar que su calendario festivo, el cual celebra fechas religiosas importantes para el catolicismo, está también estructurado de acuerdo con los ciclos estacionales y agrícolas del maíz. Este hecho se repite en otros grupos indígenas del actual territorio mesoamericano, como los estudiados por Broda (2004b). De esta forma, los maseuales conservaron aspectos fundamentales de la antigua cosmovisión agrícola al combinarlos con las festividades cristianas. De modo que “el trabajo agrícola en torno al maíz y las plantas integrantes del complejo de la milpa son el centro de un elaborado ritual que remite al conjunto de concepciones de carácter cosmológico mesoamericano” (Medina, 2001: 113).

Tanto la siembra como la cosecha son acompañados de acciones rituales llevadas a cabo por el especialista cosmológico.¹⁰ Estas actividades mágico-religiosas tienen como función pedir y agradecer a la Tierra, figura central en la cosmovisión maseual que conserva rasgos de la deidad prehispánica de otrora, como el hecho de ser concebida como una pareja, con su parte femenina y contraparte masculina. La mayoría de las plegarías y ofrendas son direccionadas a la divinidad terrestre. “El acto de sembrar y el de cosechar se describen como dos fases separadas en el tiempo de un mismo intercambio de bienes: la siembra de los granos del maíz es una entrega solemne [a la Tierra], no menos que la donación-restitución de ese maíz por la divinidad terrestre” (Lupo, 1995a: 221). Al recibir el maíz, que se transformará en carne y sangre de los seres humanos, se

¹⁰ Para un estudio sobre las acciones de los especialistas rituales nahuas de la Sierra de Puebla, incluyendo muchas plegarías direccionadas a la Tierra, léase Alessandro Lupo (1995a).

contrae una deuda con la Tierra. Es por ello que los maseuales se ven obligados a mantener una relación de reciprocidad e intercambio constante con esta divinidad.

De entre las fuerzas hostiles, un lugar aparte ocupa la Tierra que, además de benéfica dispensadora de frutos y de vida, también se concibe como insaciable devoradora, según un modelo que remite a la tierra-monstruo de fauces desencajadas (*Tlaltechcutli*) que nos ha sido transmitida por la iconografía nahua clásica. Nutre con sus frutos a los hombres pero está siempre lista para alimentarse de ellos. Papel de predatora de almas, pronta en aprovechar la ocasión para atrapar y retener a las fuerzas espirituales momentáneamente perdidas por el hombre como consecuencia de un susto. A pesar del daño que provoca, a la Tierra se la trata con el debido respeto sin que nunca se olvide su condición de divinidad fuente de todo alimento. (Signorini y Lupo, 1989: 89)

Los maseuales conciben el universo a partir de la triple conformación de niveles cósmicos, lo que procede del horizonte religioso nahua precolombino. El cielo o supramundo es llamado *Ilhuikak*, donde habitan Cristo (asociado al Sol) y los santos. *Taltikpak* es la superficie de la tierra, donde viven los seres humanos, animales, minerales, plantas, etc. El *Talokan* es el inframundo, habitado por una serie de seres telúricos (incluyendo el Diablo) y gobernado por la pareja ancestral *Toteiskaltikatotatsin* y *Toteiskaltikatonantsin*: “el padre y la madre de nuestro sustento” (Beaucage, Taller y Grupo Youalxochit, 2012). El piso inferior es fuente de la vida vegetal y animal, siendo el cerro concebido como la “bodega cósmica” (López Austin y López Luján, 2009) desde donde proviene la riqueza de los agricultores (especialmente la lluvia y el maíz, y actualmente los productos de consumo moderno). Son justamente *Talokan tata* y *Talokan nana*, la pareja mencionada, los que controlan los bienes resguardados en las entrañas de la Tierra (Aramoni, 1990).

Como muchos pueblos de la tradición mesoamericana, los maseuales de la región de Cuetzalan profesan la religión católica (pocos son los protestantes), dedican culto a los santos y otros personajes del imaginario cristiano, y sus valores morales parecen ser sustancialmente ortodoxos (Lupo, 2001). Sin

embargo, una de las particularidades de este grupo reside en los significados específicos atribuidos a los elementos exógenos de los cuales se apropiaron a partir de la dominación religiosa española cristiana. A pesar del sustrato mesoamericano compartido por los pueblos indígenas actuales, cada cual posee su especificidad cuando se trata de interpretar lo que aparentemente son las mismas formas de expresión cultural. Nuestro interés en este trabajo es analizar los atributos que los maseuales asignaron al Diablo, estudiado por más autores en otras regiones de México.¹¹

Considero que “es inútil seguir acumulando pequeños estudios de comunidad que no se agregan para construir un edificio teórico, sino que se amontonan como pila de curiosidades” [y que] “un estudio antropológico no tiene razón de ser si no contribuye al desarrollo de una interpretación total de la sociedad” (Arizpe, 1973: 13-14). De este modo, el aporte de este trabajo es dar a conocer la concepción maseual del Diablo para impulsar el trabajo comparativo con otros grupos y entonces poder visualizar con más nitidez los distintos niveles de transformación que ha sufrido el sistema de creencias indígena desde la Conquista hasta la actualidad, además de revelar sus formas plurales de reelaboración de los elementos exógenos implantados en su cultura.

El material narrativo

Las narraciones utilizadas en este estudio fueron registradas con el permiso de quienes las narraron: maseuales originarios de algunas de las juntas auxiliares del municipio de Cuetzalan.¹² La transcripción del habla en náhuat, y posterior traducción al español de los relatos videograbados por mí, fueron hechas por Pedro Cortés Ocotlán, maseual de San Miguel Tzinacapan, presidente del Taller de Tradición Oral, autor de un diccionario de náhuat de la región, además de

¹¹ Véase por ejemplo Dora Sierra Carrillo (2008), Félix Báez-Jorge (1999b, 2000, 2001a, 2002, 2003), Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez Martínez (2002), Isabel Lagarriga Attias (1993, 2009), Ligia Rivera Domínguez (1994, 2009).

¹² Los nombres de los narradores y sus localidades de precedencia están especificados en sus respectivos relatos.

maestro en la telesecundaria *Tetsijtsilin*, donde enseña su lengua materna a los jóvenes.¹³ Algunas mínimas modificaciones gramaticales en el texto en español fueron hechas por mí para hacerlo más comprensible, pero sólo se trataron de pequeñas alteraciones en cuanto a la concordancia verbal, puntuación y ortografía; y fueron revisadas por el citado maestro para asegurar el sentido original.

La transcripción en náhuat fue hecha de acuerdo con lo que se escuchó, es decir, de forma corrida, y tal como fue narrado. Por ello, es común encontrar palabras que se repiten, como por ejemplo la palabra *kiluiá*, “dice, dijo” –recurso narrativo frecuentemente utilizado. He querido mantener en el texto la cadencia del habla para permitir que la oralidad se transparente al máximo y de este modo resaltar la fluidez que la caracteriza para entonces, al contrario de lo que generalmente sucede, pensar en el relato como flujo y no huella (López Austin, 1992: 261).

Ha sido mi intención presentar todas las narrativas primeramente en *maseualtajtol*, y luego en la versión en español, como manera de dar voz a los narradores maseuales y valorar su idioma, ya que muchas veces sólo se publica la versión o traducción hecha al español, no resaltando la lengua de los sujetos enunciadores del texto. Este formato literal y sin recortes permite que otros estudiosos puedan tener acceso al material para los propósitos de sus propias investigaciones. Además, da chance al lector de remitirse al texto y acompañar el proceso por el cual la autora llega a sus interpretaciones.

Una de mis inquietudes, al leer muchos trabajos sobre el tema de la cosmovisión, es percibir que algunos autores afirman vehementemente que “el grupo indígena en cuestión piensa de una manera determinada sobre un tema específico”, aunque no expliquen cuáles elementos, circunstancias o inferencias les condujeron a dicha conclusión. Así, la impresión de quien lee es la de quien escucha una voz omnisciente que describe cómo son las cosas en el mundo de otras personas. En este caso, sólo nos resta acatar la percepción de quien

¹³ Véase Pedro Cortés Ocotlán (2012).

escribe, puesto que no hay referente extra en el texto que nos permita contrastar. Pienso que es justo con el grupo estudiado, así como con el lector, exponer qué nos hace pensar de una manera y no de otra cuando hablamos sobre el grupo maseual. Siguiendo a Alessandro Lupo (1995a: 22), no creo que para alcanzar un objetivo teórico sea necesario sobreponerse a la voz de las personas que nos aportan el material sobre el cual basamos nuestra investigación. Por ello, elegí señalar en los relatos los elementos que me provocan pensar lo que he expuesto en las interpretaciones; de esta forma, el lector puede acompañar mi línea de razonamiento, aprender con ella, diferir, o llegar a conclusiones complementarias.

He elegido básicamente dos tipos de narrativas sobre el Diablo, presentadas y analizadas separadamente. Las primeras, expuestas en el segundo capítulo, asumen la forma de lo que he convenido llamar “relatos espontáneos”, resultado de las pláticas hechas con los narradores, quienes expresaron sus opiniones de lo que piensan o creen sobre el Diablo. En este caso, los temas se fueron presentando naturalmente, para más tarde ser confrontados con la opinión de otros maseuales en conversaciones informales, por lo que he podido constatar que gran parte de las percepciones relatadas con relación al Diablo son compartidas con otras personas de la región. Asimismo, hay que resaltar que algunos individuos no creen en la existencia de brujos-nauales, ni del Diablo o de cualquier otro ente invisible. Este contraste de opiniones es completamente normal en el interior de cualquier grupo cultural, donde la heterogeneidad de pensamiento es la norma. Por lo tanto, sería una pretensión pensar que los relatos representan el pensamiento de la totalidad de los maseuales, o que corresponde exactamente a la cosmovisión de este pueblo. No obstante, el discurso de cada individuo es la representación de la realidad hecha por él, enunciado a partir de un contexto histórico-cultural específico, por tanto, los relatos representan al grupo social y podemos basarnos en ellos para estudiar el sistema de creencias colectivo.

El segundo tipo de material, expuesto en el tercer capítulo, trata de los *maseual sanilmej*, el nombre del género literario dado a este tipo de narrativas de acuerdo con la categoría creada por los maseuales y traducida por ellos como

“cuentos indígenas” (Taller, 1994 y s.f.). A diferencia de los “relatos espontáneos” (categoría nombrada por mí), los *sanilmej* poseen una estructura fija, con un comienzo, medio y final preestablecidos, aunque de acuerdo con el narrador y la audiencia pueda recibir algunas modificaciones para alcanzar el resultado pretendido, como por ejemplo responder a la expectativa del auditorio. Aunque los *sanilmej* sean contados por algunas personas de la comunidad, y no todos los saben narrar, la creación de los cuentos es parte del patrimonio colectivo maseual transmitido por generaciones. Así, hay individuos que se destacan en el arte de contar y por ello funcionan como vehículos de transmisión del saber social y consecuentemente de la cosmovisión.

El hecho de que eligiera dos tipos de materiales narrativos, relatos espontáneos y *sanilmej* (cuentos), fue importante para mi objetivo de entender quién es el Diablo y qué espacios ocupa en la cosmovisión maseual. Los cuentos, con su estructura narrativa relativamente fija, permiten cristalizar ideas, creencias y concepciones del grupo social, las cuales se reproducen dentro de esta estructura narrativa predeterminada, aunque no necesariamente estén actualizados en la vida cotidiana de las personas. Por lo tanto, la perspectiva de los *sanilmej* es diferente a la del relato espontáneo, pero si comparamos la información que aportan y la contrastamos con el contenido de los relatos espontáneos, los cuales hacen parte de la vida cotidiana totalmente desprovista de la estructuración del cuento, entonces podemos confirmar la vigencia de la creencia. Si hubiera elegido sólo uno de los formatos de narración, aumentaría las probabilidades de quedar con una sola impresión con respecto al Diablo, ya que generalmente en los *sanilmej* este personaje aparece cumpliendo un papel en el cosmos como oponente de Dios, mientras en los relatos espontáneos es donde revela otros de sus rasgos no tan explícitos en los cuentos, como por ejemplo su aspecto maléfico. Así, los dos tipos de narrativas se complementan para permitir una apreciación más integral con relación a la concepción maseual del Diablo.

No es posible tener acceso directo a las creencias de los demás, sino al lenguaje que nos posibilita entreverlas. De ser así, al estudiar los relatos y

cuentos, estamos en realidad realizando interpretaciones sobre interpretaciones realizadas por los sujetos sobre su realidad. De cualquier manera, el enunciado parte de un marco conceptual cultural, esto es, del “intento de encontrar un sentido bajo la superficie de lo que percibimos y sentimos” (Alonso, 1998: 18). Por tanto, constituye un material privilegiado para acceder a la cosmovisión maseual y el lugar otorgado al Diablo.

La tradición oral y la importancia de narrar

La tradición oral todavía es un concepto elástico, toda vez que es utilizado para referirse al amplio espectro del patrimonio inmaterial de una cultura que se transmite por el habla. Comúnmente la oralidad no es definida de acuerdo a su especificidad, sino en oposición a la escritura. Sin embargo, ésta no es una comparación adecuada, en primera instancia porque generalmente viene cargada de una visión valorativa y jerárquica, que eleva a una sobre la otra. Además la cantidad de “material oral” que existe seguramente sobrepasa las formas escritas. Así, a pesar del esfuerzo de los estudiosos, el número de investigaciones sobre el género oral todavía no le hace la debida justicia, teniendo en cuenta la abundancia de fuentes que restan por investigar.

Los maseuales son poseedores de un vasto y rico patrimonio oral que incluye: las súplicas rituales, los rezos, los conjuros, la poesía-música-baile del *xochipitsaua*,¹⁴ los chistes, los *maseual sanilmej* (cuentos indígenas), entre otras formas del saber oral que seguramente expresan su cosmovisión.

En el comienzo de los años 80, un grupo de maseuales y “mestizos”, de San Miguel Tzinacapan, se reunió para fundar el Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC (Centro de Estudios y Promoción Educativa para el Campo), y emprender una iniciativa de rescate de la tradición oral de la

¹⁴ Para un estudio sobre el género oral literario *xochipitsaua*, véase Pierre Beaucage, Taller y Grupo Youalxochit (2012).

región (Taller, 1994: 7).¹⁵ Así, recopilaron una gran cantidad de relatos en el idioma náhuat (mexicano), luego traducidos al español, y utilizaron esos materiales para impartir cursos de alfabetización en las escuelas locales, además de escenificarlos en forma teatral para la población. Actualmente cuentan con varias publicaciones.¹⁶

Una gran parte de las narrativas maseuales, recopiladas por el Taller, cuenta la historia desde el punto de vista del subalterno, la parcela de la población que generalmente no aparece retratada en los libros de historia oficial, en este caso el grupo indígena, sector que sufre las desventajas de las relaciones de poder desequilibradas frente a la parcela “mestiza” de la región de Cuetzalan. Este grupo social, el mismo que domina la cabecera, se vale de las manifestaciones culturales maseuales para atraer turistas al municipio (uno entre los muchos “pueblos mágicos” de México),¹⁷ pero no les dan el debido crédito, ni la oportunidad de recibir beneficios financieros. Durante mi trabajo de campo (varias estancias desde noviembre del 2011 hasta septiembre del 2012), pude presenciar cómo a muchos artesanos, vendedores de comida, entre otros maseuales que se reúnen en la plaza de Cuetzalan para vender sus productos a los visitantes, se les prohibió hacerlo durante las fechas festivas, especialmente la Semana Santa. Así, el gobierno municipal resalta a la cultura indígena como propaganda para atraer al público para las fiestas que promueve (Feria del Huipil y del Café, por ejemplo), aunque solamente conceda oportunidades de lucro a los que son dueños de hoteles, restaurantes, agencias turísticas, etc. Éste es sólo uno de los ejemplos que evidencian la opresión que todavía vive el sector indígena en México.

¹⁵ Para saber más detalles de cómo empezó el Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan véase Pierre Beaucage, Taller y Grupo Youalxochit (2012), Alfonso Reynoso Rábago y Taller (2006) y Taller de Tradición Oral (1994).

¹⁶ Véase Taller de Tradición Oral (1984, 1994, y *s.f.*), Pierre Beaucage y Taller (2013), Alfonso Reynoso Rábago y Taller (2006).

¹⁷ “Pueblo mágico” se refiere a una categoría creada por la Secretaría de Turismo del Estado mexicano, muy de moda actualmente, para denominar aquellos municipios que “mantienen sus tradiciones culturales” y por ello merecen el título. A mi ver es una estrategia para fomentar el turismo, el cual al parecer no genera tantos beneficios económicos a los responsables de la “preservación cultural”, los indígenas, quienes al menos en el caso de Cuetzalan poco se benefician de los ingresos financieros traídos por los turistas.

Cansados de no ser escuchados, de las incontables injusticias sociales, los maseuales reivindican su propia versión de los hechos a través de los relatos reunidos en las publicaciones del Taller de Tradición Oral, que cuenta con la colaboración de los antropólogos Alfonso Reynoso Rábago (Universidad de Guadalajara) y Pierre Beaucage (Universidad de Montreal) desde los primeros años de su fundación. Esos relatos integran las múltiples experiencias de este pueblo en la unidad de una historia en la cual pueden reconocerse porque ellos y no otros los narran. Este trabajo ha tenido una serie de efectos positivos, especialmente en términos del fortalecimiento de la autoestima comunitaria.

La práctica de narrar permite que el grupo social salga de su aislamiento comunicativo y establezca relaciones con el mundo, haciendo llegar sus propias impresiones a otras colectividades que pueden reconocerse en las experiencias expresadas y así aprender de ellas, por lo que reciben la posibilidad de elaborar mejor sus propias cuestiones a partir de la referencia aportada por otros. El relato no es simplemente el medio donde se plasma la memoria colectiva; es además fuente de producción de conocimiento del grupo social, ya que al sistematizar sus experiencias y percepciones en un orden lógico y consecuente, éstas se vuelven más susceptibles de análisis; funcionando, por lo tanto, como un medio productor de consciencia. Así, el relato permite pensar, en tanto herramienta de reflexión del pueblo que lo enuncia.

Según Beaucage y Taller (por publicar) “los nahuas se refieren a sus mitos y relatos etnohistóricos como *ueytajtolmej* (“palabras grandes”), *uejkaujkayotajtolmej* (“palabras de hace mucho tiempo”) y *toni tikintenkakiltiauayaj toueytatajuan* (“lo que oíamos contar a los abuelos”); además de los *sanilmej* (“cuentitos”). Para fines de este trabajo y considerando que no es mi intención identificar todas las categorías maseuales para nombrar los géneros de su tradición oral, identifico básicamente dos tipos de narrativas en los libros del Taller de Tradición Oral de acuerdo con sus temas.¹⁸ El primero remite al tiempo-espacio del ecúmeno, de los hechos históricos, de la humanidad y demás criaturas; y

¹⁸ Véase Taller de Tradición Oral (1994 y s.f.).

generalmente asume el formato del relato espontáneo, en los términos que he señalado en párrafos anteriores. Los temas básicamente expresan la historia comunal: de dónde vinieron los maseuales, cómo empezó el pueblo de San Miguel Tzinacapan, el porqué de los nombres de las localidades, cuándo llegaron los “mestizos” a la región, cómo pelearon contra los franceses en las batallas de Puebla, cómo vivieron los maseuales la Revolución, etc. Este tipo de narrativas se encuadra en lo que se suele llamar historia oral; son construidas a partir del recuerdo de los sujetos de las experiencias colectivas. Así, muchas veces contradicen el discurso hegemónico –habitualmente el que se propaga y se vuelve “la verdad”– y expresan el punto de vista subalterno sobre los acontecimientos históricos:

Cuentan que aquí en la región de Cuetzalan, los villistas no representaban al pueblo como en otras partes. No lucharon a favor de los *maseualmej*. Los villistas eran *koyomej* de Cuetzalan y su jefe era miembro de una familia de terratenientes y productores de refino. Hicieron mucho daño a los campesinos. Se dedicaron a saquear, a violar las mujeres y a asesinar a la gente de las rancherías [...] Hubo muchas luchas, pero finalmente los *maseualmej* lograron sacar a los villistas del campo y de los cuarteles de Cuetzalan hasta Mazatepec. [...] La Revolución aquí fue una lucha entre *maseualmej* y *koyomej*, entre pobres y ricos. (“Cómo vivimos la Revolución”, en Taller de Tradición Oral, 1994: 399-400)

Por otro lado, el segundo tipo de relatos que destaco son los que remiten al tiempo-espacio mítico, del anecúmeno, de los seres divinos y extrahumanos, del momento anterior a la Creación. Los cuentos del tercer capítulo por mí recopilados, además de los *sanilmej* sobre el Diablo en los libros del Taller de Tradición Oral (no incluidos en este trabajo por cuestiones de espacio) se encuadran en esta categoría. La particularidad de este tipo de narrativas es explicar el origen del cosmos, de la humanidad, de las cosas en el mundo. Estos

relatos expresan el sistema de creencias del grupo social, por lo que son especialmente favorables para entrever su concepción del mundo.¹⁹

Debes saber que hace mucho tiempo, hace muchos años, aquí todo era oscuridad, no había luz. Ya estaban el cielo y la tierra; ya existían. Todos los animales vivían desnudos y no se apenaban al verse unos a otros. Alguien se puso a pensar, quizá Dios, en traer la luz que ahora conocemos como solecito. El que dio vida a los animales les dijo: “Háganse su ropa, la ropa que van a usar para vestirse toda la vida. Muy pronto voy a traer la luz con la que podrán ver y reconocerse”. (Natividad Tomás, Gabriel Francisco Pedro y Martín Castillo, en Taller de Tradición Oral, s.f.: 61)

Incluso en el medio académico existe una dificultad para precisar si una narrativa de este tipo, que no trata de “hechos reales”, es un mito, una leyenda, un cuento o una fábula. Por otro lado, existe un conocimiento generalizado del sentido común que cree saber distinguir con facilidad la diferencia entre un “mito” y una “explicación científica”. A grandes rasgos, mientras el primero es definido como una narrativa explicativa que utiliza elementos metafóricos, y por tanto “subjetivos” (y luego “falsos”) para describir el mundo; la segunda sería la narrativa explicativa de los hechos “objetivos” (y “verdaderos”) de la “realidad”. Así, el Sol, desde la perspectiva mítica puede significar por ejemplo consciencia, orden, creación. A su vez, la Ciencia moderna lo percibe como un astro, cuyos planetas del sistema solar giran a su alrededor. Este contraste entre los dos tipos de enfoque hacia el mismo elemento, nos hace creer que el científico, por su “objetividad”, encarna “la verdad universal” porque en cualquier lugar del mundo el sol será un astro; mientras se supone que el acercamiento mítico está condicionado por una visión subjetiva y por lo tanto falsa de la realidad, puesto que no puede ser comprobada o extendida a otras culturas. Mi intención es cuestionar este estatus de verdad

¹⁹ Para un estudio sobre la cosmovisión maseual en la mitología véase Alfonso Reynoso Rábago y Taller (2006).

universal y privilegiada que adquiere la Ciencia occidental con relación a la mitología indígena.

Primeramente hay que aclarar que la Ciencia también está fundada sobre bases conceptuales subjetivas y sus acciones están basadas en mitos que privilegian los paradigmas ontológicos de una tradición, la judeocristiana, en detrimento de otras. Por ejemplo, la postura científica con relación a los experimentos hechos con animales está en concordancia con la concepción bíblica de que los humanos somos superiores a las demás especies, de modo que esta creencia justifica las experimentaciones científicas con animales. Por otro lado, si la Ciencia occidental se basara en las premisas ontológicas de los cazadores siberianos, por ejemplo, concedería a los animales el mismo estatus humano, puesto que de acuerdo a la mitología de esta sociedad cazadora los animales también poseen “alma”, intencionalidad, conciencia. Consecuentemente, poseen derechos equivalentes a los humanos.

Otro mito absorbido por la Ciencia, fundamento de la Modernidad, es el del progreso, el cual afirma que la sociedad se mueve en dirección a mejorías, gracias al avance tecnológico y al dominio de la naturaleza, punto de vista refutado desde por lo menos la Segunda Guerra Mundial, cuando quedó más que claro que la racionalidad técnica no nos conduciría necesariamente a mejoras sociales. Asimismo, el mito más peligroso de la Ciencia es el de la objetividad, puesto que trata de invalidar a los demás mitos de otros sistemas conceptuales (como la mitología de los pueblos indígenas), utilizando el argumento de que no son “objetivamente verdaderos”. Más que definir lo que es Ciencia y lo que es un mito, quiero llamar la atención sobre el hecho de que algunas premisas de la Ciencia son arbitrarias, consecuentemente su “verdad” también debe ser relativizadas de acuerdo a la tradición cultural a que responde.

De acuerdo con Lakoff y Johnson (1980: 159-184), el mito del objetivismo de la Ciencia pregona que el mundo está compuesto de objetos y que independientemente del observador éstos mantendrán sus características. Una roca, por ejemplo, será siempre dura. En este sentido, la categoría roca equivale

al concepto roca, formado a partir de sus propiedades intrínsecas (dureza, densidad, solidez, etc.). Desde esta concepción, se considera que existe una realidad objetiva y que podemos hacer afirmaciones sobre ella, falsas o verdaderas. Debido a que somos humanos estamos sujetos a errores de percepción, además de estar influenciados por emociones y prejuicios; entonces se supone que no debemos confiar en nuestras percepciones sensoriales, sino en la metodología científica que nos permite elevarnos por encima de nuestras limitaciones subjetivas para así lograr comprender el mundo desde el punto de vista objetivo, universal y definitivo. La conclusión a que inevitablemente se llega es que sólo el conocimiento objetivo es válido para entender a nosotros mismos, a los demás y al mundo exterior. Además, “objetivo” se volvió sinónimo de “racional”, y lo demás quedó relegado a lo irracional, emocional, subjetivo.

El mito opuesto al pregonado por la Ciencia es el del subjetivismo, el cual se apoya en los sentidos, la intuición, los sentimientos y la imaginación para guiar las acciones humanas, sin dar tanto peso al contexto de las circunstancias del mundo exterior y sus fenómenos. Este mito es privilegiado en el contexto del arte, por ejemplo. Así, mientras el objetivismo desconsidera un aspecto de la realidad, el subjetivismo también lo hace, sólo que en dirección opuesta. La solución propuesta por los citados autores a la dicotomía entre ambas narrativas se encuentra en el mito del “experimentalismo”, es decir, el entendimiento de que la verdad es relativa a nuestro sistema conceptual, el cual se basa en nuestras experiencias y de los demás miembros de nuestro grupo cultural que está en constante interacción con su medio natural. En este caso, aunque no exista una objetividad absoluta, existe una objetividad compartida con los miembros del sistema conceptual de la cultura a que se pertenece.

Cada grupo humano da a sus mitos el *status* de verdad, gracias al funcionamiento exitoso que esas narrativas asumen en el interior de la colectividad donde operan. Todos los sistemas conceptuales necesitan mitos para su funcionamiento, ya que sin ellos no son capaces de articular sus elementos para darles un sentido, una orientación que guiará la acción del grupo y le ayudará a

enfrentar sus propias vicisitudes, además de construir su identidad. La crisis moderna que vivimos es parte de una sociedad que perdió su poder narrativo y no sabe integrar los diferentes aspectos de su vida en una historia coherente que le aporte significado (Porée, 2006). La separación entre mito y Ciencia, la cual no es tan nítida como se supone porque la Ciencia está construida sobre mitos propios, contribuyó a la pérdida de la habilidad para construir relatos que nos aporten un sentido más allá del consumismo propuesto por el capitalismo; la consecuencia es la fragmentación de la identidad del sujeto contemporáneo.

Los mitos son expresiones dinámicas de la percepción y la comprensión del mundo de un dado grupo humano y funcionan contra la enajenación que produce la aculturación mitológica, esto es, la imposición de una narrativa con estatus de verdad sobre otra narrativa (generalmente de un grupo minoritario o en condiciones asimétricas de poder), la cual pasa a ser juzgada como falsa porque no es apreciada de acuerdo a su sistema conceptual, sino con relación a otro. Así, al estudiar el Diablo en la tradición oral maseual, debemos tratarlo de acuerdo al sistema de creencias de este pueblo, donde este personaje asume un impacto real en la vida de las personas, aspecto que se aclarará cuando leamos los relatos en los siguientes capítulos. Por ahora recordemos que “ninguna idea que encaje en una visión coherente del mundo puede ser calificada adecuadamente de supersticiosa” (Russel, 1995a: 20).

Si bien es cierto que “la dimensión del rito [...] permite a los nahuas aprender, experimentar y poner en práctica su visión del mundo (a menudo incluso transformarla, dando además lugar a que el observador externo aprehenda a sus rasgos predominantes)” (Lupo, 2001), por otro lado quiero destacar que la tradición oral también refuerza la cosmovisión y los mitos son las narrativas que expresan la forma de pensar y de sentir de la sociedad maseual.

En las culturas orales, la memoria constituye un recurso fundamental para la transmisión y la conservación de los saberes que son socializados con la finalidad de que no se pierdan. Es en este sentido que la oralidad, por su

carácter mnemotécnico, cobra importancia [...], [y] lo que se llama "tradición oral", tiene la función de transmitir la historia, las costumbres, las tradiciones, las creencias y la cosmovisión. (Castillo Hernández, 2007: 197)

Es de acuerdo a los parámetros culturales maseuales que estudiaremos la figura del Diablo en los relatos con el fin de entender cómo este personaje fue interpretado.

CAPÍTULO II. ANÁLISIS DE LOS RELATOS ESPONTÁNEOS

*Hacer el bien no será nunca mi oficio;
pero hacer el mal, mi consuelo solitario
para así contravenir a la voluntad del que resisto.*

John Milton

El siguiente relato es resultado de la conversación hecha con don Juan Francisco Julián (indicado en la transcripción por las iniciales DJFJ), de 76 años, campesino. Su nieto, Romualdo Julián (referido en el texto como RJ), 26 años, primeramente se había encargado de traducir las respuestas de su abuelo –quien sólo habló en náhuat–, aunque finalmente agregó sus propias consideraciones sobre el tema, aportando nuevos elementos que enriquecieron el discurso y permitieron percibir las diferencias de creencias existentes entre generaciones etarias distintas. Todos los trechos transcritos son parte de la videograbación realizada en Yohualichan – junta auxiliar bajo la jurisdicción de Cuetzalan–, en la casa de los entrevistados, en noviembre del 2011. El numeral que acompaña las siglas de los nombres de los narradores indica la secuencia de su habla.

El naual-brujo

DJFJ 1: *Este... yejua in Amokuali, yejua yon kijtoug tein Amokuali, yeua ya ne... yon este tein brujos, tein... teinochiliaj kit tein Amokuali maj se mikia. Kijtoug ne naual maj se mikia... ejee... maj se mikia. Yejua yon tein tekitij brujos, tein teka mauiltiaj, yejua ya yoni tenochiliaj ya; mitstitanij ok seko, miktan mits... mitstitanij, mitstitanij miktan, amo kineki mitsitstos ok, tej tikuejmoloua amo kineki xiknojnotstinemi ok. Entos mitsuijuikaltia ya, mitsuijuikaltia maj mitskua Amokuali, maj mitskuaya Diablo.*

Yejua in tein tenochiliaj uan kemej teteiluiaj maj teuika. Yejua yon San Miguelito ipan taksatok, yej ipan taksatok yejua yon Amokuali. Yejua yon tenochiliaj, yon kuekuernojyej, yejua yon teinochiliaj, tein Amokuali, tein teka mauiltiaj, yeua yon teinochiliaj. Hasta itech se itakochitalis se kiitaya tein tetratarouajya. In kisa

itech sueño tikitas mitspankakauaj uejkapan itech se kueva, tikitas itech se barranca, mitspankalakiaj achiauit, kampa tektok at, mitskalakia atauj, barranca, yejua yoni tenotsaj, kampa amo tej kali, amo akaj nemi, kampa nemij okuilimej, ne kampa nemij okuilimej tetitanij yejuan tenochliaj ya. Amo kinotsaj Dios, amo ta kinotsaj okse, kinotsaj yeua amokualia, uan yejua yon este... uan maj amo se nemiok. Yoni kitekitiliaj, sekin teinochiliaj uan toni amo keman kuali. Kemej nikijtoua nej, komo amo ueli yon tokniuj uelis itech kisas inietos, kemej eskia mismo tejuan tenochiliaj. Entos se persona de ke amo iechoj amo itech ájsi, tejuaya totech ájsi, itech ájsi se inieto. Óso se ihijo yej itech kisa. Keyej porke se kinotstok okse uan yej kicompliroua porke yej itatajtani ta kinotstok... yejuasaj yon.

Este... es el Amokuali, y es eso lo que dicen del Amokuali, ya es este... eso de los brujos, los que... los que invocan para uno el Amokuali para que uno ya se muera. Dice el nual que ya se muera uno, que uno ya se muera. De eso trabajan los brujos, los que se aprovechan de uno, esos son los que le llaman para uno; te mandan al otro lado, te mandan al infierno, te... mandan al infierno, ya no te quieren estar viendo, tú les molestas y ya no quiere que le andes platicando. Entonces ya te empieza a mentar, a maldecirte, te maldice para que ya te coma el Amokuali, para que te coma el Diablo.

Esos son los que lo llaman para uno, y cómo recomiendan a uno. Con ése, con el que está pisoteando San Miguelito, él está pisando en el Amokuali, él es quien le llaman para uno, ése que tiene cuernos, ése es a quien le llaman para uno, es el Amokuali quien juega con uno, llaman para uno. Hasta en el sueño lo ve uno, como le trata a uno. Esto sale en el sueño, verás que te arrojan en lo alto, en una cueva, verás que te arrojan en una barranca, te sumergen en un pantano, te meten donde está estancado mucha agua, en el ataúd, te meten en la barranca, allí es donde llaman a uno, donde no hay casas, donde nadie vive, donde viven los animales, lo mandan a uno y llaman a los animales para uno, allí donde viven los animales, le mandan uno. No llaman a Dios, no, sino le llaman al otro, le llaman a lo que no es bueno, y ése es este... para que uno ya no viva. Eso es lo que trabajan, algunos le llaman para uno, y que es donde nunca es bueno. Como digo yo, si no puede esa persona puede caer sobre sus nietos, como si fuera uno mismo, les llaman para uno. Entonces de que una persona, de que no es su hecho, recae en nosotros, recae en el nieto de uno. O en algún hijo recae el mal. Porque, porque uno le está llamando al otro y él sí cumple, porque es su petición, si lo está llamando... nada más eso.

RJ 1: *Aquí dice mi abuelito que este... todos los brujos usan el Satanás, es el mismo Amokuali como dicen acá y... dice para que si una persona dice te odia, si una persona te odia, lo van a ver*

al brujo para que él te haga este... brujería, y luego dice que él te va a mandar al camposanto, sí, por eso dice mi abuelito que el Demonio, el Amokuali, es enemigo de Dios y por esto San Miguelito lo está pisando, él luchó por nosotros, no sé si es cierto. Aquí nosotros de hecho estamos protegidos porque hay malas envidias de nosotros, sí. Si cualquier persona no nos quiere... bueno, nosotros estamos haciendo nuestra luchita, lucha, como para estar bien, y alguna persona no nos quiere, como que nos odia más bien y luego ya empieza a buscar cómo nosotros caemos en la tentación del Demonio, sí, aquí dice mi abuelito.

El primer tema a que se remitió don Juan Francisco Julián, cuando le pregunté qué sabía sobre el *Amokuali* (advocación del Diablo), fue que por acción del brujo –denominación que él alterna indiscriminadamente con *naual*– se invoca al Demonio. De acuerdo a la definición de Martínez González (2007: 189), el término “bruja” (y obviamente “brujo”), proveniente de Europa, fue utilizado con especial énfasis durante la Edad Media para definir a la persona que, gracias a un pacto contraído con el Diablo, adquirió poderes para provocar daño en los demás. A su vez, *nahualli* era el nombre del especialista ritual mesoamericano que poseía la capacidad de metamorfosear su envoltura física; y también se refería al animal – especie de alter ego– vinculado al destino de un humano desde el momento de su nacimiento hasta su muerte.

Esos dos conceptos originalmente distintos –el brujo y el *nahualli*– fueron sometidos a una misma visión a partir del inicio de la evangelización cristiana en Mesoamérica. La vinculación entre ambos personajes fue favorecida por la coincidencia de algunas de sus facultades, como el poder para dañar y transformar la apariencia, aunque la incisiva acusación hecha por los evangelizadores a los ritualistas nahuas, de que estos tenían pacto con el Demonio, contribuyó fuertemente para la pérdida de los contornos específicos de cada uno de esos dos sujetos. De esta forma, la brujería se introdujo en Mesoamérica y se confundió con la actividad de los *nahuales*, acontecimiento que queda evidente en el relato (DJFJ 1), pues el narrador utiliza los dos vocablos, brujo y *naual*, de forma indistinta para designar a la persona que provoca daño en la gente con la ayuda del Diablo.

Otro punto central que distinguía al *nahualli* del brujo era la forma cómo obtenía sus poderes extraordinarios. La bruja medieval acudía al Demonio por medio de un ritual de invocación y adoración, y así establecía un pacto que le concedía poderes especiales –como la capacidad de transformarse en animales o volar. Sin embargo, en realidad esas proezas eran consideradas ilusiones provocadas por el Maligno utilizando a su adoradora como instrumento. Por lo tanto, el poder no era propiamente de ella, sino delegado por el Diablo, quien la manipulaba de acuerdo a sus intereses. Por supuesto que esta concepción estaba regida por la opinión de los inquisidores y su voluntad perversa de anular a cualquier persona que revelara alguna discrepancia con relación al orden religioso dominante. Desde este punto de vista, el cual se disipó por Europa y luego fue traído a Mesoamérica, “brujo” era prácticamente un sinónimo de “socio del Diablo” y sus acciones sólo podrían generar efectos viles y maléficos.

En el caso del *nahualli*, sus habilidades sobrehumanas eran el resultado de un don personal, y no de un pacto sellado con una entidad maligna. Con respecto a los brujos o *nauales* actuales, veamos cuáles son los criterios para obtener poderes especiales del *Amokuali*:

RJ 2: *Estaba diciendo que si uno quiere estar con el Amokuali, hay que tener corazón fuerte para entrar donde ellos dicen; es un cueva dicen, no sé si es cierto, es un cueva. Está peligroso ahí para entrar. Si dice... si él llega, dice, hay un chingo de cosas: hay víboras, hay cosas que aquí nosotros nunca hemos visto porque allá en el cueva hay un chingo de, como le digo, hay un chingo de espantos. Si tienes corazón fuerte entonces entras, si no tienes, si tu corazón es débil o dices tienes miedo mejor no entre, no te vayas porque ahí te quedas. Ahí se puede ir pero nosotros nunca nos hemos metido en ese cueva, no sé dónde. No sé cómo se llama, aquí abajo dicen. Hay un cueva que si quieres un pollito, si quieres tototoles ahí nomás váyase a pedir, ellos te van a dar; o si quieres una mujer, ahí te dan (risas). ¡Sí de veras, es cierto! Si quieres una mujer te dan, pero ya estás apuntado con el Demonio, ya es su cosa del Demonio, ya es su poder del Demonio. Pues bueno, no sé quien me estaba diciendo que si los brujos te, bueno, si una persona trabaja eso no tiene este, vida larga, rápido se muere, porque lo está llamando, lo está adorando el Satanás, el Amokuali.*

El enunciado nos informa que una prerrogativa básica para pactar con el *Amokuali* es tener el “corazón fuerte”. La palabra náhuat *yolchikauak* (*yol*, “corazón”; *chikauak*; “fuerte”) designa a la persona valiente, que no se espanta (Reynoso Rábago y Taller, 2006, I: 135). Para los antiguos nahuas, la palabra *yollotlapalihui*, traducida por “corazón fuerte” significaba “valiente” (López Austin, 2004, II: 229), siendo que el corazón (*yollo*) era considerado centro del pensamiento y de la personalidad, además de la sede de una de las entidades anímicas del individuo (el *teyolía*), la que le concedía vitalidad y habilidad vocacional (López Austin, 2004).

El término *yolo*, en lengua maseual, sirve para designar tanto al corazón, como a la entidad anímica inmortal infundida por Dios mucho antes del nacimiento, la cual únicamente se separa del cuerpo con la muerte (Signorini y Lupo, 1989). Si este componente anímico es congénito, y para entablar una relación con el Diablo es necesario tener un *yolo* fuerte, entonces el individuo capaz de establecer este tipo de asociación nació con un don que le confiere la habilidad vocacional para ser brujo. Este talento le garantiza que no se “espantará” en el interior de la cueva, esto es, no perderá las otras entidades anímicas que componen el ser humano, el *ekauil* y el *tonal*, las cuáles al separarse del cuerpo ponen en riesgo la vida de la persona. La pérdida anímica puede darse durante el sueño, el coito, o en el caso tratado a causa de “espantos”, las visiones aterradoras provocadas por el Demonio que ponen a prueba la valentía del candidato a pactante. Así, según Romualdo (RJ 2), el lugar de la negociación con el *Amokuali* “está peligroso [...] para entrar [...], hay un chingo de cosas: hay víboras, hay cosas que aquí nosotros nunca hemos visto”, que podrían provocar que un individuo de *yolo* débil quedara encerrado dentro de la cueva, ocasionando su muerte.

Por lo tanto, entre los maseuales no todas las personas pueden contraer un pacto con el Diablo, únicamente los que poseen el don de la valentía.¹ Este aspecto diferencia el actual *naual* del antiguo brujo europeo, quien no había

¹ En el próximo relato, narrado por Nicolás Robles, volveremos a escuchar una mención con relación a la valentía que debe tener aquél que desee pactar con el *Amokuali*.

nacido con una aptitud especial, sino que básicamente resignaba al camino de Dios y realizaba un ritual de lealtad al Enemigo.

Este mismo requisito para pactar, el de la valentía del contratante, es confirmado en un relato recogido entre los nahuas por García de León (1969) en Pajapan, Veracruz. Al contrario de los brujos medievales a quienes no se les requería mucho esfuerzo para pactar con el Diablo (incluso existían los pactos tácitos en que las víctimas no eran conscientes de su existencia), los nahuas de Pajapan tienen que pasar por siete pruebas que demuestran su valor, antes de recibir los favores del Demonio. Así, en la entrada de la cueva, luchan para vencer al toro, las hormigas, la mula, y las culebras que se enroscan en sus cuerpos. En caso de sentir miedo de esos animales –que en realidad son imágenes ilusorias creadas por el Diablo, según describe el citado autor–, el solicitante muere inmediatamente. Finalmente, los candidatos que superan los desafíos reciben poderes extraordinarios; en cambio, sus almas regresan al cerro después de morir y pasan a ser ayudantes del Demonio (García de León, 1969: 285). En el caso maseual el contratante puede obtener lo que desee: dinero, pollitos, “totoles” (guajolotes), o incluso mujer; pero no tendrá vida larga (RJ 2).

A partir de lo anterior, podemos afirmar que aunque los términos “brujo” y “*naual*” sean utilizados como sinónimos en la actualidad, tal como nos indica el relato maseual, se nota que en realidad designan a un nuevo sujeto, emergido de la confrontación de dos tradiciones culturales, al que llamaré *naual-brujo*. Este individuo se caracteriza por poseer un don otorgado por Dios, el cual es expresado por la metáfora del “corazón fuerte”, y revelado por un comportamiento valiente que supera los “espantos” (apariciones), por lo que es capaz de pactar con el Diablo, quien le aporta nuevos dones (poderes).

Por influencia del cristianismo y su visión negativa del Diablo, se ha cargado demasiado tinte de maldad al *naual-brujo*, quien adquirió una moral maléfica, acusado casi siempre de causar daños y provocar la muerte de las personas.

Los días buenos para la maldad

Con relación a los días de trabajo, me fue dicho que martes y viernes son los favoritos de los nauales-brujos. Esta misma “preferencia” fue registrada por Willian y Claudia Madsen (1972), en el pueblo de Tecoxpa, en el sur del Distrito Federal, señalando una creencia que parece estar diseminada en otras regiones mexicanas. Me relató el Sr. Julián:

DJFJ 2: Pos naualmej kijtouaj tekij itech martes a viernes. Según techiluiayaj señores anteriores, yon techiluiayaj yon techiluiayaj antiguas noaelitoj, nechiluiaya itech martes tekij naualmej, martes porque ijuak yejuan kipiaj intrabajo.

Pues los nauales dicen que trabajan los días martes y viernes. Según nos dicen los señores anteriores, nos decían, eso nos decían antiguos abuelitos, me decían que en los martes trabajan los nauales, los martes porque ese día tienen su trabajo.

RJ 3: Dice que los brujos trabajan los martes y viernes. Es el día que para ellos es bueno para chingar un persona. Es un mal día para ellos. Dice aquí mi abuelito que los martes, los que sigamos a Dios no podemos rezar el martes ni el viernes porque esos días los toman los brujos para hacer sus cosas.

En el antiguo sistema calendárico mesoamericano, cada día poseía sus cualidades específicas, fijadas de acuerdo con las potencialidades del dios regente, que tornaba propicios ciertos tipos de obras y desfavorecía otros. Así, en Sahagún leemos que había días aptos para que los hechiceros nacieran e hicieran sus trabajos:

Quien nacía en el decimoctavo signo sería hechicero: temacpalitotique. Esos hechiceros aguardaban algún signo favorable para hacerlas (las hechicerías), uno de los cuales era chiconahui itzcuintli y otro chiconahui malinalli; y todas las casas novenas de todos los signos les eran favorables para estas sus obras, las cuales son contrarias a toda buena fortuna. (Fray Bernardino de Sahagún, 1982: 248)

Este registro nos permite saber que en la antigüedad se conocían los días propicios para manipular las fuerzas dañinas, lo que se refleja en la actualidad en los días martes y viernes. Los días “nueve perro” y “nueve yerba” (*chiconahui itzcuintli* y *chiconahui malinalli*) del antiguo calendario mesoamericano estaban directamente asociados al inframundo. Esto porque el numeral nueve aludía al dios de los nueve pisos que conformaban el inframundo. Además, el perro (*itzcuintli*) representaba el psicopompo que conducía a los muertos a través de la peligrosa travesía del largo río en el Lugar de la Muerte. Este animal, por su comportamiento lujurioso, también estaba asociado con la sexualidad, otra de las características elementales del nivel cósmico inferior. A su vez, *malinalli*, la “yerba torcida”, aludía al eje cósmico, pero se representaba por lo general desde la tierra hacia abajo. Así, en el Códice Borgia, por ejemplo, el doceavo día de la veintena calendárica es simbolizado por el ícono de la mandíbula inferior del ser humano, de la cual surgen algunas hojas (hierba) largas de un vegetal.

El inframundo mesoamericano es concebido desde la antigüedad como el lugar donde están depositados todos los tesoros (de la cueva salen los “regalos” entregados por el *Amokuali*). A la vez, es fuente de enfermedades mortales y tanto los hechiceros de antes (mencionados por Sahagún) como los nauales-brujos de hoy, saben cómo utilizar estas potencias destructivas para dañar a sus víctimas. Sin embargo, esto no significa que las fuerzas del mundo superior no causan males en el organismo, aunque sean de naturaleza distinta. Mientras la luz caliente del sol consume al ser humano, le quita el vigor y el ánimo de vivir, le quema la piel, y le provoca padecimientos caracterizados por el ardor, la quemazón, el pus, etc.; el inframundo acuático provoca males en el interior del cuerpo, como las hinchazones, las inflamaciones, los malestares en los huesos que perjudican el movimiento, etc.

La intensiva asociación que recibió el inframundo con el infierno y el Demonio a partir de la colonización, ha generado una mayor polarización de las características duales del supramundo y de su opuesto inferior, siendo que el primero fue asociado con el Bien y el segundo con el Mal. Así, la dimensión

relativa a los maleficios y daños fue casi exclusivamente atribuida al piso de abajo y las dolencias generadas por la esfera superior fueron opacadas. Además, el hecho de que debajo de la tierra sea literalmente el lugar de la muerte, facilitó la implementación de la idea de que los males son provenientes únicamente del piso cosmológico inferior, pues es el que está más cercano simbólicamente al padecimiento fatal que se espera causar al enemigo. De esta forma, en la actualidad las causas de las enfermedades provocadas por las acciones del nual-brujo parecen estar exclusivamente asociadas con el inframundo y especialmente con el Diablo.

Falta mencionar que en Europa también se conocían días predilectos para la brujería, y fue común pensar que las hechiceras se reunían para rendir culto al Demonio en los aquelarres que ocurrían preferencialmente los días sábados, por lo que quedó conocido como el “*Sabbah* de las brujas”. Así, es probable que la actual idea de que existan días propicios para el trabajo de los brujos se funde en este paralelismo entre Mesoamérica y Europa, aunque existe una fuerte base mesoamericana que favoreció la solidificación de esta creencia hasta los días de hoy.

El Lugar de la Muerte

Otro de los puntos enfatizados por Don Juan Francisco Julián, en su primer testimonio (DJFJ 1), fue con respecto al lugar hacia donde el Diablo, invocado por el brujo, conduce a su víctima: “al *Miktan*”. Como es sabido, los evangelizadores del período colonial asociaron el *Mictlan* mesoamericano con el infierno cristiano, idea que ha tenido distintas intensidades de aceptación a lo largo del territorio fragmentado de Mesoamérica.

Madsen (1969: 224) en su etnografía sobre San Francisco Tecoxpa, pueblo nahua de la delegación de Milpa Alta del Distrito Federal, afirma que la creencia con relación al inframundo mesoamericano ha sufrido cambios, y aunque sea todavía llamado *Mitla*, ya no se refiere al espacio húmedo y oscuro de antaño, sino a un recinto donde los diablos pinchan con sus tridentes las almas condenadas.

Asimismo, no es considerado un lugar de punición, y la gente no ha aceptado la idea cristiana de que serán eternamente castigados los que en vida eligieron no llevar una vida moralmente recta.

En el relato, el nahuatlato Pedro Cortés Ocotlán utilizó la palabra “infierno” para traducir *Miktan* (en DJFJ 1). Muchos otros maseuales, no sólo de San Miguel Tzinacapan, sino de otras localidades en la región, confirman la traducción del término, aunque algunos lo designan simplemente como el “Lugar de la muerte”. También me lo describieron como “un lugar feo, que no hay acceso, como un precipicio”, además de que lo ubicaron “en la parte mala del *Talocan*”,² esto es, el mundo subterráneo concebido desde la antigüedad, y considerado como el depósito de todas las riquezas que existen.

El *Miktan* en la cosmovisión *maseual* conserva su ancestral naturaleza fría, pues está asociado con el estancamiento de mucha agua (*kampa tektok at*), mencionado en DJFJ 1. Además, es comparado con ciertos tipos de lugares, comúnmente llamados *ouijkan* (“difíciles”), donde las probabilidades de accidente y muerte son altas: la cueva, la barranca, el pantano, etc. Estos lugares, tradicionalmente considerados entradas para el inframundo, albergan una amenaza real, y a la vez simbólica, para el ser humano. Además, este recinto subterráneo está marcado por la ausencia de casas y de gente (*kampa amo tej kali, amo akaj nemi*), pero es la morada de los animales (*okuilimej*), señalado en DJFJ 1. Por lo tanto, esta imagen nos remite a una zona inhóspita, lúgubre, salvaje y no socializada. Así, el *Miktan* es el Lugar de la Muerte en el anecúmeno (*ok seko*, “el otro lado”), que encuentra equivalentes en los sitios naturalmente peligrosos del ecúmeno.

Una vez que es referido como el destino de las víctimas de la brujería, y no únicamente de los que obraron los maleficios (los nauales-brujos), entonces el relato señala que el *Miktan* no está reservado solamente a recibir las almas de los humanos moralmente malos tal cual el infierno cristiano, sino de cualquier persona que haya sido atacada por los brujos. Por lo tanto, en esta acepción, las acciones

² En los tiempos prehispánicos, el *Mictlan* ocupaba la parte más profunda del *Tlalocan*.

morales no están determinando necesariamente el destino *post-mortem*. Esta constatación nos incita a reflexionar sobre el tema del pecado y la cuestión de la duración del tiempo de permanencia en el “infierno”, a causa de las faltas cometidas en vida. Pensemos al respecto retomando algunos preceptos de la cosmovisión agrícola mesoamericana.

En el modo de subsistencia agraria maseual y mesoamericano en general, el ser humano se alimenta de los productos pertenecientes a la Tierra (la divinidad terrestre), que son indispensables a su sobrevivencia, por lo que adquiere desde la materia con la cual está hecho su cuerpo, hasta todos los demás recursos que utiliza durante su permanencia en este mundo. En este acto repetitivo de apropiación de bienes, se genera una deuda con la Gran Proveedora; por ende, el individuo se ve obligado a restituir a ella todo lo que le tomó. Así, a lo largo de la vida, se realizan rituales para alimentar a la Tierra, en un acto de compensación y, a la vez, de petición para que sigan existiendo los bienes esenciales a la existencia. Por lo tanto, se genera un intercambio de “alimentos” (sustancia vital) entre los humanos y divinidades que apoyan a los primeros.

Sin embargo, estas reposiciones –en forma principalmente de cultos y ofrendas– son pequeñas comparadas a la cantidad consumida, de modo que la restitución total sólo será hecha al morir, puesto que al enterrar al difunto se regresan a la Tierra todos los elementos que le fueron tomados. Así, en la antigüedad, el *Mictlan* estaba designado para que el alma se desprendiera de toda la sustancia pesada que había adquirido a lo largo de su vida y que conformaban su cuerpo físico y anímico. Para eso, era necesario abandonar la individualidad propia de cada ser humano, hasta el punto en que ya no existiera ningún vínculo con la personalidad anterior. Luego de este proceso de purificación –que exigía un grado de sufrimiento–, restaba una especie de esencia contenedora del potencial para generar otra vida humana, llamada “semilla-corazón” (López A. y López L., 2009); conformando así un ciclo incesante de reciclaje de vidas humanas a través de la muerte. Por lo tanto, desde esta visión del mundo, todas las personas estaban obligadas a restituir lo que se habían apropiado; y éste era considerado

un proceso natural consecuente del endeudamiento intrínseco a la condición humana. Al contrario de la concepción cristiana, que concibe el pecado como la falta que conduce al individuo a ser castigado eternamente en el infierno, para la cosmovisión mesoamericana la connotación del “pecado” remitía a esa deuda contraída con la Tierra, cuya dimensión variaba de acuerdo con la cantidad de lo que fue apropiado. Si una persona hubiera tomado más de lo que necesitaba –lo que se reflejaba, por ejemplo, en el acto de desperdiciar la comida, o de matar un animal que no sería utilizado como alimento–; entonces, para esos casos había una punición ejecutada en vida, y no después de la muerte. Así, las enfermedades o desgracias eran consideradas señales de que alguna transgresión había sido cometida, por lo que era necesario restituir lo que había sido poseído sin la debida retribución. Además, el hecho de apropiarse en exceso de sustancia vital, que también se adquiría a través del acto sexual –probablemente por la vinculación entre la reproducción humana y la fertilidad de la tierra–, generaba una carga aún más pesada por deshacerse en el más allá. Por lo tanto, los que habían cometido adulterio, o los que se habían enriquecido excepcionalmente, consecuentemente habían adquirido un endeudamiento mayor, proporcional a sus actos de apropiación desmedidos. De cualquier manera, hasta en los casos de los deudores más extremos, el pago estaba fijado por un tiempo limitado en el inframundo, y aunque tardara milenios en cumplirse, nunca era comparable a la eternidad del infierno concebido por los católicos. Por tanto, en la cosmovisión mesoamericana, la noción de reversibilidad, reflejada en el renacimiento de la semilla-corazón, estaba presente y era revelada a cada floración.

En la actualidad, aunque exista una correspondencia léxica entre los términos, *Miktan* e infierno, la descripción que aporta don Julián permite entrever que el marco conceptual que utiliza para referirse al Lugar de la Muerte (DJFJ 1) es bastante distinto al de la concepción católica. La información aportada por los próximos relatos, sumada a la contenida en los cuentos del próximo capítulo, permitirá retomar este tema más adelante, ya cargados de elementos para mejor visualizar el destino de los muertos en la actualidad.

Caer en la tentación de la barranca

De acuerdo con Romualdo (RJ 1), el motivo para que alguien sea mandado al “camposanto” (cementerio) a causa del *Amokuali*, es generado por el odio y la envidia de alguien más, quien acude al brujo para provocar que el envidiado caiga en la “tentación” del “enemigo” de Dios. Estas palabras (envidia, tentación y enemigo) fueron pronunciadas en la traducción del nieto (RJ 1) con relación al comentario de su abuelo. Sin embargo, en el testimonio del Sr. Julián, transcrito en náhuatl (DJFJ 1), no se encuentran exactamente los correspondientes léxicos para esos términos. De esta manera, al traducir al castellano, el joven agregó nuevas interpretaciones al enunciado. El uso específico de tales palabras, permite distinguir otros matices con relación a la creencia maseual en torno del Diablo. Examinemos cada una de ellas para reflexionar qué sentido asumen en el contexto en que fueron emitidas y comparemos con las acepciones en la concepción cristiana.

El sentimiento de la envidia, uno de los pecados capitales para el cristianismo, permite que el Mal se infiltre en el mundo. Señala el Antiguo Testamento: “Porque Dios creó al hombre para la inmortalidad y lo hizo a imagen de su mismo ser; pero la muerte entró en el mundo por envidia del diablo, y la experimentan sus secuaces” (Sb 2-24). De acuerdo a este pasaje, gracias a la envidia que sintió el Diablo del hombre, nos convertimos en seres mortales. Así, para el cristianismo la envidia es un sentimiento malo en sí mismo y atrae al Demonio, de modo que para combatirlo es necesario que prevalezcan los sentimientos contrarios a los llamados “vicios”, como el amor y el altruismo de Jesucristo.

Para analizar la envidia en la antigua concepción mesoamericana, pensemos en el caso de las *mocihuaquetzque* –mujeres convertidas en diosas por haber muerto en su primer parto–, quienes agredían a los niños bellos a causa de la envidia que sentían (López Austin, 2008: 110). En este caso, no es el hecho de que alguien haya sentido envidia lo que atrajo a esas agresoras, sino la circunstancia del desequilibrio identificado en la belleza exagerada del niño. Por lo

tanto, el exceso o carencia total de algo, “bueno” o “malo”, generaba una inestabilidad que permitía que seres maléficos se infiltraran en el mundo de los humanos.

En el relato (RJ 1), el Diablo no es atraído por un sentimiento de envidia, sino enviado por alguien envidioso. Por consiguiente, en este caso los medios que atraen al Demonio no son los comúnmente pregonados por el cristianismo. Don Julián (DJFJ 1) afirmó que para causar la muerte de alguien, el *naual*-brujo utiliza al Demonio. Este personaje, por lo tanto, es retratado como un agente que provoca la muerte. En contraste, el Diablo en la tradición europea no suele matar a su víctima, más bien espera hasta que se muera para llevarse su alma al infierno. Además, para el cristianismo, en general el Demonio no posee el poder de provocar la muerte, con excepción de las veces que Dios le da permiso. Es solamente bajo esta circunstancia que puede causar el mal o las enfermedades, como en el caso de Job: creyente que pasó a sufrir desgracias después que Yahvé permitió a Satán que lo probara para descubrir el alcance de su fe delante de los infortunios sufridos. Por lo tanto, para los maseulaes el Diablo posee una capacidad extra a su par europeo: el poder de matar a su víctima.

La tentación, para el cristianismo, es la acción del Demonio que prueba la fe de los sirvientes de Dios, con el objetivo de provocarles la condenación. La primera tentación sufrida fue la de Adán y Eva; y tal vez la más intensa fue la que resistió Jesucristo durante los 40 días que estuvo en ayuno en el desierto. Romualdo utiliza el término de la siguiente manera: “alguna persona que no nos quiere [...] y luego ya empieza a buscar cómo nosotros caemos en la tentación del Demonio” (RJ 1). En este contexto “caer en tentación” alude a algo negativo que les pueda suceder: un accidente o una enfermedad, por ejemplo; por lo tanto, se refiere a algo “concreto”, como caerse en una barranca. En contraste, la acepción cristiana usual para la tentación remite a la acción del Demonio, primeramente en el nivel mental porque influye el pensamiento del fiel, y luego toma forma en la acción pecaminosa. Por otro lado, en el relato, aunque se haya utilizado el término netamente católico, la connotación fue fijada a partir de otros parámetros de

valores con respecto a lo que es el mal (o más precisamente el maleficio, en este caso), más próximo a una desgracia que a un pecado.

Finalmente anotamos que “el *Amokuali* es el enemigo de Dios y por eso San Miguelito lo está pisando, él luchó por nosotros” (RJ 1). Las primeras referencias al “Enemigo” aparecen en los libros de Job y Zacarías, cuando Satán – palabra de origen hebrea que significa “opositor”, “acusador”, “oponente”, o “enemigo”– todavía pertenecía a la corte celeste de Yahvé, y encarnaba al personaje que se oponía al hombre. Así el vocablo que originalmente funcionaba como un adjetivo se convirtió en un nombre propio para designar al Adversario de Dios. Por otro lado, el término pronunciado por don Julián para referirse al “opositor” de Dios fue *okse*, “otro”, cuando dijo (en DFJF 1) que los brujos *amo kinotsai Dios, amo ta kinotsai okse, kinotsai veua amokualia* (“no llaman a Dios, sino le llaman al otro, le llaman a lo que no es bueno”). Referirse al personaje como “el otro” es una forma de mantenerlo alejado, ya que nombrar es invocar, tal como hacen los brujos cuando “llaman a uno”.

Con relación a la lucha entre San Miguel y el Diablo, (mencionada en DJFJ 1 y RJ 1), se refiere al emblemático episodio bíblico, historia traída con los españoles y que asumió un lugar central en el imaginario indígena a partir de la colonización, aunque haya ocupado nuevos significados dentro del sistema de creencias al que pasó a pertenecer. Volveré al tema de ese enfrentamiento con más detalles en el siguiente capítulo, por ahora quiero destacar que mientras en el cristianismo la lucha contra el Demonio fue entablada para salvar las almas de los fieles. De acuerdo con lo relatado, esta lucha parece haber sido realizada por otro motivo: proteger a la gente de las “malas envidias”, es decir, de las brujerías que perjudican su bienestar. Así, al cambiar el sentido de la lucha cósmica contra el Diablo se deja entrever, una vez más, que la preocupación mayor es con relación a la vida que con lo posterior a la muerte.

Aún con respecto al tema, recordemos que el cristianismo ha defendido la idea de que existen dos reinos, “este reino” (el del Diablo, pues es el “Príncipe de este mundo”), y el “otro reino” (el de Dios, en acorde con lo que decía Jesucristo:

“mi reino no es de este mundo”). Así, en la concepción cristiana el “más allá” era concebido como positivo y deseable, por ser el verdadero lugar de la vida eterna. Por otro lado, don Julián (DJFJ 1) dice que los *nauales* “te mandan al otro lado, te mandan al infierno” (*mitstitanij ok seko, mitstitanij miktan*). Desde esta connotación, el “otro mundo” o el “más allá” no está representado como algo deseable o positivo, al contrario, se trata de evitar el Lugar de la Muerte, el cual es descrito como “donde nunca es bueno” (*toni amo keman kuali*). De esta forma, la concepción maseual dista de la cristiana, pues no posiciona el sentido de la existencia en otro reino que no es el humano.

He señalado que la explicación del nieto, con el fin de traducir lo que había dicho su abuelo, está cargada de términos centrales para la doctrina cristiana. A partir del contexto de enunciación del relato he observado que hubo un desplazamiento del sentido original de esos vocablos. Por lo anterior, pienso que el uso de tales palabras cargadas de acepciones distintas a las que suelen estar asociadas normalmente en el catolicismo, además del hecho de que no encuentro sus correspondientes en el texto en náhuatl, puede indicar que las ideas que ellas abarcaban originalmente no fueran totalmente aceptadas. De ser así, hubo una apropiación del discurso católico, aunque la interpretación de los términos fue generada desde el punto de vista de un universo lingüístico-cultural distinto.

El animal que nos come

DJFJ 3: *Porque este yejua yon Amokuali kitankej kit señor San Miguelito, por eso yon San Miguelito ipan taksatok. Yejuan kitankej, San Miguelito uan Señor Santiago. Kemej kitankej yon okuilij, kikitskijkej ika iespada, yejua ika kitsakuilijkej, yejua yon okuilij kitankej maj amo techkua, komo amo tataniskia yon San Miguelito uan Santiaguito entos techkuajtiaskia, ejee.. yejua yoni.*

Porque es el Amokuali a quien lo ganaron, disque el San Miguelito, por eso el San Miguelito lo está pisoteando. Ellos ganaron, San Miguelito y Señor Santiago. Como ganaron a ese animal, lo

atraparon con la espada, con eso lo agarraron ese animal para que no nos coma, sino ganaran el San Miguelito y el Señor Santiago entonces nos habría de comer, ejee..., eso es.

RJ 4: *Dice que San Miguel, que es un apóstol, dice que ellos fueron, ellos ganaron para que el Demonio cayera en sus manos, para que ya no haya más, digamos, guerras. Ellos ganaron, los dos, este... San Miguel y Santiago apóstol, ellos pelearon para que el Demonio ya desaparezca, pero de hecho no desaparece, todavía está con nosotros.*

La identificación entre el *Amokuali* y el *okuilij*, “animal”, es el principal contenido que quiero destacar de este enunciado, ya que es común escuchar entre los maseuales la afirmación de que el Diablo es un animal. Con relación a la lucha entablada entre el Diablo y San Miguel, me ocuparé de profundizarla en el capítulo siguiente, cuando este tema vuelve a aparecer en los cuentos de los maseuales. Así, lo que llama más la atención es la preocupación central demostrada por los entrevistados en el trecho arriba: que el Diablo no los coma, literalmente hablando, que no los mate ni los destruya.

En la tradición europea, Satanás no aparece comúnmente bajo la imagen del devorador. Algunos pasajes en la Biblia le atribuyen este papel, pero de forma metafórica para expresar el carácter oportunista del Demonio, siempre al acecho: “Sed sobrios y velad. Vuestro adversario, el diablo, ronda como león rugiente, buscando a quien devorar” (1P 5-5). Por otro lado, la afirmación de los maseuales, al decir que el Diablo los quiere comer, significa que este ser extrahumano es un depredador del hombre puesto que “come” (se apropia, se infiltra o roba) los componentes anímicos de la persona, poniendo su vida en riesgo.

En el náhuatl antiguo la palabra *ocuilin* poseía un significado propio (específico): “gusano”; además de otro derivado (genérico): “bicho”, “sabandija”, “alimaña”. Actualmente la traducción dada por los maseuales para *okuilij* es simplemente “animal”. Para saber a qué género de animal se refieren, en el contexto que estamos tratando, recordemos lo que dijo don Julián (DFJF 1) al describir el lugar hacia donde el brujo envía su víctima: *kampa nemij okuilimej* (“allí donde viven los animales”). Por lo tanto, en este sentido, los *okuilimej* son

animales del anecúmeno, del *Miktan*; lo que equivale a decir que el Diablo es un animal del Lugar de la Muerte. Igualmente, los *okuilimej* poseen sus correspondientes en el ecúmeno y el género engloba a los animales que muerden: carnívoros, serpientes, insectos (Signorini y Lupo, 1989: 280). Entre los carnívoros se incluyen los tigres, leones, etc., llamados *tekuanimej*, “devoradores”, animales con un alto grado de ferocidad que literalmente pueden comer al ser humano. Por otro lado, es común encontrar la palabra *okuilimej* asociada a todas las bestias salvajes que viven en el “monte” o la “montaña” (*kuoujtaj*), espacios con nivel elevado de peligrosidad porque se alejan de la comunidad y del centro del pueblo (*xolalpan*), además de que remiten al anecúmeno.

El carácter animalesco otorgado al Diablo incentiva a reflexionar sobre otros tipos de animales para establecer un punto comparativo. El término *tapiyalmej* también designa a los animales, pero generalmente los domésticos, que no presentan gran amenaza al hombre. Así, la expresión “eres brusco como un *tapiya*” quiere decir que la persona es terca, que no entiende bien lo que le dicen, así como un perro o un gato cuando no obedecen una orden (Pedro Cortés Ocotlán, conversación personal, septiembre del 2012). Los *okuilimej* están mucho más lejanos de la raza humana en términos de “salvajismo” que los *tapiyalmej*, por lo que podríamos considerarlos como no poseedores de ninguna de las particularidades propias que identifican y diferencian al ser humano de las demás especies. A su vez, los *tapiyalmej*, estarían a “media distancia” entre la animalidad y la humanidad, de manera que es posible convivir con ellos.

Una de las relaciones más importantes entre el maseual y un animal es la que se entabla con el alter-ego animal, con el cual se establece una conexión desde el momento del nacimiento. Esta coesencia, llamada *tonal*, está ligada al individuo a través del *ekauil*, la “sombra”, otra de las entidades anímicas humanas, la cual sólo se desvincula definitivamente de su doble con la muerte de uno de los dos. En el ser humano el *ekauil* se ubica distribuido por todo el cuerpo, aunque su sede principal sea la cabeza, además de que la sangre también está cargada de este componente vital (Signorini y Lupo, 1989: 59-60).

El *tonal* provee a su compañero humano de energía vital, como si fuera una raíz hincada en la profundidad del suelo y, por tanto, capaz de obtener mayor cantidad de nutrientes que favorecen la potencia de vida. Además de ser un aporte a la vitalidad humana, esta contraparte animal ejerce una influencia directa sobre la personalidad del individuo. Así, se considera que las personas violentas, que roban o matan, poseen un *tonal* imbuido de rasgos agresivos –característicos de los animales salvajes–; mientras las más pacíficas están ligadas a animales (*tonalmej*) menos amenazadores (Reynoso Rábago y Taller, 2006, I: 132).

Si el *tonal* aporta “poderes” (vitalidad) y “rasgos” (carácter) a su alter ego humano, y el brujo recibe poderes del Diablo al pactar con él, entonces podemos pensar que el Diablo funciona como una especie de *tonal* del nual-brujo. Este individuo detentor de un don divino, ya que posee un *yolo* fuerte, entidad anímica infundida por Dios antes del nacimiento, deliberadamente entabla un pacto con el Demonio y asume las cualidades características de su nuevo doble: los poderes extraordinarios y los atributos violentos de este “animal”. Por ello, el nual-brujo es también designado por la palabra *okuilij* –utilizada como un apelativo ofensivo (Reynoso Rábago y Taller, 2006, II: 88). Su agresividad reside en el hecho de que posee el poder de atacar al *ekauil* de los demás, lo que provoca la pérdida de esta entidad anímica y en última instancia la muerte.

Por fin, Romualdo (RJ 4) dice que San Miguel y Santiago le ganaron al Demonio, pero éste no fue exterminado, ya que “de hecho todavía está con nosotros”. ¿Será un reconocimiento de que no se puede vencer de forma definitiva el tipo de poder que el Diablo encarna? Entonces, si no es posible exterminarlo, por lo menos hay que tratar de mantenerlo alejado, pues este “animal comedor de humanos” siempre intentará atacar, tal como es explicado a continuación.

Los aliados del Amokuali

RJ 5: *El Demonio siempre está queriendo que lo persigamos a él, pa que no amemos al Dios, porque Dios es el que nos protege, el que nos cuida. El Demonio siempre quiere que lo persigamos,*

que lo siga adonde está, pero... como escuchamos de otros, que ellos trabajan así como brujería, hacen brujería, siempre usa el Santa Muerte, es él mismo. ¿Conoce el Santa Muerte? Es ese el mero mero Demonio. Sí, nomás ahí él se protege con, no sé cómo se llama, la Niña Santa. Él lo protege, él los cuida. Ahorita como está pasando en México, con sectas, o con los narcotraficantes, lo están usando el Santa Muerte para que los proteja.

¿Entonces el Amokuali puede ser bueno en alguna ocasión para alguien o nunca?

Yo creo que de hecho sí porque pues, bueno yo pienso que nomás por un ratito, y luego el Demonio, el Amokuali, ya no quiere uno que lo estaba queriendo, que lo estaba amando. Yo pienso que ya lo jala, ya lo lleva. Nosotros noo... el Amokuali es el enemigo de Dios.

En este trecho se insiste en una separación: por un lado los que siguen a Dios, y por el otro los que están con el Demonio. Esta idea, la de un mundo dividido en dos facciones, remite a la concepción medieval católica que encaraba la vida como una batalla entre fieles versus infieles, es decir, Dios contra el Diablo. La creencia de que existía una amenaza declarada contra la Iglesia de Cristo fue fortalecida durante la misión evangelizadora en Mesoamérica, y sirvió para legitimar la represión a las fes locales. Así, fue conveniente para los evangelizadores tomar al pie de la letra la afirmación de Jesús: “El que no está conmigo, está contra mí, y el que no recoge conmigo, desparrama” (Mt 12-30). En este ambiente de fuerte represión religiosa, la población indígena se vio obligada a protegerse, y entre procesos de aceptación, resistencia, o reinterpretación religiosa, también adoptó la postura inteligente que evitaba ser blanco de represalias, por lo que se ubicó obviamente del “lado de Dios”, y los que “no hicieron” fueron considerados brujos o *nauales*.

A pesar que existan diversas exegesis indígenas con relación a la religión cristiana, incluyendo el hecho de que Cristo haya sido asociado en muchos casos (incluso en nuestra región de estudio) con el Sol, y que varios santos católicos hayan asumido las antiguas funciones de las divinidades prehispánicas, no es factible considerar que la Iglesia no logró una influencia determinante sobre el sistema de creencias de los pueblos indígenas, quienes se consideran netamente

cristianos. Aunque los antropólogos, durante el trabajo de campo, observemos prácticas religiosas indígenas demasiado divergentes de lo que pregona el dogma católico, no podemos negar la instauración de esta religión y de su aparato simbólico. Así, decir que los pueblos indígenas no son cristianos, sería considerado por ellos una ofensa. La afirmación enfática de Romualdo (“nosotros noo...”), acompañada del reiterante gesto de negación que expresaba con el dedo, pretendió dejar bien claro que él y su abuelo no están del lado del *Amokuali*. Claro, de otra forma serían *nauales* y esto es considerado extremadamente negativo, lo que evidencia la fuerza de la penetración de la influencia cristiana.

Después de esta entrevista fui a ver un señor sobre quien hay rumores de que esté pactado con el Demonio. El señor se encontraba trabajando su café en el techo de su casa, como acostumbran hacer en la región para secar este fruto. Le pregunté si sabía alguna historia sobre el *Amokuali*, y él prefirió no hablar del tema, aunque no se inmutó por la mención al nombre del Enemigo de Dios. El caso de este señor, el cual se notaba que poseía una personalidad callada y tímida, demuestra que los individuos que prefieren llevar una vida un poco más apartada de la comunidad, corren el riesgo de ser acusados de tener pacto con el Diablo. Si sus posesiones materiales aumentan, entonces la probabilidad de que sufra la acusación es casi segura.

Por lo tanto, el Diablo también funciona como una especie de marcador social que señala el grado de participación en las tareas colectivas demostrado por cada comunero. Cuanto menos participación y más riquezas, más cercanía con el *Amokuali*. En sentido opuesto, los que se encargan de las mayordomías de los santos patronos, por ejemplo, tienen parte de sus recursos materiales invertidos en las fiestas y reafirman su vínculo con Dios y su compromiso con el bienestar colectivo.

Así, el naual-brujo parece alejarse de las tareas que demandan la comunidad. El hecho de que generalmente viva lejos, casi en las afueras del pueblo, confirma esta impresión. Sin embargo, también cumple una función preponderante en su grupo social. Nos hacen saber Reynoso Rábago y Taller

(2006, II: 104), que aunque acusen al brujo de ser flojo (*tatsiuj*), de no trabajar como los demás, de sólo dedicarse a robar el ganado y los guajolotes de sus vecinos, esos hurtos son relativamente tolerados porque se considera que son el pago en cambio de que él proteja al pueblo contra los ataques de otros brujos provenientes del exterior de la comunidad. Por lo tanto, aunque el brujo y el Diablo no estén en el centro de las prácticas de reciprocidad social, tampoco están completamente excluidos de ellas.

En la contemporaneidad no sólo los brujos –sus viejos aliados desde el periodo colonial– están del lado del Demonio. Nuevos sujetos se han sumado al “séquito”: los narcotraficantes (RJ 5). Esta nueva “alianza” refleja que el Diablo es una entidad viva, reelaborado con el pasar del tiempo, aunque su “área de especialidad” persista. Lo anterior significa que aunque los narcotraficantes sean los “nuevos aliados”, el campo de actuación de esos delincuentes remite a prácticas similares a de los pactantes “tradicionales” (los brujos): la obtención de riqueza fácil, la culpabilidad por innúmeras muertes y la estimativa de vida corta.

Pasemos al último tema que nos narró el Sr. Julián y su nieto Romualdo, el cual vincularé con el testimonio de Nicolás Robles (indicado por sus iniciales NR), 29 años, originario de la junta auxiliar de *Xiloxochico*. La entrevista con él fue hecha en su tienda de artesanías, en Cuetzalan, en octubre del 2011.

Al Diablo se paga con vida

DJFJ 4: *Uenoj yon kijtoug hasta se youi cuevas, uan se youi ompa, uan kitemakaj billetes, kikauaki media noche pero amo... amo ley de Dios ok yeuaya okse Amokualia kikauaki. Se, se persona neuin yetok kipia tomin billetes uan kiketsak algo de kali colados, entos ii... ompa kit ualeua yon billetes, kikauiliki pero billetes media noche eje... uan este yon ompa kit ualeua uan yon kit maj ompa se moapuntaroti, ompa se moapuntarotia ken timonotsa asi eske cuando ajsis tonal, yejua yon ijsiujkatsin mitskuikiuej.*

Bueno eso dicen hasta va uno a la cueva, y va uno allí, y dan billetes, lo vienen a dejar a media noche, pero... ya no es ley de Dios, ya es el otro, el Amokuali. Una... una persona que está por allá, tiene dinero, billetes, y paró algo de casas de colados, entonces ahí es de donde viene esos billetes, le vienen a dejar billetes pero a media noche, ejee...y ese, dizque de allí viene, y dicen que allí hay que irse anotar, ahí hay que anotarse de que cómo te llamas, quién eres, así es que cuando llegue el día rapidito vienen por ti.

RJ 6: *Dice mi abuelito que un señor tiene negociaciones con el Demonio, con el Amokuali y nunca le falta nada. Tiene café, tiene un chingo, tiene ocho casas coladas como esta, tiene ya dos pisos. Pero lo que pasa con el señor es que él mismo, no sé cómo, está conectado con el Demonio. Ya cuando llegue su hora de morir, dice que nomás se va a perder, se pierde nomás, ya no van a encontrar porque él mismo lo va a coger. Y cuando viene a dejar el dinero, no llega medio día, sí en la noche pero a las doce. Y unas personas nos estaban contando que cuando el señor viene a dejar el dinero viene un caballo, un negro, un caballo negro. Trae un chingo de dinero pero él sabe de donde lo agarras. Sí, así es. Es un señor que tiene negociaciones con el otro.*

El dinero y el exceso de bienes siempre fueron relacionados a las actividades del Diablo, de modo que la prédica católica desapruaba la ganancia desenfrenada, y a la vez estimula el desapego material como forma de obtener una experiencia espiritual más plena (aunque la Iglesia nunca se haya desprendido de sus posesiones). De esta forma, la religión cristiana se concentra más en la llamada “vida eterna” que en las ambiciones mundanas pasajeras, de acuerdo con el ejemplo de Jesucristo, quien tuvo un origen pobre y una trayectoria de rechazo a los logros materiales. Por otro lado, el traidor Judas Iscariote vendió la vida del Salvador por 30 monedas de plata y así contribuyó a estigmatizar la visión del dinero como medio para la tentación y el pecado, por lo que fue asociado al Diablo. Por lo tanto, las riquezas son condenadas en la Biblia:

Los que quieren enriquecerse caen en la tentación, en el lazo y en muchas codicias insensatas y perniciosas que hunden a los hombres en la ruina y en la perdición. Porque la raíz de todos los males es el afán de dinero, y algunos, por dejarse llevar de él, se extraviaron en la fe y se atormentaron con muchos sufrimientos. [...] Tú, en cambio, hombre de Dios, huye de estas cosas, corre al

alcance de la justicia, de la piedad, de la fe, de la caridad, de la paciencia en el sufrimiento, de la dulzura. (1 Tm 6-9)

Para entender qué significa el exceso de bienes entre los maseuales, recordemos que la cosmovisión mesoamericana edificó su sistema de valores a partir de la principal actividad para su subsistencia: la agricultura. En el proceso incesante de muerte y renacimiento de la planta se fundó la célebre conciencia cíclica de los agricultores, esto es, la comprensión, basada en una milenaria observación, de que existe un curso natural de la vida, metaforizado en el ciclo del maíz: el nacimiento de la planta, su crecimiento y maduración, y finalmente su retorno para abajo del suelo, donde se queda hasta la próxima floración.

En este modelo de existencia queda evidente que la Tierra es la productora y dueña de todas las riquezas, la generadora del sustento para todos los humanos, además de ser la “gran devoradora”, ya que todos estamos destinados a morir y ser tragados por ella. Expuesto a tales experiencias, el agricultor se hizo consciente de que todo lo que se apropia del suelo debe ser restituido obligatoriamente, condición inevitable para mantener el flujo de la vida. Por lo anterior, entre los maseuales “la Tierra recibe numerosas ofrendas que tienen como objetivo compensarla (por lo general anticipadamente) de los muchos bienes que se le pide que otorgue”. [...] La finalidad de esas prácticas es “saciar el apetito de la Tierra “nutriéndola” ” (Lupo, 2001: 370). Sin embargo, la única manera de devolver totalmente lo que fue tomado de la Tierra es entregando el propio cuerpo, donde acumulamos elementos físicos y anímicos que nos son prestados durante la vida. Por lo tanto, ésta es la contingencia existencial a que todos estamos destinados, y lo único indeterminado es el tiempo de vida que tenemos hasta que llegue el momento de la muerte, esto es, la restitución total.

De acuerdo con este modelo ideológico, el exceso de riqueza es desaconsejable porque significa asumir la responsabilidad de tener que reponer la gran cantidad de bienes apropiados, obedeciendo así a la ética del tomar y reponer. Por lo tanto, la apropiación exagerada de recursos genera una gran

deuda y toda reposición debe ser hecha en la misma “moneda”, esto es, la energía vital tomada se paga con energía vital devuelta, el bien limitado de que todos dependen. Cualquier posesión sin la debida restitución genera un desequilibrio manifestado en la forma de distintos males, como las enfermedades, las catástrofes climáticas, y en última instancia la muerte. De ser así, los mesoamericanos priorizaron la práctica de la moderación como principio de regulación de los procesos vitales. Este valor sigue presente en la sociedad maseual, la cual continúa dependiente de la agricultura para su sobrevivencia y por ello realiza ofrendas a la Tierra como forma de restitución de todo lo que se le extrae y también para garantizar que esos bienes seguirán siendo producidos por la divinidad.

La concepción cristiana introdujo el Diablo al pensamiento indígena imbuido de la fama de quien entrega riquezas casi de forma instantánea mediante un pacto. Como su morada era el infierno, lugar ubicado en las entrañas de la tierra, pasó a vivir, por analogía, en el inframundo mesoamericano, lugar donde tradicionalmente han habitado las entidades ctónicas productoras de riquezas. De esta manera, este nuevo personaje ostentó el atractivo de acortar el proceso de obtención de aquello que de otra manera exigiría mucho tiempo para conseguir: el acúmulo de bienes. Esta idea es expresada por Nicolás Robles, quien enfatizó que el factor tiempo, cuando es desproporcional al requerido para acumular una inmensa cantidad de dinero, es el delator de la existencia de un trato con el Diablo:

NR 1: *Fue notorio el cambio [que vivió una familia], digamos, han trabajado, siempre trabajan, pero de repente se nota el cambio, digamos. Le hago un ejemplo, yo tengo mi negocio acá, yo hago un trato, digamos, y este.. si yo tenía ahorita digamos esto... qué sería, en unos 15 días, yo tengo un gran negocio, mucho más... qué sería, 100 veces más grande que este. Quizá de lo mismo, pero mucho más extenso. Entonces se notaría el cambio, ¿no? Es como que se... como un dinero mal habido, ¿no?*

La mentalidad agricultora mesoamericana entiende que al acumular una gran cantidad de bienes, también se genera una deuda, por lo que el individuo queda

“apuntado”, es decir, endeudado: “va uno a la cueva [...] y dan billetes, [...] y dicen que allí hay que irse anotar, ahí hay que anotarse de que cómo te llamas, quién eres” (DJFJ 4). De esta forma, generar una sobresaliente abundancia en un corto periodo significa violar las reglas del equilibrio entre el tomar y el restituir, uno de los ejes sobre el cual la cosmovisión mesoamericana se edificó. Si por un lado el naual-brujo es capaz de pactar con el Diablo, ya que posee la valentía extraordinaria para enfrentarse a una entidad ajena a la esfera humana y no “espantarse”; por otro lado, el maseual común no está seguro de aguantar las consecuencias de una acción en que la ley del equilibrio es rota, liberando fuerzas fuera de control. De ser así, esta práctica es condenada, y en palabras de don Julián (DJFJ 4), se abandona la “ley de Dios”, y se pasa a la del “otro, el *Amokuali*” (*amo ley de Dios ok yeuaya okse Amokualia kikauaki*).

Ahora bien, por un lado, en el caso cristiano, la riqueza y el exceso de bienes son condenados porque favorecen la probabilidad de cometer pecados, cuya consecuencia es sufrir la pena eterna en el infierno. El Diablo en este contexto funge como el agente de la tentación, pues prueba al fiel si éste sabe resistir a los impulsos mundanos. En el caso maseual, los bienes no son moralmente juzgados como malos; más bien la preocupación se centra en la deuda que se genera, de modo que el que mucho recibió del Diablo tendrá que restituirle en la misma proporción. De esta forma, deberá entregar los elementos vitales de los cuales se apropió, lo que en última instancia significa tener sus componentes anímicos “comidos” por el *Amokuali*, el hambriento personaje del inframundo ansioso por tener su parte restituida. Por lo tanto, el exceso de riquezas es mal visto por los maseuales porque pone en riesgo la vida de quien se ha excedido, además de los que están cercanos a él. En este sentido, Nicolás Robles es claro con relación a lo que sufrió la familia que se enriqueció de forma súbita:

¿Y tú conoces a alguien que le ha pasado algo así misterioso que pueda haber sido resultado de algún tipo de acuerdo con el Amokuali?

NR 2: *Sí, sí conozco alguien al cual este... es una familia, lo cual ahorita digamos... gozan pues... de dinero más que nada, ¿no? Empezaron a ... se dice que hicieron un trato con él, con el Diablo. Y entonces, pues sí, empezaron a hacer sus negocios. Ahora compran pimienta, bastante... son toneladas las que venden, compran, venden, compran. Eran, creo, cuatro hermanos. Su hermano, el menor, falleció, en un accidente. Iba estrenando una camioneta, una camioneta roja, y este... falleció luego luego de que la estrenó, o sea, fue un accidente. Se dice que ese fue el pago.*

Este testimonio revela que el *Amokuali* acorta el tiempo de vida al exigir su pago, por lo que podemos decir que al Diablo se paga con vida, esto es, con la energía vital presente en la carne y sangre del pactante, cuyos componentes anímicos son apropiados por el Diablo. Además, se resalta el hecho de que el pago no tiene que ser necesariamente realizado por la persona que contrajo la deuda con el Diablo, sino por cualquiera que la sustituya. Por ello, en el caso de la familia que enriqueció, el hijo sufrió el accidente y restituyó en nombre de todos los parientes lo que había sido tomado en exceso. Esta necesidad de restitución hinca sus raíces en los mitos fundamentales mesoamericanos.

Así como la vida vegetal tiene por origen un sacrificio, como nos narra el mito maseual del origen del maíz (Taller, 1994), la vida humana también parece ser consecuencia de un acto de sacrificio. Según Pury-Toumi (1997: 128-134), la palabra *tamacazqui*, que en náhuatl antiguo designaba al sacerdote que se encargaba de hacer el sacrificio a los dioses, por otro lado también designa el pene, mientras *tamaca* significa “dar de comer”. Así, la asociación entre el sacrificio, la sangre y la fertilidad es indisociable, lo que queda evidente, según la citada autora, en la plegaría de los habitantes de San Miguel Tzinacapan durante la posada de la Virgen de la Concepción, que se sobrepone al momento anual de la siembra (enero). Cuando van a depositar la semilla, se dice que la Tierra va a sangrar (ser desflorada) durante la acción del labrador que abre con su coa el suelo para depositar la semilla que será fecundada. La alusión al acto sexual es explícita, de modo que la Virgen festejada es simbólicamente concebida para que pueda dar frutos, lo que se aleja de la idea de la virginidad impuesta por la Iglesia católica.

Para nutrir a la Tierra y favorecer la producción agrícola es necesario entregarle un sacrificio, que puede tomar la forma de animales inmolados específicamente para este fin (gallinas y guajolotes que tienen la sangre salpicada para regar el suelo), alimentos y aromas (incienso), alcohol. Además, asumir un cargo comunitario, como el de mayordomo por ejemplo, también es considerado un sacrificio que toma la forma de trabajo y recursos investidos para mantener a las divinidades satisfechas. Por lo tanto, mientras los seres humanos se alimentan de la Tierra (sus hijos, los frutos), la Tierra y demás entidades extrahumanas se alimentan de los humanos, conformando un universo en que las energías son finitas y se genera una competencia por apropiarse de la fuerza vital, la cuál debe circular y llegar a todos. Así, entre los hombres y las divinidades existe un intercambio recíproco, que busca restituir con sacrificios lo que fue tomado. De no hacerlo, podría desencadenar un desequilibrio expresado en acontecimientos trágicos, como el accidente mencionado en el relato arriba.

En cuanto al Diablo, éste también pide sus sacrificios, y el brujo debe entregarle “regalos” constantemente para evitar que se lleve la vida de su pactante. A seguir, veremos como esta entrega asume la forma de negociación y regateo.

La relación: ¿pacto, alianza o reciprocidad?

NR 3: *Pues este... namechtapouiti nika toni kitouaj de nejin Amokuali, Takatekolot uan este... pues aver como nankiuelkaki ne... kitouaj ika in Takatekolot kichiua, uelis mitschiuilis teisa kualtakayot tein tiktatanis. Komo tikneki tomin uelis mitsmakas uan este... nokinekis xiktaxtauí ika se... ika okuiltsin tein mitstatanis tein tej tikiskaltia óso komo amo, no se este... motasoikniuj, se mokixpil, mosiupil, se mokniuj o mopan. Yea in tein kijtouaj in tatomej ke este in Takatekolot amo keman mitschiuilis se kualtakayot iujkisa, sinoke isemian tiktaxtauís ika teisa, yej nomitstatanis, uan kijtouaj ke... in semi uelis se kiajsis kampa onkak, moxeloua, kampa onkak nauí ojti, nauí ojpan uelis este ki... uelis tikajsis ompa uan tiknotsas, uan tiknojnotsas uan tikluis toni tikneki uan ijkon yej pos nokitas ox mitsmaka o amo, uan mitstajtanis toni yej*

nokineki, tej tikmati ox tikchiua tein yej mitstajtania uan komo amo tikchiua pos nosepayasaj nomitsuikas.

Yejua ijkon kijtouaj noueyi tatajuan ijkon kijtouayaj, uan este... pues komo tiktajtania tomin, sekin kijtouaj uelis tiktamakas cada metsti, ke uitsa takuaki mochan uan sayoj tej uelis iuan tietos. Namonojnotsaskej uan nasentakuaskej youak, uan después sepa yas komo kiasi aksá mas kijtousa uelis kiuikas, uan kijtousa ke...uan yeuasaj yoni, kijtousa keno... uan komo tiktajtania tomin ye nokikauaki mero iluit de San Juan 24 de junio, ijuak yon miak takamej kitemouaj tomin porke kinekij, uan este kijtouaj, uan kijtouajsaj ke sekin saj tein kiajsiskej, kiajsiske yon tomin, porke amo nochin kiajsij, ixyetokej saj akoni yon kimakaskej, uan amo tej kitajtaniskej pos amo teisa, maj pos yejua saj yon tein kijtouaj de in Amokuali, kemej ijkon tiknotsa kit semian ualas pues amo onkak keyej ualas, miak kijtouaj ke maloj komo se kinotsa, komojkon amo se kitokaytijtok, pues este amono uitse, yejuasaj yon.

Pues este... les voy a contar aquí que hacen, del Amokuali, Takatekolot y este... pues si les gusta, este... dicen que el Takatekolot hace, te puede hacer algún favor lo que tú le pidas. Si quieres dinero te puede dar y este... también querrá que le pagues con un... con un animalito lo que te pida lo que tu crías o si no este... tu amigo, un hijo tuyo, tu hija, un hermano tuyo o tu papá. Eso es lo que dicen los señores, que este Takatekolot nunca te va hacer un favor así nomás, sino que le tienes que pagar con algo, él también te pedirá, y dice que... este lo puede uno encontrar, donde hay, se divide, donde hay cuatro caminos, cuatro caminos lo puede uno... lo puedes encontrar allí, y lo llamarás y platicarás y le dirás qué es lo que quieres, y así él también lo verá si te da o no, y te pedirá que es lo que él también quiere, tú sabes si haces lo que él te pide y si no lo haces pues de repente te lleva.

Eso es lo que dicen mis abuelos, así decían, y este pues... si le pides dinero, unos dicen que le puedes dar de comer cada mes, que viene a comer en tu casa y sólo tú puedes estar con él. Platicarán y comerán de noche y después otra vez irá y si encuentra alguien más, dicen que lo puede llevar y dice que...y nada más eso, dicen que también... y si le pides dinero él también lo viene a dejar en la mera fiesta de San Juan 24 de junio, ese día muchos hombres buscan dinero porque quieren, y dicen que algunos nada más lo que lo encontrarán, lo encontrarán ese dinero, porque no a todos lo encuentran, sólo están elegidos a quienes les pueden dar, no les pueden pedir nada, pues no es nada, pues que nada más eso lo que dicen del Amokuali, así como lo llames es seguro que venga, pero si no lo estás llamando, no tiene porque venir, pues tampoco viene, eso es nada más.

Sobresalen de los testimonios de Nicolás y Romualdo algunas características coincidentes con las costumbres del Diablo en Europa, como el hecho de llegar a las 12 de la noche y de venir montado en un caballo negro. La apariencia del personaje alude a su versión medieval, por lo que el Sr. Julián (DJFJ 1) describió el *Amokuali* con cuernos (*yon kuekuernojyej*), y para enfatizar la presencia de este elemento hacía gestos con sus dedos índices pegados a la cabeza mientras narraba.

Aunque el tema del pacto con el Diablo haya sido introducido por los españoles, asumió particularidades estructurantes al ser asimilado por la tradición mesoamericana. Con la finalidad de revelar esas diferencias fundamentales analizaré dos narrativas medievales, y contrastaré la forma específica de relación que se genera entre el pactante y el Diablo en esos casos, para luego compararla con el tipo presente en los relatos maseuales.

Primeramente recordemos que la creencia desenfrenada, durante la Edad Media, en la veracidad de que había personas que entablaban relaciones formales con el Diablo, legitimó la persecución de las minorías –herejes, judíos, musulmanes–, y generó uno de los casos de mayor intolerancia religiosa de todos los tiempos, el cual produjo un número significativo de arrestos, torturas y muertes, cuyas cantidades exactas todavía no son bien calculadas, pero seguramente rebasan los millares. La persecución a las “brujas” alcanzó su punto máximo entre 1580 y 1630, aunque desde el año 1486, la víspera de la llegada de Colón por primera vez a América, ya se había publicado el famoso manual de caza a las brujas, el *Malleus Maleficarum* (“El martillo de las brujas”), el cual en su época vendió más copias que cualquier otro libro, con excepción de la Biblia. De esta forma, cuando los españoles llegaron a Mesoamérica, el tema del pacto con el Diablo estaba muy en boga, por lo que penetró en el imaginario indígena y se plasmó en las narrativas que hasta la actualidad son narradas.

Nos informa Burton Russell (1995a: 154) que “la idea del pacto con el Diablo se remonta a una historia sobre San Basilio que circulaba en el siglo V y a una aún más influyente sobre Teófilo de Sicilia, que data del siglo VI”. Esos dos

relatos, diseminados por toda Europa, influenciaron las narraciones subsecuentes sobre el tema. Así, esas historias pueden ser consideradas como el prototipo de la concepción del pacto traída a Mesoamérica. La primera, de San Basilio, es narrada por Russel, quien se basó en un registro del siglo IX, escrito por el arzobispo francés Hincmar de Reims:

Un hombre que deseaba obtener los favores de una hermosa joven fue a ver a un mago para pedirle ayuda; como pago acordó renunciar por escrito a Cristo. El mago, feliz de poder satisfacer a su Oscuro Maestro consiguiéndole un nuevo recluta, le escribe una carta a Satán y ordena al lascivo galán que salga de noche y lance el mensaje al aire. Así lo hace el hombre y convoca entonces a los poderes del mal. Los oscuros espíritus descienden sobre él y lo conducen hasta Lucifer. “¿Crees en mí?, pregunta el Amo de la Oscuridad desde su trono. “Sí, creo”. “¿Renuncias a Cristo?” “Renuncio a El”, responde el réprobo. [...] Satán se queja: “Ustedes los cristianos siempre acuden a mí cuando necesitan ayuda, pero después tratan de arrepentirse, contando con la misericordia de Cristo. Quiero que me garantices por escrito tu fidelidad.” El hombre estuvo de acuerdo, y el Diablo, satisfecho con el negocio, hizo que la joven se enamorara y le pidiera permiso a su padre para casarse. El padre, que deseaba que fuera monja, rehúsa. La joven combate las tentaciones del Diablo, pero finalmente es incapaz de seguir resistiendo. Justo antes de que rinda su virtud, el pacto se hace público y, con la ayuda de San Basilio, el hombre se arrepiente y la joven se salva de un destino peor que la muerte. (Russell, 1995: 154)

La segunda narrativa, la de Teófilo de Cicilia, fue una de las historias más populares durante la Edad Media; siendo incluso representada en obras de arte medievales, como el relieve del siglo XII titulado “Teófilo, el penitente”, expuesto en la abadía de Santa María Souillac, en Francia:

Teófilo, un clérigo de Asia Menor, recibió la oferta de un obispado tras la muerte del obispo anterior. No la aceptó, pero muy luego tuvo que arrepentirse: el nuevo obispo lo privó de sus funciones y dignidades. Enfurecido, Teófilo tramó un complot para recuperar su influencia y vengarse. Consultó a un mago judío, quien

lo llevó por la noche a un lugar secreto donde encontraron al Diablo rodeado de adoradores, que portaban antorchas y velas. El Diablo le preguntó qué quería y Teófilo aceptó convertirse en su sirviente a cambio de la recuperación de los beneficios perdidos. Juró fidelidad a Lucifer, renunció a su lealtad a Dios y prometió llevar una vida lasciva, burlesca y soberbia. Con este objeto, firmó un pacto formal y se lo entregó al Diablo, besándolo en señal de sometimiento. El Diablo le otorgó riqueza y poder, pero finalmente llegó a reclamar su deuda. Aterrorizado, Teófilo se arrepintió y pidió ayuda a la Virgen. María descendió al infierno, le arrebató el contrato a Satán y lo devolvió a Teófilo, que lo destruyó. (Russell, 1995: 155)

En las dos historias se destaca un tema central: la renuncia a Dios y la inevitable fatalidad de tener que servir a Satán. Esta corta gama de opciones releva la tensión espiritual que vivía el hombre medieval, proyectada en los oponentes cósmicos irreconciliables: Dios y el Diablo. Mientras en la primera narrativa la relación con Lucifer es marcada a partir de la oposición entre la carne (tentación) y el espíritu (virtud); en la segunda trama, los términos del pacto formal son finalmente asentados.

La etimología de “pacto” proviene de la palabra latina *pactum*, participio pasivo del verbo *pacisci*, “firmar la paz”; a la vez, remite a *pactare*: “pagar tributo”. Estas antiguas acepciones del término cobraban sentido en los tipos de relaciones sociales fraguadas en el periodo medieval, las cuales eran establecidas de acuerdo a los pactos de fidelidad entablados entre sujetos sociales diferenciados. Por un lado, el siervo –en la base de la pirámide social–, quien estaba obligado a entregar a su señor gran parte de su producción agrícola como forma de tributo por el uso de la tierra. Por otro lado, el señor feudal, quien se comprometía en proteger el feudo en caso de amenaza. Así, el vínculo de unión entre los sujetos estaba representado en el pacto con la connotación de “pago” (de las obligaciones contraídas).

El segundo tipo de relación era entablada entre dos nobles, en que uno de ellos ocupaba el status inferior de vasallo. Por ende, el caballero medieval debía jurar lealtad a su Señor, quien hacía lo mismo con relación a otro noble más

poderoso, y así sucesivamente, de modo que se conformaba una escalera social interconectada, cuyo nivel más alto era ocupado por la figura del Rey, aunque éste estuviera bajo el mando del Papa. En última instancia todos eran siervos de Dios, cúspide de toda la jerarquía.

El rito para formalizar la relación de vasallaje, nombrado el “acto de homenaje”, consistía en que el caballero se arrodillaba en posición de sumisión, besaba a su Señor y le prometía fidelidad absoluta, responsabilizándose de prestarle apoyo militar en el caso de guerras. Luego, en el “acto de investidura”, el Señor confiaba a su subordinado un feudo para ser administrado. Por consiguiente, este tipo de pacto, inserto en una red jerárquica, adoptaba el sentido de “firmar la paz”, ya que la alianza entre los nobles evitaba las guerras en el reino.

Ahora bien, los relatos anteriormente presentados sobre el pacto con el Diablo en Europa reflejan paralelismos con las prácticas sociales en la Edad Media. Analicemos sus elementos para identificar esas analogías.

En la historia de San Basilio, Lucifer pregunta al hombre: “¿crees en mí”? El enunciado suena como una imitación a la pregunta que hace el Padre al fiel durante la misa: “¿crees en Dios Todopoderoso?”. Rápidamente el hombre de la historia renuncia a Cristo, el “jefe mayor” a quien todos debían servidumbre. Entonces, Satán exige al hombre que le garantice por escrito su fidelidad. Este requisito enmarca las circunstancias en que el siervo era forzado a registrar por escrito el compromiso para con su Señor.

El hecho de que los fieles de Dios concebían la posibilidad de cambiarse de “señor divino”, encontraba resonancia en la costumbre de los caballeros feudales de “desnaturarse”, esto es, dejar de obedecer a un noble y pasar a rendir vasallaje a otro, aunque el juramento de fidelidad hubiera sido de por vida. Esta práctica de cambiarse de señor aportó el sustrato para las narraciones sobre el pacto con el Diablo en Europa. Así, repitiendo lo que sucedía en la vida civil, la mentalidad medieval extendió la práctica al nivel religioso para renunciar a Dios y pasar a servir al Diablo –decisión que simbolizaba la ruptura con la estructura social fija.

Con relación a la historia de Teófilo, el clérigo es llevado “a un lugar secreto”, donde el Diablo estaba “rodeado de adoradores que portaban antorchas y velas”, imagen que remite a los populares aquelarres de las brujas, o a la “misa negra”. Por cierto, el mago, el judío y las brujas son protagonistas comunes en los relatos sobre pactos, ya que fueron las principales víctimas de la dominación religiosa católica durante la Edad Media. Cuando Teófilo acepta convertirse en sirviente, besa al Demonio en señal de sometimiento. Se destaca de este fragmento una alusión al ritual de homenaje e investidura, el cual era sellado con el *osculum* (beso), como indicador de fidelidad entre los señores feudales. También en alusión a este rito oficial, se diseminó la idea de que las brujas besaban el trasero de Satanás cuando pactaban con él, en señal de sumisión y lealtad.

Por lo anterior, el pacto con el Diablo en la Edad Media puede ser entendido como una práctica similar a las relaciones sociales que involucraban servidumbre, devoción y vasallaje definitivos a Dios. En este contexto, es interesante observar que la sociedad feudal estaba organizada jerárquicamente, de modo que todos eran siervos de Dios en vida; sin embargo, después de la muerte esas desigualdades se deshacían, y todos pasaban a ser vistos y juzgados como iguales a los ojos del “señor del cielo”. El pacto con el Diablo rompía la jerarquía en vida, puesto que el pactante abandonaba la estructura de fidelidad conformada entre todos los miembros sociales; aunque, después de morir, todos los pactantes se tornaban siervos del Demonio, esto es, se retomaba la condición jerárquica.

Pasemos a la comparación con los relatos maseuales para analizar el sentido particular que asume el tema en la tradición mesoamericana.

La primera diferencia que destaca es la posibilidad, en el caso europeo, de zafarse del compromiso pactado, sea mediante el arrepentimiento y consecuente intervención de una fuerza divina más poderosa (San Basilio o la Virgen), o incluso engañando al Diablo (muchas versiones del folclor europeo así lo narran).³ En los testimonios maseuales esas opciones no están presentes, al contrario, la tónica

³ Véase, por ejemplo, Luis Vélez De Guevara (1963).

apunta hacia el cumplimiento de lo que fue acordado. Así, uno de los núcleos del habla de don Julián (DJFJ 1), con respecto al trato hecho con el Diablo, es que hay que cumplirlo inevitablemente: “él sí cumple, porque es su petición, si lo está llamando” (*uan yej kicompliroua porke yej itatajtani ta kinotstok*). Además, si el que pactó no formaliza lo prometido, entonces será el hijo u otro familiar quien sufrirá el pago que le correspondía, lo que refuerza el énfasis en la obligatoriedad del contrato: “si no puede esa persona puede salir en sus nietos, como si fuera uno mismo” (*komo amo ueli yon tokniuj uelis itech inietos kemej eskia mismo*).

Por tanto, en el contexto maseual es imposible redimirse de la atadura: una vez que se pacta con el *Amokuali*, ya no existe la opción de arrepentirse, ni de implorar a Dios. Esto nos hace pensar que en este caso el tipo de interacción que se emprende con el Diablo está basada en el principio relacional mesoamericano de la reciprocidad, cuya normatividad obligaba al que pidió restituir el apoyo obtenido, tal como nos dijo Nicolás (NR 3): “*Takatekolot*⁴ nunca te va a hacer un favor así nomás, sino que le tienes que pagar con algo”. De ser así, la relación entablada en el relato maseual no podría ser considerada un pacto *stricto sensu*. Con el fin de argumentar esta afirmación, me apoyaré en la noción de “alianza”, construida a partir de la observación etnográfica de Roberte Hamayon (2011), entre los cazadores siberianos. Este tercer tipo relacional nos aportará elementos para delimitar los conceptos de pacto y reciprocidad, y así determinar qué tipo específico de relación está fundada en los relatos maseuales, pese a que la trama haya sido una influencia europea.

Ahora bien, los buriat, grupo cazador de Siberia central, mantienen una forma de relación con los espíritus de los animales definida como “alianza”, puesto que ambas partes poseen el status de “socios”, y como tales ostentan derechos mutuos y obligaciones equitativas. Por un lado, los espíritus del bosque se comprometen en liberar animales de su rebaño para que los humanos los sacrifiquen y coman. Por otro lado, los cazadores deben regresar la carne

⁴ *Takatekolot* (“hombre tecolote”) se refiere a una representación metonímica del Diablo (Signorini y Lupo, 1989).

consumida; puesto que la mera apropiación de los animales, sin devolver lo que fue tomado, sería considerado robo y rompería la ética de la alianza. Así, una de las formas de restitución es realizar los “entierros elevados”, que consisten en no enterrar a los muertos, sino depositarlos en cajones suspendidos y abiertos para permitir que los animales del bosque devoren los cuerpos de los difuntos. De esta manera, se establece una relación en que las posiciones presa-depredador son intercambiables (condición específica de la alianza), dado que en un primer momento los humanos comen y luego son los animales los que devoran. De ser así, la relación es constantemente retroalimentada y se genera un flujo continuo de permuta de la energía vital presente en la carne. Por lo tanto, se reproduce el sistema de intercambio que favorece el sustento de ambas sociedades humana y animal.

El pacto que se establece con el Diablo, en el caso europeo, no es la expresión de un sistema de relaciones, sino un acuerdo puntual entre dos personalidades: el Diablo y el hombre. Dichas partes no son socias o iguales, ya que no existe una igualdad de condiciones entre ellas. El hombre retratado en los relatos europeos firma el pacto debido a una necesidad, frente a una situación crítica de su vida; mientras Satán se aprovecha de su susceptibilidad y falta de alternativas. Asimismo, esta relación no está fundada en la dependencia mutua de ambos pactantes, dado que el Diablo no necesita el alma del hombre para sobrevivir; sin embargo, impone el pacto como estrategia para rivalizar con Dios, y así ganarle fieles. A la vez, el vínculo que se establece no genera una circulación de dones, pues en un momento se recibe el favor de Lucifer, y en el otro se le paga definitivamente, sin la posibilidad de relanzar otro intercambio. Las condiciones del acuerdo están desde luego predeterminadas, por lo que no hay forma de negociar cualquier plazo adicional; de manera que se finaliza la interacción una vez cumplido lo que fue previamente acordado, y así el alma servirá al Diablo para siempre en el infierno (si no hubo intervención divina, por supuesto). Por lo tanto, esta relación tampoco asegura la perpetuación de la vida

humana, al contrario, el propósito final es destruir la creación de Dios, esto es, la humanidad.

Ahora bien, de acuerdo con la información que he reunido sobre el pacto entre los maseuales, éste no se realiza solamente porque el pactante esté en una situación de carencia desesperada, como en el caso europeo, sino porque desea obtener poderes mágicos o bienes en abundancia. Al contrario del Diablo europeo, cuya influencia sobre el fiel es casi permanente, pues está siempre a la espera de la posibilidad de que éste caiga en tentación, y así se comprometa con los poderes malignos, el *Amokuali* debe ser formalmente invocado para efectuar el pacto: “si no lo estás llamando, no tiene porque venir”, como nos dijo Nicolás (NR 3).

Un punto en común entre las dos vertientes, maseual y española, tiene que ver con lo que nos dijo el Sr. Julián (DJFJ 4) sobre la formalización del pacto: “hay que irse anotar, ahí hay que anotarse de que cómo te llamas, quien eres” (*ompa se moapuntarotia ken timonotsa*). Esta prerrogativa es similar a la medieval que obligaba al siervo a garantizar por escrito su fidelidad al señor feudal. Así, el tema del contrato textual, además de ser una herencia del modelo europeo de pacto, puede haber tenido correspondencia con alguna práctica colonial que obligaba al indígena a registrar sus deudas con el hacendado, personaje que a veces se confunde con el Diablo en cuentos populares a lo largo de la América hispanohablante. Esta asociación denuncia las situaciones de explotación en que el campesino se queda “apuntado” (pactado) con el dueño de la hacienda. Pero regresemos al tipo relacional establecido con el *Amokuali*.

Una vez que se invoca al Demonio, en la cueva o en los cuatro caminos, todavía no es seguro que se formalizará el trato, pues como nos informó Nicolás (NR 3), aún falta por negociar las condiciones del acuerdo: “lo llamarás y platicarás y le dirás qué es lo que quieres, y así él también lo verá si te da o no”. Una vez sellado el pacto, el Diablo entrega los dones solicitados (abundancia en la plantación de café, dinero, casas, mujer, etc.), y a partir de este evento hay una desviación con relación a lo que sucedería en las narrativas europeas en que el

pago se realizaría solamente después de la muerte, cuando se entrega el alma a Satanás. No obstante, en el caso maseual, hay otro margen en el cual se dan los términos del acuerdo: “y te pedirá (el *Amokuali*) qué es lo que él también quiere, tú sabes si haces lo que él te pide y si no lo haces pues de repente te lleva” (NR 3).

De acuerdo a lo anterior, mientras el Diablo europeo está interesado en llevar el alma del individuo, y para esto tiene que esperar que se muera, el Diablo de los relatos maseuales puede acortar el tiempo de vida del pactante si éste no cumple con las exigencias que el *Amokuali* requiere a sus beneficiarios: que le den de comer, esto es, que le entreguen ofrendas. El acuerdo establecido con este personaje no puede ser roto, como he señalado, aunque exista la posibilidad de negociar la forma y el plazo de la deuda. Además, el pago puede ser transferido a otra persona:

NR 4: *Entonces, en el pago se pueden perder seres queridos, esa es la verdad. Se puede perder, digamos, en caso de que se tenga hijos, algún hijo, algún hermano, o en este caso los padres. Este es el precio digamos que hay que pagar por obtener favores del Amokuali. A cierto punto si uno no cumple con lo que él pide, el que paga pues es uno. Ahí sí pierde uno la vida, ya sea en situaciones que no se pueden explicar.*

Además de entregar la vida de otra persona, el contratante dispone de otros medios para retardar el pago final, esto es, la entrega de la propia vida (los componentes anímicos y físicos) como restitución a la gran cantidad de bienes que obtuvo del Diablo. De esta forma, las ofrendas funcionan como medios para ganar tiempo y convencer al *Amokuali* a tomar su parte con posteridad. Así, el pactante tendrá que alimentarlo frecuentemente, tal como nos dijo Nicolás: “le puedes dar de comer cada mes, que viene a comer en tu casa [...] platicarán y comerán de noche y después otra vez [se] irá”.

Así, en las actividades de retrasar el pago se establece una relación de interdependencia entre las partes, puesto que los pactados siguen alimentando al Diablo con ofrendas y éste les concede dones. Por lo tanto, observamos que hay una relación de dependencia entre el contratante y el Demonio similar a la

tradicional interacción entre los agricultores y la Tierra, en que ésta necesita ofrendas (de las cuales se alimenta), y los humanos la necesitan para que libere los dones naturales (fertilidad de los campos, riquezas en el mundo material, etc.). Por lo tanto, esta interacción asume las características de la reciprocidad en los antiguos términos mesoamericanos.

La reciprocidad es un sistema de intercambio entre partes jerárquicamente diferentes (hombre-divinidad) que son, sin embargo, interdependientes y tratadas como elementos irreductibles de un todo. No es una alianza, en los términos de Hamayon (2011), ya que unos participantes son subordinados a otros, no conformando, pues, una relación entre individuos o grupos del mismo estatus. Además, esta forma relacional se distingue del pacto medieval, el cual no funda una circulación de bienes.

Por consiguiente, el pacto con el Diablo, trasladado a Mesoamérica, sufrió un cambio esencial y asumió la forma relacional de la reciprocidad, por lo que no puede ser considerado un pacto propiamente dicho, sino una relación de intercambio recíproco.

CAPÍTULO III. ANÁLISIS DE LOS MASEUAL-SANILMEJ

*La triste verdad es que la auténtica vida del hombre
consiste en un complejo de oposiciones inexorables:
día y noche, nacimiento y muerte, felicidad y desgracia, bueno y malo.
Ni siquiera estamos seguros de que uno prevalecerá sobre el otro,
de que el bien vencerá al mal o la alegría derrotará a la tristeza.
La vida es un campo de batalla.
Siempre lo fue y siempre lo será,
y si no fuera así, la existencia llegaría a su fin.*

Carl Jung

A continuación serán estudiados tres *maseual sanilmej*, es decir, “cuentos *maseuales*”, sobre el Diablo. Primeramente presentaré el original en náhuat, tal como me fue narrado, y luego la traducción en español, seguida de la interpretación. El título de los *sanilmej* fue elegido de acuerdo al tema de la narración que me pareció más sobresaliente.

El trabajo que edificó el mundo

Este *sanil* (cuento) me fue relatado por Francisco Ortigoza Téllez, 78 años, originario de San Miguel Tzinacapan. Este señor es un consagrado contador de cuentos, incluso recibió el premio nacional de narrativa indígena “Rosario Castellanos”, en 1980, cuando expuso su larga versión de la popular historia de Juan Oso, en el Palacio de Bellas Artes de la Ciudad de México. Entre los jurados del concurso estuvo presente el escritor Juan Rulfo. La grabación del *sanil* que transcribo a continuación fue hecha en la casa del Sr. Francisco, en San Miguel, en abril del 2012.

*Kijtoua nen Amokuali axkan éste... nikchijchiuati nejin talmanik, uan kitoua Todios
nejua nikchijchiuati talmanik, nejua nikchijchiuati amo tejua. Kijtoua Amokuali pos:*

- Xikchijchiua uan in semana timatamis, in semana tikpeualtiti de lunes uan nochi semana titekítiti uan komo amo timatan... mopiluan nejua eski noaxka nejua nikinkuis.

Kijtoua todios:

- Amo uelis, nitekítiti fuerte uan nikchijchiuati talmanik, nochi mundo niktaliti mundo uan nimatamis kemej nipeuati de lunes, lunes nochi semana, uan martes nochi nitekítis uan sábado, sábado kemaj nimatamis nejon... mundo uan nochi niktalis mar, nochi niktalis kuoumej nochi tein onkas, tetsin, tet tein nopiluian kichijchiuskej nen inchan uan ompa nimatamiti uan kemaj uan komo nimatan nepantaj, nepantaj den sábado, entonces... nejua nopiluan para nejua amo para tejua.

Kiluia... kiluian Amokuali:

- Ah uenoj pos.

Kiluia uenoj, peuak tekiti Dios, tekiti, tekiti fuerte, tekiti uan tekiti, porke matamiti yon kichiuak yon compromiso, entos sábado matamik tajko tonal, uenoj matan, axkan kemaj, uan Amokuali ompa yetok iuan, ompa yetok, axkan kiluia:

- Kitasaj nimatamik – kiluia. Nimatan nen nikchijchiuak nen semanauak, in semanauak yejuaya mundo, ándale entos nimatan. Ekintsin, ekintsin kiluia nop... nopipiluan tein yetokej taltikpak, amo para tejua.

Entos Amokuali kualani, kualani Amokuali, entos este kijtoua todios:

- Xi... ximochia tepitsin uan niknotsati nen Arcángel uan yejua nen... mits, yej mitsatsakuilis yej mitskitskis.

Kijtoua nen Amokuali:

- Aaah... amo, amo uelis porke Arcángel okichpil.

Entos komoke... komoke amo kineltoka ke kikitskis, entos kinotsaya Arcángel kita Arcángel Miguel kiluia:

- Ne... nejon Amokuali tejuatsin xikitski uan xikilochti xikitski uan tikitaskkej keniuj, kan... kani tikauatiuej.

Kijtoua Arcángel:

- Kemaj... nietok nikan niktsitskis.

Uan nen Amokuali kemej nokipiya iajtapal cholouaya, amo kineki maj kikitskikanok, uan Arcángel pos ijkon patantinemi uejkapan kitokatinemij, kemej yon kuantó némijs tsojpilotsitsin, motokatinemij iuan Amokuali, motokatinemij, motokatinemij uan sepasáj kuantó kikuik, uan kitamoj, uan kemaj ipan taktsak, se patada uan sepa iespada ijkon kikechilitok kimagatiok uan ompa ibalantsa uan iespada kikechilijtok ijkon kichiuá amokuali, maj amo kimaakan porke kitankejya tatanika Arcángel kijtoua:

- ¡Quién como Dios!

Kijtoua:

- Nejúa níkmáti, amo tejúa, axkan nímitskauati ne... itech mo... kampa mochan uan tiouij.

Kikalakitoj kemej in tepamít, tsaktok ompa kikalakitojya, ompa yetok, ke... uan kikalakijej tit kampa yetok para maj kas... kastigadojya komoke xotatok después ne... iujki yetok uan amo pos iselti tasemati ne yetok amo akaj iuan monojnotsas amo akaj, pues ijkon yetok kijtoua:

- *Nikchijchiuati se notatsotson, notatsotson, nikchijchiuati.*

Peuak kitemo... kitemoj ne madera uan peuak kichijchiua ne tatsotson kichijchiuj uan kit kipepechoj kisajsaloj kualtsin uan kemaj uan kemaj tanauatij maj kikouilitij nen cuerda para kitaliliti, kikouilijej cuerda uan kemaj kinalmakakej ijón ventanaj uan entos peuak kitalilia nen guitarra ne itatsotson kikuaitilijya kemaj kiajfinaroua kuali kakisti ne kualtsin ne guitarra kitsotsonaya, kantaroua entos matan tatsotsonaya amo tayokoyaok yetok contentoj ne ika itatsotson entos kijtoua:

- *Pero nejin se poliuiok nechpolouaok se violinok noviolin nikchijchiuati.*

Kijtoua:

- *Para eso níktemos compañero uan iuan nitatsotsonas, kijtoua Amokuali.*

Entos peua kichijchiua iviolin noyepúa kichichua iviolin, kichijchiua entos después nokimatamik kitami chijchiuak nokitalilij noicuerda uan moue... mouelitstok ki... kitsotsonatia no, kitsotsonati kemej mokechtalilia ijkon uan kitalilia varilla mokepapak cruz ne kitamot violin kimouilij, kimouilij, amo, amo pos kijtoua in amo kualtiati, kijtoua:

- *Amo níktsotsonas nechmoujtijya.*

Entos éste kikauak violin amo kiajokuik, entos ne Dios padre kitstok entos kijtoua pos ne in tatsotson uan guitarra nejin kijtoua:

- *Para nopiluan ika modivertiroskej kichiuaskej baile mijtotiskej nejin para yepuan, para yepuan ika mopaktiskej.*

Tejúaya in ika timopaktiskej tatsotson, entos Dios yepúa kitiochiua, kitiochiuj violin, kitiochiuj guitarra yon para música para tejúan eski uan ika timoyolpaktiskejya, Amokuali kichijchiuj pero kemej yep amo kipiya bendición, kitalilij bendición Todios.

Yepúa kitalilijya uan ika timopaktiaj tikisaj neuin titatsotsonatij nochi tiouij baile, poco ratito ompa ne timijtotitijya uan ijkon kixtalij todios, uan ompa después pos axkan kijtoua ika timopaktitija nen tatsotson uan cuando mochiuas baile pues tiktaliskej, kemej in popochtsin peua bailej, ayamo peua tami, titakuaj tinochin uan kemaj tiktemouajya popochtsin kemej in uan titapopochuiaj nochin kalijtik parejo, poreso

para nejon... amo techkuejmos Amokuali, porke kampa mochiua se baile pues este youi iremplazo, yejua youi, yej amo ueli, okse youi tein mero, mero Satanás amo uel youi, pero yej youi irremplazo, icompañeros, yejuan youij bailej, ompa ne nomitotia, ompa ne yetinemij, mijtotiaj ompa tajmattok, uan ijkón kinintopeujtinemia tein mijtotiaj, kinintopeujtinemij maj kualanikan, uan entos ne nomijtotitok, pos tatsotsonaj uan mijtotiaj, pues ne tein mijtotiaj pos kemej tayij nen at pos por ejemplo majya kualanijya, nechtopeua pos kualanijya kiajuaya akin iuan mijtotijtok.

Entos yejua nojon nen... nen...kinemilij, todios maj onka popochsin, maj se kitali yeua uan tepitsin agua bendita, se kitalia ijkón kualtsin, para maj amo pasaro teyi, cuando onkak baile, uan ijkon kualtsin se panoua hasta tanesi se mijtotijtok, amo onkak tauel amo onkak teisa, kualtsin se panoua, uan iksa pos mal se panotok, porke keye yejua nen... okse... okse nen takat Amokuali, yejua nen... tauejueloua takualantiti maj se moteui, uan yeua yon nejon pos amo kualtia.

Entos nochi yon kichiuak tanemilij todios sin pos este de kitakej kuali mokauj todios ekintsin yetoka kitsakkejya.

- Nopiluan amo tej moluiaj, amo, amo kininkuas Amokuali.

Kemaj yejua yon. Uan ompa nimatan in sanil, kemaj.

Dice el Amokuali, ahora éste...voy hacer el mundo, y dice nuestro Dios: yo voy hacer el mundo, yo lo voy hacer, no tú. Dice el Amokuali:

- Pues hazlo y esta semana lo tienes que terminar, esta semana lo vas a empezar, de lunes y toda la semana vas a trabajar y si no terminas, tus hijos serán míos, yo los tomaré.

Dice nuestro Dios:

- No podrás, voy a trabajar fuerte y voy hacer el mundo, todo el mundo lo pondré yo y te ganaré, voy a empezar de lunes, lunes y toda la semana, y martes trabajaré, y el sábado, el sábado entonces terminaré este... mundo y le pondré todo el mar, y los árboles, y todo lo que habrá, piedrita, piedra de la cual mis hijos usarán para construir sus casas, y una vez terminado, y se termine a medio día del día sábado, entonces... serán mis hijos, para mí no para ti.

Le dice... le dice el Amokuali:

- Ah bueno pues.

Empezó a trabajar el Dios, trabaja, trabaja fuerte, trabaja fuerte, trabaja y trabaja, porque va terminar el compromiso que hizo, entonces terminó al medio día, bueno terminó, ahora sí, y el Amokuali ahí está con él, ahí está, ahora le dice:

- Ves, ya terminé – le dice. Yo hice el mundo, este mundo, entonces terminé. Ahora, ahora son mis... son mis hijos los que están sobre la tierra, no para ti.

Entonces el Amokuali se enoja, se enoja el Amokuali, entonces dice el Dios:

- Si te enojas a mí no me preocupa nada, si te enojas espérate tantito y voy a llamar el Ángel, y él es quien te... él te detendrá, él te agarrará.

Dice el Amokuali:

- Aaah... no, no podrás porque el Arcángel es un niño.

Entonces como que, como que no le cree que lo puede detener, entonces ya lo llaman al Arcángel Miguel y le dice:

- Aquél... ese Amokuali, tú deténlo, agarra y veremos cómo, dónde... dónde iremos a dejar.

Dice el Arcángel Miguel:

- Sí, estoy aquí, aquí lo detendré.

Y el Amokuali como también tiene alas ya se escapa, ya no quiere que lo detengan, y el Arcángel pues así anda volando y en lo alto lo anda persiguiendo, como cuando andan volando los zopilotos, se andan persiguiendo con el Amokuali, andan persiguiendo y de repente lo atrapa y lo tiró al suelo, y se paró sobre él, una patada y luego su espada así le tiene, así hace el Amokuali, que no le peguen, porque ya lo vencieron, ya venció el Arcángel y dice:

- ¡Quién como Dios!

Dice:

- Yo mando, no tú, ahora te voy a dejar en... en tu...en tu casa y vámonos.

Lo fueron a meter así en un cuarto cerrado con muros, encerrado allí lo fueron a meter, ahí está y le metieron fuego donde está para que esté castigado, como que está prendido, y ahí está solito, se desespera, ahí está, no platica con nadie, pues así está y dice:

- Voy hacer una, mi guitarra, mi guitarra voy hacer.

Empezó a... buscó, buscó una madera y empezó hacer un instrumento, lo hace y lo pegó, los unió bonito y después, y después mandó que le vayan a comprar las cuerdas para ponerle a su guitarra, le compraron las cuerdas y le dieron así por la ventana, y entonces le empezó a ponerle la guitarra, ya la arregló y empezó a afinar, suena bonito, bonita guitarra ya empieza a tocar y canta, entonces terminó y empezó a tocar, ya no está triste ya está contento con su guitarra, entonces dice:

- Pero de éste falta uno, me falta uno, un violín, mi violín lo voy hacer.

Dice:

- Para eso buscaré otro compañero para tocar, dice el Amokuali.

Entonces empezó hacer el violín, también lo hace él, el violín, lo hace y lo termina de hacer también, le puso sus cuerdas y se alegr... se alegra lo... ya lo va a tocar, y en el momento que se lo pone en el hombro así, y le pone la varilla se convierte en una cruz, ahí azota el violín le tuvo miedo, le tuvo miedo, no, dice no servirá, dice:

- No lo voy a tocar, ya me asustó.

Entonces dejó el violín, ya no lo levantó, entonces el Dios Padre lo está viendo entonces dice:

- Pues la guitarra y el violín - éste dice, para que mis hijos se diviertan, harán bailes, bailarán, esto es para ellos, para que se diviertan con esto.

Ya nosotros éste es para que nos alegremos, entonces Dios quien lo bendijo, bendijo la guitarra, bendijo el violín eso es para la música, ya para nosotros con eso nos alegremos, el Demonio lo hizo, pero como él no tiene bendición, puso la bendición el Dios.

Él lo puso y con eso nos alegramos, salimos por ahí a tocar, todos vamos al baile, poco rato que ya estamos bailando ahí y así eligió el Dios, y ahí que ahora con eso nos alegramos los instrumentos y cuando se realicen los bailes pondremos el incienso, empieza el baile, todavía no empieza, terminamos de comer todos y luego ya buscamos el incienso como éste, y sahumaríamos todo adentro de la casa, y para eso no nos molestará el Amokuali, porque donde se realiza un baile, pues va su reemplazo, va él, él no puede, va el otro, el mero, mero Satanás no puede ir, pero va su reemplazo, sus compañeros van al baile, ahí también bailan, ahí se andan parando, baila ahí está de inquieto y ahí los anda empujando a los que están bailando, los anda empujando para que se enojen, pues tocan y bailan y aquellos que bailan pues van tomando, pues ya empiezan a enojarse, se empujan ya se molestan lo regañan al otro que está bailando, después salen afuera, se sacan hacia fuera y ahí se van a pelear, se matan, se pegan con el machete o puñete en fin.

Entonces eso, es lo que pensó Dios, que haya incienso, que ponga uno eso y un poco de agua bendita, lo pone uno así, para que no suceda nada, cuando hay baile, pasa uno bonito, y a veces uno lo está pasando mal, porque, porque es éste... el otro hombre, el Amokuali es quien va a descomponer, que uno se pelee, y es eso que no es bueno.

Entonces todo eso lo que hizo y pensó Nuestro Dios, pues de que vieron que quedó bien, el Dios ya encerró.

- Mis hijos ya no les preocupa nada, ya no, ya no los comerá el Amokuali.

Sí, eso es. Y ahí terminó el cuento, sí.

Así como en el Génesis, este cuento empieza con el surgimiento del mundo en seis días. Sin embargo, el detonador del proceso de la Creación no es la voluntad exclusiva de un solo Dios celestial, como narra el mito judeocristiano, sino la contienda que se genera entre Dios y el Diablo. Esta diferencia fundamental con relación al texto bíblico, permite afirmar que prevalece en la versión maseual, como explicación para el origen de todas las cosas, la noción dualista propia de

los antiguos mitos cosmogónicos mesoamericanos, en que el enfrentamiento entre dos elementos opuestos –personificados por ambos protagonistas de la narración– es el motor de arranque para el comienzo del tiempo y la vida sobre la tierra.

Otra diferencia fundamental se relaciona con el hecho de que en la Biblia Dios ordena, a través del Verbo, y luego las cosas en el mundo empiezan a tomar forma, pues se separan y se distinguen del caos original indiferenciado. En el *sanil*, el demiurgo es forzado a “trabajar duro” (*tekiti fuerte*) para erigir todas las obras sobre la tierra, tarea que es encarada como un deber a ser cumplido. Esta acción remite a un tema central de la mitología mesoamericana: la introducción del trabajo en el mundo.

Las antiguas narrativas contaban que antes de la Creación los dioses vivían despreocupados, hasta que el más grande de ellos, el Sol, se impuso como el jefe, y probó su superioridad al inmolarse; luego, obligó a las demás divinidades a hacer lo mismo.¹ A causa de lo anterior, se instauró la ley del trabajo, ya que cada uno de los dioses renació sobre la superficie de la tierra y el inframundo, imbuidos de una función específica, y fueron titulados “patronos”. Por lo tanto, el compromiso –entendido como la obligación de que cada cual cumpla la tarea que le fue designada– ha sido implantado como forma de organización desde el principio de todo. Este antiguo nudo mítico quedó plasmado en la acción realizada por el Dios del *sanil*, el cual entrega su fuerza vital, a través del esfuerzo del trabajo, para edificar el mundo.

El Sol, aparte de haber sido el principio motriz para que todo empezara, conservó el ejemplo del trabajo permanente y diario en su repetida tarea de recoger el cielo desde el naciente hasta el poniente (y luego por el inframundo), permitiendo que el hombre pueda obtener, con su labor, el producto de su subsistencia. Los humanos, a su vez, dieron inicio a su existencia en la calidad de deudores, en función del sacrificio cometido por los dioses a su favor. En el *sanil*,

¹ El mito de Nanahuatzin y la incineración de los dioses en Teotihuacan, por ejemplo, refleja esta idea narrativa.

la deuda es recordada por el Dios cuando dice: “Yo hice el mundo [...], ahora son mis hijos los que están sobre la tierra, no para ti”, es decir, “los hombres tendrán la obligación de culto para conmigo”. Consecuentemente, poseen el deber de recompensar el desgaste divino reponiendo sus fuerzas con el trabajo humano, el cual es expresado en forma de ofrendas, fiestas, cultos, alabanzas, actividades que generan fatiga y consumen la energía vital.

La disputa entre Dios y el *Amokuali* para determinar quién será el Padre de las criaturas del mundo recién erigido, deja entrever una preocupación en el cuento: ¿por qué algunos individuos (sus almas) pertenecen a Dios y otros al Diablo? Este tipo de indagación fue probablemente integrado a las inquietudes indígenas a partir de la colonización, ya que éste no era propiamente un dilema mesoamericano. La narración no aporta una respuesta totalmente definitiva, aunque deja entrever cuáles son los que corresponderían al Demonio. Antes de elucidar este punto, me gustaría seguir el orden narrativo de los acontecimientos y retomar este tema en el final.

Ahora bien, al mediodía se terminó de erigir el mundo, el horario en que el astro luminoso está en su apogeo. Ésta es una imagen que simbólicamente remite a la identidad del Dios vencedor: el Sol.² Si la victoria fuera de su oponente, el mundo bien que podría haber sido terminado a la media noche (*tajkoyouak*), período de dominio del *Amokuali*. Por lo tanto, el Principio Oscuro coexistió desde un primer momento con el Luminoso y se equiparó en fuerzas con éste, por lo que fue necesario un esfuerzo extra del Sol para vencer a su rival.

El término en náhuatl para designar al “mediodía” es *nepantaj*, que literalmente significa “entre los dos”. Es, por así decir, el momento liminal que señala el fin de un período e inicio de otro. En la antigüedad el horario estipulado para el cambio a una nueva fecha calendárica era justamente marcado por las doce horas del día. En el *sanil*, la hora marca el comienzo del mundo de las criaturas (humanos, animales, vegetales, etc.), cuando se terminan de erigir las

² El Sol, como se ha podido constatar a partir del trabajo etnográfico, es para muchos pueblos de la tradición religiosa mesoamericana –entre ellos los maseuales–, asociado con Jesucristo, el oponente del Diablo.

cosas sobre la tierra. Además, *nepantaj* es el punto que marca el cenit del sol, y al ligarlo al punto ubicado en el extremo opuesto –el nadir del astro que corresponde a la media noche– visualizamos una primera recta. Ésta es cortada en el medio por una segunda línea, cuyos límites están determinados por otros dos puntos que señalan la salida y la puesta del sol. Por lo tanto, desembocamos en la figura de una cruz, cuyos cuadrantes, al ser ligados, revelan una circunferencia que representa el camino recorrido por el Sol en el cielo y también en el inframundo, de acuerdo a la representación temporal mesoamericana. Esta imagen encuentra su correspondiente espacial en el cruce de caminos,³ citado en los relatos como el sitio propicio para contactar al *Amokuali*. En la antigüedad las encrucijadas representaban el lugar de ascenso y descenso de los dioses, por lo que era común encontrar a *Tezcatlipoca*, por ejemplo, en estos sitios. En el *sanil*, ambas coordenadas (tanto temporales como espaciales) están señaladas, evidenciando la importancia simbólica que conserva el tradicional ordenamiento cósmico mesoamericano en la actualidad.

Retomando la trama del *sanil*, luego de vencida la apuesta, esto es, después de concluir la Creación en el tiempo estipulado, Dios decide detener a su antagonista (es interesante resaltar que no se trata de exterminar al Diablo, tal como pregonaba la doctrina católica); y para ello, designó la tarea al Arcángel Miguel. Este personaje, de acuerdo a la tradición judeocristiana, es el soldado de Dios por excelencia, pues cuando Lucifer armó un complot en el cielo, el otro ángel –tan bello y radiante como el llamado “Lucero de la mañana”– surgió en forma de “rayo de la guerra”, y con la frase “Quién como Dios”, convocó a los demás ángeles para combatir al séquito de Satanás, quien fue arrojado a las profundidades del infierno. Así, el Arcángel vencedor quedó conocido por la frase que pronunció, y de ahí su nombre, “Michael”, literalmente, en hebreo: “Quien es como Dios”. A diferencia de la versión cristiana, la frase pronunciada por San Miguel en nuestra historia no

³ Esta imagen de cuatro cuadrantes encontró un reflejo en el crucifijo cristiano, motivo por el cual no hubo gran resistencia a la integración de este símbolo en los ritos indígenas, aunque el sentido haya sido adaptado, y no remite solamente a la idea de redención, tal como en la doctrina católica.

tuvo el propósito de convocar a los demás ángeles para el combate, sino que fue emitida como grito de triunfo, indicando que el Demonio había sido dominado.

San Miguel, por su carácter de defensor de Dios y consecuentemente de la Iglesia, asumió la función de combatir la herejía, por lo que se volvió uno de los principales símbolos de la Conquista. Así, muchos son los pueblos y localidades, a lo largo de la América colonizada por los españoles, que recibieron el nombre del Arcángel, el cual luego de tantos logros en tierras extranjeras, mereció el título de santo. A propósito de su relevancia y fuerte influencia, de los tres *sanilmej* incluidos en este trabajo, relatados por sanmigueleños, dos incluyen la figura del patrono de Tzinacapan. Éste es iconográficamente representado como un “hermoso joven”, imagen que provoca la descreencia del *Amokuali* de que este arcángel “niño” lo podría vencer. Asimismo, después de intentar huir volando, ya que al parecer conserva sus alas de ángel caído, el Diablo es finalmente sometido.

Encerrado en un cuarto, se echa fuego al *Amokuali* para castigarlo. El Demonio tradicionalmente es de naturaleza ígnea, por lo que este tipo de acción no parece poder combatirlo; al final, ¿con qué propósito prenderíamos fuego al infierno si arder en llamas es su condición ontológica? Una de las dificultades para los pueblos mesoamericanos fue integrar la idea de que el infierno, y por analogía el Diablo, eran calientes, ya que de acuerdo a la enseñanza de la Iglesia, este personaje vivía debajo de la tierra, lugar consagrado a las potencias frías de la existencia según la concepción autóctona. De acuerdo a la regla de oposición complementaria mesoamericana, es necesario utilizar el principio contrario para neutralizar las fuerzas predominantemente frías. A partir de lo sucedido en el *sanil*, pensamos que el *Amokuali* es “frío”, ya que las tácticas para combatirlo son de naturaleza opuesta, esto es, caliente. Así, primeramente le venció el Arcángel Miguel, el símbolo del rayo, fenómeno meteorológico considerado caliente, pues detiene la lluvia y tiene el poder de secar las lagunas. En segundo lugar, el hecho de prenderle fuego para castigarlo alude a la cualidad de las herramientas calientes que lo detienen.

Ahora bien, mismo encerrado y solo, el Diablo fabrica dos instrumentos que forman un par de opuestos, ya que el violín (que se transforma en cruz) representa a Dios, mientras la guitarra al Diablo. Esta oposición también fue mencionada por Lumholtz (1986), en su registro sobre los huicholes, donde además de plasmar cómo imaginan al Diablo, nos deja entrever que el tema referente a esos dos instrumentos debía formar parte de algún cuento popular europeo, absorbido por los pueblos indígenas, al menos en sus símbolos:

El ser que sigue en importancia á los anteriores [padre sol y madre luna], es el Diablo, á quien temen más que á sus propios hechiceros, y siempre representan con larga barba semejante á la que usan los mexicanos. Es viejo y sólo tiene un ojo; los sacerdotes lo han visto con frecuencia; toca la guitarra, pero nunca el violín debido á que el arco forma cruz con las cuerdas; le gustaría mucho ir al cielo, y mucho tienen que trabajar los sacerdotes para impedirle que lo haga. Hay también una diabla, mujer del anterior, que ha tenido muchos hijos, todos gemelos, los cuales son los mexicanos primitivos (Lumholtz, 1986: 291).

El mito de los músicos celestes (López Austin, 2012: 169-171), cuenta que *Ehecatl*, el cantor, es enviado por *Tezcatlipoca* a la casa del Sol, para traer a los músicos que allá residían. Al llegar, entonó una melodía encantadora, y en contra de la voluntad del dios luminoso, pudo cooptar a uno de sus músicos, quien se fue con el Viento a hacer fiestas y bailes para alabar a los dioses. De acuerdo con el citado autor (2012: 172), se destaca de esta narrativa la combinación de elementos opuestos: el dios de la noche y el dios del día; la frialdad del viento (que representa la voz) y el calor del músico, hijo del Sol (la melodía). La conjunción de los contrarios –hasta entonces separados–, a partir de la acción emprendida por *Tezcatlipoca*, permite instaurar algo nuevo en el mundo: el canto y la música, los cuales son los marcadores de los períodos anuales, puesto que en cada estación se entona un tipo específico de son (ritmo). Por lo tanto, la combinación de los contrarios puso en marcha el tiempo y el proceso histórico.

El *sanil* nos cuenta que existió un estado anterior en el que los dos instrumentos musicales todavía no conformaban un par que marchasen juntos en oposición, así como el canto y la música no estaban vinculados en interacción contraria y complementaria antes de la seducción incitada por el Viento al músico celeste. Así, la guitarra y el violín, ambos fabricados por el Diablo, eran por ende de naturaleza fría. Por ello, fue necesario, para generar conjunción de contrarios y así verter dinamismo sobre la situación (carácter indispensable en la cosmovisión mesoamericana), que el violín se transformara en cruz (símbolo celeste), y de esta manera adquiriera un carácter opuesto a la guitarra. Pese a que tal vez ya estuviera resaltada en la versión europea del cuento la oposición contradictoria de los instrumentos, la versión maseual la reafirma y además la decreta como norma. El hecho de que Dios (el poder estabilizador, inverso al poder perturbador del Diablo) ponga la bendición en la guitarra y el violín, simboliza que la nueva normatividad, la que conjuga la unión de los contrarios, ha sido decretada como la regla. Así, similar al antiguo mito mesoamericano, se instaura la música y el baile en el mundo, los cuales indican los compases de las fiestas calendáricas. Por lo tanto, se da el arranque del tiempo histórico solamente a partir de la integración de la oposición binaria complementaria.

Finalmente nos enteramos de que el *Amokuali*, es decir, la influencia desestabilizadora, está presente en las fiestas del pueblo. Para tratar de alejarlo, de acuerdo con el relato, es necesario prender incienso, lo que nos indica que el personaje del piso cósmico de abajo huye del humo caliente y oloroso. Asimismo, “donde se realiza un baile [...] el mero Satanás no puede ir, pero va su remplazo, sus compañeros van al baile”. Esta afirmación provoca retomar el tema, mencionado en párrafos anteriores, sobre la indagación de cuáles son los individuos que tendrán sus almas apropiadas por el Diablo y no se irán al cielo con Dios después de la muerte. Este cuestionamiento también fue planteado por los tarascos en un mito:

Allí [abajo] el Diablo dijo que necesitaba alguien y Dios le dijo que sí, que le daba. ¿Qué quieres? Y el Diablo dijo que los que se ahogan en aguardiente, los que mueren en pecado, los que matan a la gente y los que mueren en la laguna. Dios le dijo que no todos, que tantos morían así que no le iba a quedar nadie, que le daría sólo los que tuvieran pecado grande... (Carrasco, 1976: 108-109).

En el comienzo del *sanil* Dios afirmó, luego de vencer la disputa con el Diablo, que los hijos serían suyos, esto es, que los humanos le pertenecerían. Al *Amokuali* no le gustó la decisión, por lo que se enojó y tuvo que ser contenido por el Arcángel Miguel. Asimismo, el final de la historia nos deja entrever que ese personaje huye del control celeste y se infiltra en las fiestas, donde el poder embriagante del alcohol está presente, y la gente se enoja, empuja, se molesta y se regaña; luego “las personas sacan el machete e incluso llegan a matarse”. Al decir esto, la historia insinúa que los “representantes de Satanás”, aquellos cuyas almas pertenecerán al Demonio, son los borrachos, los violentos y los asesinos. Por último, la narrativa enseña una fórmula para no ser víctima del Diablo: poner un poco de agua bendita detrás de las orejas (como señaló don Francisco con un gesto), más una cierta dosis de calma para no pelear, evitará que el *Amokuali* “coma” a los hijos de Dios.

La cocción que recicla la vida

El segundo *sanil* fue narrado por Juan Martín Jiménez Petra, 72 años, campesino, que actualmente trabaja como carpintero. La grabación fue hecha en su taller, en San Andrés Tzicuilan, en abril del 2012. Don Martín acostumbraba escuchar esta y otras historias de su mamá y a veces las cuenta a sus nietos, aunque no muy frecuentemente tiene la oportunidad de hacerlo.

Ne keman uejkauj ya, cuando... keman nemiaok taltikpak in Totiotsin, uan nemia no taltikpa nen Amokuali, kit monotsa Diablo ne... se namikouanij kipiakej se pili uan éste... amo uel, amo kinekia ki... amo kinekia kitemos itokay pili ne tetat, uan nen siuat kiluiaya, cada... ajachika kiluiaya maj kitemoya, maj kitemoya itokay ipili, para

maj kiauikaya, pero takat amo kinekia, sepasáj monemilij maj kitemolia itokay nen pili entos kuantu kisteuj ne... kiluia isiuauj, kiluia:

- Pos niouj niktemoti nen itokay pili, komojkón nikajsi niknamiki nepakauín Totiotsin yejua nikiluis maj, maj kimajkuiti, uan komojkón niknamiki Amokuali yej nikiluis maj kimajkuiti.

Entonces yajki uejka, nejnemik uejka amo nakin kinamikia hasta ajsik seko kampa mo... monamikij nawi ojti moxeloua, ompa kit... ompa yaya nen takat uan kiitak nepaka uitsa se... se takat kualtsin takentok ika kuali itilmaj, uan kuali ikuayekauil, uan peua kiluia, kinamiki uan peua kiluia:

- Tej... kualtakat. ¿Kanin tiouj?

- Aaah... – kiluia. Nej niouj niktemoti se tein nokompalej eski, nikneki maj kiauiti nopili porke nosiuauj uejkaujya nechiluijtok maj niktemolia itokay, uan amo niknekia, pero para amo mas nechkuejmolojtos, yej ika ekintsin nimo... nimotonal kauak para niktemoti itokay nopili, nikiluij nosiuj... notiskauj, nosiuauj komojkón niknamiki Totiotsin yejua nikiluis, maj ki... maj kimajkuiti nen pili, uan komojkon niknamiki Amokuali yej nikiluis, akin achto niknamikis yejua nikiluis.

Entos, yej nechnankilij, yon takat tein niknamik. Kijtoua:

- Ta nejua mero niamokuali, nej nimonotsa nidiablo.

- Aaah... – kiluia. Entos teuja.

- Kema. Entos kiluia.

- Pos tejua xinechauliti nopili.

Kijtoua nen Amokuali:

- Pos amo uel nikalaki tiopan, porke tiopan tapopochuia ika nen kopaltsin, uan nej amo uel nikijnekui pokti uan ne tiopixkat cuando taauia kitamota nen... tatiochualat uan nej komo notech uetsik nechichinoua, ika nojon amo uel nikalaki itech tiopan.

Kinankilij ne takat, kiluia:

- Pos kuali yetok komojkon, nej nimitspa... nej nimitsiluiti keniuj tikchuias uan xinechauliti nen... xinechmajkuiliti nen nopili.

- ¿Uan keniuj nen... tiknemilia nen tikchuias? – kiluia.

- Para amo tikijnekuis nen kopaltsin nen pokti den kopaltsin nimitsmakati seki ichkat, uan ximoyekatsol kajkalakili. Uan para amo tikakis ne resaroua nen tiopixkat nimitsmakati ichkat para ximonakas kajkalakili, uan ijkón amo tikakis ok nen... in tein kijtoua tiotajtol. – kiluia.

- Uenoj, komojkon iujki pos tiaskej nikauitiuj nen pili. – kiluia.

Ajsik tonal kixtalijkej tonal, uan yajkej kiauitoj pili. Yajki nen padrino, yajki tetokay. Ueno yajki ichan uan amo keman kinamik ok ne icompadre.

Impili peuak moskaltia, kipi yak kemej chikueyi xiuit, o chiknau xiuitya, tajtani:

- ¿Pos akoni, os notokay?

Ipopan amo keman kiluiaya, kiluia:

- Pos amo keman nikita. Porke... niknamik se tonal uan nik, nik nikioleuj, nikioleuj maj youi mitsmajkuiti. Pero hasta ekintsin amo keman nikitstok ok. Kimattos kiluia tiopixkat, xiouj xiktajtaniti.

Yajki okichpil kitajtanito tiopixkat, kiluia:

- ¿Akoni kiluia nej nopadrino?

- Nikneki nikixmatis porke niueya uan amo nikixmati.

- Ay nopili – kiluia. Pero... uejka nemi kiluia uan mitskuas. Porke monotsa Diablo.

Kijtoua okichpil:

- Pero nikneki nikixmatis. Niktelixmatisneki porke uejkaua amo nikitstok, amo nikixmati sikiera.

Kiluia tiopixkat:

- Uenoj pos komojkon tias. Tikitatiuj ichan. Nimitsmakati moauj, pero amo xitayi at tein ompa kayot. Xitayi tein tikuikas. Uan éste xiuj hasta ne... hasta ne... hasta ne...taltikpak ne lomaj ompa xiouj, tikajsitiuj se sakat, se taktson sakat. Uan xikteki se ramitaj, kiluia, xikteki ikechyo. Uan komo tiktek ikechyo, ljuak motatapos ne kanika nemi mopadrinoj.

Pos neli ikon kichiuak okichpil, uan motatapoj, motatapoj talmaniktsin, motapoj uan kalakitoya ne okichpil. Kualtsin se ueyi xolal yetok, miak kalmej yetokej, entos ajsik ne tajtantiuj ika, kani yetok ipadrino nen Diablo, kani nemi. Kiluijkejya kanika nemi, kiluia:

- Hasta kampa ne... kampa ne ueyi kali. Hasta ompa xiuj.

Yajki okichpil, entos kiajsitoya, kiluia:

- ¡Padrino! – kiluia.

- ¡Ahijado! – kiluia. ¡Tiualaj! – kiluia.

- ¡Kemaj!

- Híjole – kiluia. Amo uel timonojnotsatij ekintsin, porke niouj. Ajsik hora de nias Ne nikinitatiuj ne taltikpak pollomej. Entos ne... xinechchia, uan para amo titasematis kiluia xikita notapalol in yetok xikmanelo maj amo mimiloui, komo tikita mimiloui xiouj kuiti ne... at uan xikpantekili.

- Uenoj, kualtias.

Mokauj okichpil peuak kimaneloua nen tapalol, pero ta nochi uan katka tein taltikpak mikiaj, ompa ne yej kimantoyaya nen Diablo. Entos kita nen okichpil peua mimilouia nen... ne kaldo, kikuik iauj uan peuak ne... kipantekili. Entos ne kita peua pankisa

nen animajtsitsin tokniuak katka mokepkej santitos, yakej parajko. ¡Hijole! Mokuak amo miakok. Ejkoka ne Diablo kiluia:

- Ahijado, niejkoka.

- Uenoj – kiluia.

- ¿Uan toni tikchiuak ika notapalol? – kiluia.

- Pos ta yaya mimilauiti uan niktekilij at, uan peuak pankisak yajkej yajkej parajko patankej.

- Pos xioua, antes ke nimitskua porke pos tinechauilouilij notapalol.

Ualkisteuj okichpil ualaj kinajsiko itattuan, kilua:

- ¿Tikixmatika mopadrino?

- Kemaj, pero nikuejuelouilij itapalol niktekilij at uan yajkej parajko nakamej,

- Pos amo sepa xikitati – kiluia. Porke mitskuas.

Uan ompa tamik.

Hace tiempo cuando... cuando todavía vivía sobre la tierra nuestro Dios, y también vivía sobre la tierra el Demonio, dizque se llama Diablo éste... un matrimonio tuvo un hijo y éste... y no podían, no querían bus... el hombre no quería buscarle padrino a su hijo, y la mujer le decía, cada... le decía a cada rato que ya lo busque, que ya busque el padrino de su hijo, para que lo lleve, pero el hombre no quería, de repente reaccionó que le iba a buscar el padrino a su hijo, entonces cuando salió le dijo a su esposa:

- Pues voy a buscar el padrino al hijo, si encuentro, si me encuentro con nuestro Diosito a él le diré que...que lo lleve a bautizar, y si me encuentro con el Diablo a él le diré que lo lleve a bautizar.

Entonces se fue lejos, caminó lejos y no encontraba a nadie, hasta que llegó en un lugar en donde se encuen... se encuentran los cuatro caminos, allí dizque iba ese hombre y vio por allí que venía un... un hombre bien vestido con su buena ropa y su buen sombrero, y le empieza a decir, lo encuentra y le empieza a decir:

- Tú, buena gente. ¿Dónde vas?

- Aaah... – le dice. Yo voy a buscar alguien que será mi compadre, quiero que vaya a bautizar mi hijo porque mi esposa ya tiene tiempo que me está insistiendo, que ya le busque el padrino, y yo no quería, pero para que ya no me siga molestando, es por eso que ahorita me... me tomé el día para buscar el padrino de mi hijo, le dije a mi muj... mi mujer, mujer, que si me encuentro con nuestro Dios a él le diré, que él llev... que él lleve a bautizar al niño, y si me encuentro con el Diablo a él le diré, al primero que me encuentre a él le diré.

Entonces, él me contestó, a ese hombre que me encontré. Dice:

- Si yo soy el mero Amokuali, yo me llamo Diablo.

- Aaah... – le dice. Entonces usted es.

- Sí. Entonces dice.

- Pues que vayas a bautizar a mi hijo.

Dice el Amokuali:

- Pero yo no puedo entrar a la iglesia, porque en la iglesia echan incienso con el copal, y yo no puedo oler el humo, y el sacerdote cuando bautiza echa agua bendita, y si me toca a mí me quemara, y es por eso no puedo entrar a la iglesia.

Le responde aquel hombre, le dice:

- Pues está bien yo te... yo te voy a decir cómo lo harás y bautízamelo mi... bautízamelo a mi hijo.

- ¿Y cómo piensas... piensas hacer? – le dice.

- Para que no huelas el copal, el humo del copal, te voy a dar un poco de algodón, y mézetelo en tu nariz. Y para que no oigas el rezo del sacerdote, te daré algodón para que te lo metas en tus oídos, y así ya no escucharás lo que... lo que dice el rezo del sacerdote. – le dice.

- Bueno, si así es pues iremos a bautizar el niño. – le dice.

Llegó el día que propusieron, y fueron a bautizar el niño. Fue el padrino, fue el ahijado. Bueno se fue a su casa y ya nunca se encontró con su compadre.

El hijo empezó a crecer, tenía como ocho años o nueve años, y pregunta:

- ¿Y, pues quién es mi padrino?

Su papá nunca le decía, le dice:

- Pues nunca lo he visto. Porque me encontré un día, y lo invité, lo invité que te fuera a bautizar. Pero hasta ahora ya nunca lo he visto. El que sí lo sabrá es el sacerdote, ve a preguntarle.

Se fue el muchacho a preguntarle al sacerdote, le dice:

- ¿Quién es mi padrino? Quiero conocer porque ya soy grande y no lo conozco.

- Ay hijo – le dice. Pero...vive lejos y te puede comer. Porque se llama Diablo.

Dice el muchacho:

- Pero quiero conocerlo. Quiero conocer porque ya tiene tiempo que no lo he visto, no lo conozco siquiera.

Le dice el sacerdote:

- Bueno pues si quieres ir. Irás a verlo a su casa. Te voy a dar tu agua, pero no tomes agua de ahí. Tomas agua de lo que llevas. Y vete hasta en... hasta en... hasta aquella tierra, en aquella loma, vete ahí, ahí encontrarás un zacate, una mata de zacate. Y lo cortas una ramita, le dice, corta la corona. Y si cortas la corona, entonces en ese momento se abrirá la tierra donde vive tu padrino.

Pues de veras así lo hizo el muchacho, y se abrió, se abrió la tierra, se abrió y ahí entró el muchacho. Era un hermoso pueblo, con muchas casas, entonces llegó ahí preguntando dónde está la casa de su padrino el Diablo, dónde vive. Ya le dijeron por dónde vive, le dicen:

- Hasta en aquel... en aquella casa grande. Hasta ahí vete.

Se fue el muchacho, entonces ya lo fue a encontrar y le dice:

- ¡Padrino! – le dice:

- ¡Ahijado! – le dice. ¡Viniste! – le dice

- ¡Sí!

- Híjole, le dice. No vamos a poder a platicar ahorita, porque me voy. Llegó la hora de ir a ver sobre la tierra unos pollos. Entonces éste... espérame, y para que no te desesperes cuida mi comida que aquí está, menéalo que no se tire, si ves que se tira ve a traer esa agua y échale.

- Bueno, está bien.

Se quedó el muchacho empezó a mover la comida, pero eran todos los que sobre la tierra morían, ahí les estaba hirviendo el Diablo. Entonces de repente ve el muchacho que ya se tira aquel... el caldo y agarra su agua y empieza a... les echó. Entonces ve que empiezan a subir, son difuntitos, eran humanos que se volvieron santitos, se fueron hacia arriba. ¡Híjole! quedó ya muy poquito. Ya llegó el Diablo y le dice:

- Ahijado, ya llegué.

Le responde:

- Bueno.

- ¿Y qué hiciste con mi comida? – le dice.

- Pues se iba a regar, y le eché agua, y empezaron a subir, se fueron, se fueron hacia arriba, volaron.

- Pues ya vete, antes que te coma, porque me lo desperdiciaste mi comida.

Salió de ahí el muchacho y se vino, vino a alcanzar a sus padres, le dicen:

- ¿Conociste a tu padrino?

- Sí, pero le descompuse su comida, le eché agua y se fueron hacia arriba las carnes.

- Pues ya no vuelvas a ir – le dicen. Porque te comerá.

Y ahí terminó.

La significativa introducción del *sanil* nos informa que la historia tiene lugar en otro tiempo-espacio, el tiempo mítico del anécumeno: “cuando todavía vivía sobre la tierra nuestro Dios, y también vivía sobre la tierra el Demonio, dizque se llama Diablo”. De acuerdo a los mitos mesoamericanos, los dioses vivían sobre la tierra en el periodo anterior a la Creación, durante el llamado “tiempo blando”, cuando

las divinidades todavía no adquirirían la sustancia pesada corporal que les dio su forma definitiva y cerró el proceso de transformación constante por la cual pasaron antes de la salida de los primeros rayos solares (López Austin, 2008). En el caso del *sanil*, los que vivían sobre la tierra, en aquellos tiempos primigenios, eran Dios y el Diablo, representantes del principal par dual del cristianismo, fuertemente inculcado en el imaginario indígena. Así, los opuestos cósmicos mesoamericanos están actualmente personificados en las figuras cristianas, aunque hayan asumido una relación de complementariedad no existente en los relatos bíblicos.

En la apertura de la trama el hombre busca un padrino a su hijo, y promete darlo a bautizar al primero que encuentre: Dios o el Diablo. Este inicio de la narrativa probablemente estuvo inspirada en el tema del cuento “La muerte madrina”, de los hermanos Grimm –escritores alemanes del siglo XVII que se dedicaron a recopilar historias populares diseminadas por Europa, por lo que los elementos temáticos de sus cuentos proceden de un sustrato cultural muy anterior a su registro. Así, el fondo narrativo del *sanil* es un ejemplo de la herencia de la mentalidad de la cultura popular europea introducida en Mesoamérica.

Un hombre muy pobre tenía doce hijos; y aunque trabajaba día y noche, no alcanzaba a darles más que pan. Cuando nació su hijo número trece, no sabía qué hacer; salió a la carretera y decidió que al primero que pasara le haría padrino de su hijito. Y el primero que pasó fue Dios Nuestro Señor; él ya conocía los apuros del pobre y le dijo: “Hijo mío, me das mucha pena. Quiero ser el padrino de tu último hijito y cuidaré de él para que sea feliz.” El hombre le preguntó: “¿Quién eres?” “Soy tu Dios.” “Pues no quiero que seas padrino de mi hijo; no, no quiero que seas el padrino, porque tú das mucho a los ricos y dejas que los pobres pasemos hambre.” El hombre contestó así al Señor, porque no comprendía con qué sabiduría reparte Dios la riqueza y la pobreza; y el desgraciado se apartó de Dios y siguió su camino. Se encontró luego con el diablo, que le preguntó: “¿Qué buscas? Si me escoges para padrino de tu hijo, le daré muchísimo dinero y tendrá todo lo que quiera en este mundo.” El hombre preguntó: “¿Quién eres tú?” “Soy el demonio.” “No, no quiero que seas el padrino de mi niño; eres malo y engañas siempre a los hombres.” Siguió andando, y se encontró con la muerte, que estaba flaca y en los huesos; y la muerte

le dijo: “Quiero ser madrina de tu hijo.” “¿Quién eres?” “Soy la muerte, que hace iguales a todos los hombres.” Y el hombre dijo: “Me convienes; tú te llevas a los ricos igual que a los pobres, sin hacer diferencias. Serás la madrina.” La muerte dijo entonces: “Yo haré rico y famoso a tu hijo; a mis amigos no les falta nunca nada.” Y el hombre dijo: “El próximo domingo será el bautizo; no dejes de ir a tiempo.” La muerte vino como había prometido y se hizo madrina.

El *sanil* se inspira en el enredo de esta historia, aunque genera su propia versión del desarrollo y desenlace de la narrativa. Así, el que aparece primero al padre, frente a su situación de necesidad, es el Diablo, bajo la apariencia de un hombre bien vestido. Esta imagen alude a la idea de riqueza asociada con el Demonio.

Por un lado, en el cuento europeo el tema de la carencia o exceso de posesión es central, y se relaciona a la injusta repartición de los bienes hecha por Dios, además de la ignorancia del hombre para entender los verdaderos motivos divinos. El Diablo es retratado como moralmente malo y traicionero, y sólo la Muerte es democrática porque afecta a todos. Por otro lado, la riqueza del *Amokuali* en el *sanil* no es entendida como símbolo de maldad, sino de peligro, pues al aceptarla se genera una deuda con este personaje que pone en riesgo la vida del individuo.

Ahora bien, el muchacho crece y va a buscar su padrino, a pesar de la advertencia del sacerdote para el peligro de este tipo de acción. Para llegar donde vive el Diablo –debajo de la tierra– debe encontrar una ramita de una mata de zacate ubicada en una loma, elevación natural que remite a la idea mesoamericana de que esos sitios guardan secretos.⁴ Este momento liminal de la narración marca la segunda vez que ocurrió un cruce del tiempo-espacio del ecúmeno con el tiempo-espacio del anecúmeno, siendo la primera vez cuando el papá se encontró con el Diablo en la encrucijada. Así, los dos indicadores del umbral entre los mundos –la tierra y el inframundo–, están señalados en el cuento por signos específicos: el cruce de los cuatro caminos y la mata de zacate. La cruz indicaba el Lugar de la Muerte en los textos y en la iconografía de los

⁴ Para un estudio sobre la importancia de los cerros en la cosmovisión mesoamericana, véase A. López Austin y L. López Lujan (2009) y Johanna Broda (1991).

mesoamericanos, además de que representaba el enlace entre los tres niveles cósmicos (López A. y López L., 2009: 133-134). Con relación al zacate, pensamos que tiene que ver con una actualizada referencia al antiguo *Malinalli*, representado por un haz de zacate en los glifos, remitiendo a la idea de flujo entre los mundos. Así, la imagen del eje cósmico mesoamericano se hace presente en el *sanil*.

Al adentrar en la tierra, el muchacho no se encuentra con el infierno en llamas, como se espera que sea la “morada del Diablo” desde el punto de vista del cristianismo. Más bien encuentra a un pueblo hermoso, con muchas casas. Esta imagen remite a la creencia mesoamericana (muy presente en la concepción maseual del *Talokan*) de que en el interior de la tierra (en los cerros) otro mundo es revelado, muy semejante a éste. La casa grande donde vive el Diablo remite una vez más a la riqueza del inframundo y de su morador más popular.

Finalmente el ahijado encuentra a su padrino el Diablo, quien se tiene que ausentar a causa de un compromiso en la superficie de la tierra: atrapar pollos. En vez de preocuparse por conseguir almas, o provocar la tentación en la gente, Satanás está más interesado en las aves domésticas, probablemente las ofrendas de los nauales-brujos entregadas como el anticipo por la deuda contraída. Así, el ahijado se queda cuidando la “comida” de su padrino, esto es, el caldo hecho de la carne humana, posiblemente el producto final del pago de quienes les expiró el tiempo del acuerdo y también de los humanos que fueron víctimas del *Amokuali*. Esta imagen de la cocción puede aludir al trabajo que realiza el Diablo para forzar a los difuntos a desprender todos los elementos de la tierra que adquirieron a lo largo de la vida y que, por lo tanto, deben ser devueltos. Este proceso de lustración, el cual exige un “trato duro” para convertir los difuntos en ánimas (*animatzitzin*), “santitos” o “semillas”, es realizado, según el *sanil*, por el *Amokuali*, quien se revela en el papel del gran reciclador de los cuerpos humanos.

El muchacho, alertado por el sacerdote de no tomar el agua de aquel lugar (probablemente porque se endeudaría con el mundo subterráneo y tendría que pagarlo con la vida), agarra su botellita de agua bendita y la vierte sobre la masa acumulada de gente. Así, los humanos capturados que estuvieron a punto de

tener sus almas esclavizadas se liberaron. Este desenlace del *sanil* advierte que el peligro demoníaco constituye una amenaza para todos, y no sólo para los pecadores. Por lo tanto, no se trata de una cuestión de moral, sino del riesgo propio a la existencia al que todos estamos expuestos. En confirmación a lo anterior, los papás advierten al hijo que se aleje del Diablo, no por los motivos cristianos convencionales (evitar pecar o ir al infierno), sino porque “te puede comer”, es decir, matar.

El combate que instauró las reglas

El tercer *sanil* fue relatado por Juan de los Santos Dionisio, 74 años, campesino y artesano. La grabación fue hecha en su casa, en San Miguel Tzinacapan, en abril del 2012.

Uenoj, nej nimonotsa Juan de los santos, nikpiya 74 años, clase 38. Itech 1938, nej ninemik uan nech... uan nechiluiayaj tatajmej tein nemikoj, ke, keniuj mouikak keniuj moijtouaya sobre de ne, to... totajtsin Dios kipiya.

Nen... Demonio, ne teyaoni, nemia libre ijón kemej gente nemi, iniuan nemia, pero ne keman amo nemiaj cristianos taltikpak, ke nemiaj nochi teyi yetok iluikaka.

Nochi cada, cada...cada... cada tonal iluiti se... cada tonal iluiti se Todios, se Dios iluiti cada tonal, ijón kemej yetok calendario kipiya 365 días se xiujtika, entonces yon 365 días iluiti se aman, mosta, se mosta ijkon tonal uan tonal uan iluiti se, se santo en cada tonal. Entonces yejua yoni nemikoj in taltikpak ne uejkauj,

pero Totajtsin Dios kitemakaya se amat monotsa Biblia uan kixtalijkej se... komo sacerdote, komo señor cura akoni kijtos yoni tanauatia Totajtsin Dios, toni kijtousa.

Entonces Totajtsin Dios, kiuatemaka yon amat, uan kiuatemaka yon amat, maj ki... maj kiniluikan tein yetokej nikan taltikpak, pero pos nochi Todiostsitsin.

Entonces señor cura peuak kijtousa, ke toni tanauatia Totajtsin Dios, toni kitiochiua, toni kineki, keniuj timorespetaroskej, keniuj timokneliskej, uan ijón.

Uan ne Ángel Miguel yetoya ompa iluikak yej amo ualaya, amo ualaya nochi nikan yetoya tein yetokej sekin. Pero Ángel Miguel yetoya iuan Totajtsin Dios ompa iluikak, pero Demonio ipa ualajya ipa nikan yetok, pero semi taman katka, uan nokalakia tiopan, noyaya misaj nokikakiti. Pero yej amo kikaki misaj sinoke yej sayoj yaya uan kichiuya maldades tein kipaktiaya. Youi kalakiti kichiua miak taman aajkotsikuini

mijtotia tatayeualoua uan ualtamati peuak kinin... kininkuajalaxoua misajkakinij ijkon, uan peuak kokochijya uan de peua kokochia yej tsinkisa ome paso takuitapan, ikan taksa uan peua kiniueuetskiliaya porke peua kokochia ne misajkakkej. Sepa okse noiujki kichiuati, sepa noiujki kichiuati okse no. Sepa okse no, uan kemaj nochin mosenkuijya kokochijya pos de kokochia amo kikakiok toni kijtousa ne señor cura, amo kikakilia ok tein kemaj pos kochtiuj sotaujtua amo kimatiok, toni tajtojtok nen señor cura.

Entonces pero Ángel Gabriel ijyaya puertajtsintan, kampa kalakteua puerta den tiopan ompa ijkatok ikón, kiualitstok ne teyaoni toni kichiuajtok.

Entonces de amo kiitstok, uan señor cura amo kitakaualtia, de amo kitakaualtia señor cura, pos Ángel Gabriel komoke amo kiuelita entos peua kiolinia itsonteko ijkon mokuakekepa uan, peuak mokuolinia ke amo kuelita yon toni mochiutok.

Entonces yeua yon Ángel peuak kininchiuiliaya maldades yon misaj kakinij uan maj amo misa kakikan, sanoke kinkochtekaya kintatsiujka akia.

Ángel Gabriel sayoj kinitstok kemej ne uan kiluia ke amo kuelita entos cuando peuak kiolinia itsonteko ke amo kuelita toni mochiujtok tanauatia señor cura, kinauatia fiscal ke maj kinauatikan okichpiltsin ke cuanto tamis misaj yon okichpil maj youi kinojnotsati señor cura, ke kineki kinojnotsas.

Entonces tamik misa kisalok gente uan okichpiltsin yaki kitatoya señor cura kilua:

- Señor cura nechilua sacristan tikneki tinechnojnotsas, ¿toni tinechiluisneki?

Entonces señor cura yej komoke kielkauayaya, yej kelkauayaya amo kielnamikiaok toni kiluj.

Uan kema kitajtaniya kilua:

- Señor cura, nechnuati nen sacristian ke maj nik, ke ni... nimitsitaki tikneki tinechnojnotsas.

Entos señor cura kielkauayaya.

- ¡Aaah! Sí, sí, kemaj nikneki nimitstajtanis, cuando nejua nik... nik dictarojtoya nen Biblia, nikijtojtoya toni tanauatia Todios, totajtsin Dios. Nikitak kampatijkaya ijkon uan tikolinij motsontekon ke amo tikuelkakik uan de amo tikuelkakik. ¿Toni amo tikuelkakilij kilua Biblia tein kitalij Todios?

- Aaah – kilua. Xikita señor cura amo yoni, amo porque Biblia tikijtoj tikdictarojtok uan amo yeua. Amo nikuelkakik, katin nikneki nimitsiluis kilua ke uitsa Ángel Luzbel, uan kichiuaki miak maldades, nikan mouan, ejko tatajko tiopan uan peua aajko tsikuini mijtotia kichiu miak taman cosas uan youi hasta tej mitschiuiliti miak, miak mitsixmomojtsolouilia, mitssisipalua uan tej amo tiktakaualtia, uan keyej amo tiktakaualtia uan pos tikixitstok.

- Kita Gabrielito – kiluia, pero nej amo nikita,

- Pero keniuj kiluia amo tikita uan pos tikixitstok,

Kiluia:

- Amo, amo nikita, hijole pos, pos amo.

- Xiktakaualti porke nochin kiluia misajkakinij inika mauiltia tein kipia pakilis youi uan peua kikuaajalaxoua uan kemaj peua kokochia kiluia misaj kakkej, uan nej pos nikitstok kiluia, pos amo nikuelita pero pos toni nej nikchiuiliti, amo tiktakaualtia menos nej.

- Uenoj, amo, amo pos kan nikita.

- Ah pos komo amo tikita kiluia ¿uan keyej kiluia amo tikitskia?

- Pero keniuj kiluia nej nikitskiti uan chikauak, yon nechtanis noselti kiluia amo nikitskis uenoj kiluia.

- Pos timitspaleuskej xiktsoui. Tiktsouiti ika se reata kiluia uan timitapaleuskej tikitskiskej.

Kiluia:

- Pos uenoj, komo nanehpaleuskej acha kemaj, eso ayit.

Entonces kitalijkejya reata tatajko den tiopan uan ara kikitskikejya kichijchiuilijkej se bosal. Uan kalakiko uan peua mijtotia kichiu nochin yon maldades tein kinemilijitiuits uan kemaj tami misaj, ualeua ne altar mayor uan uitsa carrera hasta kalankisa.

Entos Ángel Gabriel kemej maaktok bosal niman niman kikuatsouia kikalakilia se bosal nikan uan kemaj kikitskiaya uan kemaj satsajtsia maj kipaleukan, pos nochin misakakininij nochi mopiloua uan kikitskiaj, kitilanaj pero como siempre kinitki pero amo kiitaj, amo kiita toni kiniuika, pero kinitki nochin youi tatajko de atrio, cementerio... mokixtilia bozal, mopetskoltia uan youi, uan ompa kikaujteua bosal maj uetsto. Benoj... kichiuilijkej cuatro viajes uan amo uel, amo uel kitankej.

Entos señor cura moteiluilia iuan Dios Nuestro Señor, Dios Nuestro Señor, kiluia:

- ¿Keniuj nikchiuaskia popan? Porque Ángel Luzbel youi uan techchiuilia, miak taman, inka mauiltia kiluia gente tein kalaki misaj kakinij uan de inka mauiltia, nikneka xinechilui keniuj tikchiuaskej.

- Aaah... pos amo tej ximolui, amo tej ximolui nik... ampon. – kiluia. Niktitaniti se okichpil uan ye kitakaualtis, yej kitakaualtitij, amo te ximolui, ampon niktitaniti se okichpil uan yej kitakaualtitij.

Yon mostika ualajya se okichpil yejuaya Ángel Miguel, uan yon okichpil ejkok, señor cura pos kichiuati misa sepa, yej peuato tatsilinia ika nen... campanas. Nochi gente uitsaya porke sepa mochiuati misaj, pos gente sepa kalakia uan motokiaya pero yon okichpil Gabriel como siempre ijak ne kampa puertaj tsintaj, ompasaj nochipa

moketsaki amo kikui banca, amo motalia uan niman kiluia ualaya yon okichpil tagat uan tej kiluia:

- ¿Tikixmattok nen Luzbel? – kiluia.

- Kemaj, tikneki tikitas, ekintsin ualati. – kiluia.

- Amo tej ximolui, ekintsin ualati, ekintsin ekoti uan nimitsnextilis akoni – kiluia.

- Benoj, se... tepilitsin, se...tepilitsin.

Uan kemaj kalakikoya uala uan aajkotsikuini youi, mijtotijtiuj uan kichiua miak taman, así derechitoj hasta kampa yetok señor cura, peua kixmomojtsolouilia peuak kichiuilia miak taman ijkon, uan kemaj de kixmomojtsolouilia tsitsikuini tatayeualoua kichiua tein kineki.

Después tami misaj achto yejua ualeua ne itech altar mayor, uan kalankisa aajko tsikuini. Uan Ángel Gabriel yej nokioleua yon okichpil tein yankuik ualaj ta ne kiluia:

- Tikitskisnekij, pero amo tiktanj techpaleui. Tikitskiskej, techpaleui, noo... no nejon noximopilos. itech reata porque niktsouiti.

Entonces tamik misaj ualeua ne pero kuitajkotsikuintia youi kalankisatia. Uan ke kikechtsouia sepa uan kemaj tsajtsia maj kipaleuikan maj kitilanakaya no porque kikitskijnono. Nochin misaj kakinj mopijpouaj uan kitilanaj, pero amo kitanij, kinitki kemaj.

Yan Ángel Miguel amo kikuik yej amo kitsitskin reataj yej sayoj kinitstok, pero tatajko de sementerio yaya uan mokixtiliaya sepa bosal mopetskoltia reata uan ompa kitamotteuaya uan cuando, Ángel Miguel kitsikuikauito uan kitsitskilijya, aver kiluia:

- ¿Quién cómo Dios?

Uan kitamota talpan uan ipan moketsak, kitamotak talpan uan ipa moketsak kikechilia icruz uan kinextilia espadaj aver kiluia:

- ¿Quién cómo Dios?

Entonces Demonio Luzbel, moixajkokui uan konixita akoni yon kitsitskij, aja... kiluia tejua kiluia:

- Aaaah, tinechkitskij, tejua tinechtsakuiliti, ueno, ueno pos nietok de acuerdo, ompa niouj kuali yetok tej tinechpiati.

Entonces tejua kiluia, tejua kiluia tinechkitskiti nikuelita... para ijkon para ijkon tineechpiati tatampa de motekak, pero cuando tej kiluia tiulitit eski dia de mosanto amo tejuaok mitskalpanokiuej, nochi gente tein ualas nejua nechitakiuj, uan nejua naechpipitsojteuas, uan te kiluia amo mitschiuaskej cuenta pos ta tej amo timotentokis maj mitspipitsokan pero nej kemaj kualkuiskej kiluia hasta tekolkaxit kiluia nechpopochuiskej pero nejua pero tej kiluia amo, eski tejuan, eski dia de mosanto pero nejua kiluia nechkalpanokiuej ijkon nikuelita kiluia kampa tinechtalia.

Por eso itech samigeliluit miak gente youi uan kimatoka itsontekoj, nen teyaoni uan yeua kipipitsoua, amo momaka cuenta komoj kon neli ke Ángel mokaua ajko, amo momaka cuenta ke Ángel Miguel ajko mokaua iixko, uan yon teyaoni tiktakachiuaj teyaokni tikrespetarajtokejya.

Lo kes licenciados, ó coyomej yejuan kijtojtokej ke 20 de noviembre combate, porin guerra tein mochiuak den antepasado itech 1910 o 1900, onkaya guerra, ualayaj tein gente, analteko ualaj tateuiko kinekiaj kalakiskej itech México, pero yon yejuan kinekiaj techajchiuskej timexicanos, uan yejuan kinekiaj yetokiuej nikan, uan por yon tateuikoj pos nochi gente momaka cuenta ke yon combate mochiuak, pero yon amo combate, yon guerra mundial, ee.

Uan Ángel Miguel cuando kirresiviroj... cuando kirresibiro nen Ángel Luzbel yeua yej iuan moteuij teyaoni Ángel Miguel, pero amo kikuik arma, amo kikuik mauser, amo kikuik pistolaj, amo kikuik teyi. Yej sayo kikitski ika ipoder porke... porke por orden de Nuestro Señor, yeua kinautij para mochiuak yoni para kitsitsikijkej mero 20 de noviembre. Por eso por... cada se todios iluiti yetok kemandian iluiti uan toni kijtosneki en cada iluit, pero... gente amo momaka cuentaj keyej yon, keye...yon kiluia 20 de noviembre combate, amo momaka cuenta keyej, yej momaka cuenta porke nen guerristas ualajkaj tateuikoj kalakisnekiak itech México uan amo. Ta kitoua 20 de noviembre combate cuando Ángel Miguel kikitskij Demonio.

Entonces yejua yoni nej nikmati itech notsontekoj keniuj ualaj yon, nikpia 74 años nechiluiaya nopopan, ke ke...

Cuando koyomej ualajkaj tateuikoj itech nejin xolal México, kinekia kalakis analteko para nikan iuan nochin gente, momakak cuenta ke onkak se combate, pero yon neteuil nemik ne tiempo, pero porin koyot kinekia panos nikan pero... amo den Ángel Miguel.

Ángel Miguel cuando yej kikitskij Demonio ijuak yej kiluiayaj combate porke yej iuan moteuij Demonio se combate kichiujkej ueyi, keyej ueyi combate kichiukej porke Demonio amo nakin uel kitsakuiliaya sólo Ángel Miguel ueli kitsakuillis, por eso onkak miak nexikol uan yej kemej tanemilijtoka de nexikolot Demonio, komo siempre onkaka itanemililis, onkaka uan kikitskijtoka Ángel Miguel, kikitskijtoka uan komo siempre onkak nexikolot, pos komo amo kitsitskiskia mochiuaskia mas todavía ok porke yejua mismo nemiskia Demonio, yejua mismo nemiskia uan kichiuaskia tein kinekiskia, pero kemej kitsakuilijtokejya sayoj itanemililis nokineki maj mocumpliuro por eso kijtouaj onkak más malo ke uenaj, yejua yon, amo onkak mas ke nimitskayauas que solamente yoni kikpiya.

Bueno yo me llamo Juan de los Santos, tengo 74 años, soy de la clase 38. Nací en 1938 y me... y me decían los señores que vivían, cómo era antes, qué se decía sobre nuestro Dios, qué tiene.

El Demonio, ese qué es, vivía libre como vivía la gente, vivían con él, pero hace tiempo no vivían las personas sobre la tierra, vivían todos los que están en el cielo. Todos cada, cada... cada... cada día se le festeja uno...cada día se le celebra su día un santo, un dios es su santo cada día, así como está en el calendario tiene 365 días en un año, entonces esos 365 días, su fiesta es ahora, otro mañana, otro mañana así cada día, el día y la fiesta, un santo cada día. Entonces ellos son los que vinieron a vivir en la tierra, hace tiempo, pero nuestro Dios entregaba un papel, se llama Biblia y propusieron un... como sacerdote, como señor cura, quien va decir lo que ordena nuestro Dios, qué dice.

Entonces nuestro Dios manda a dar ese papel, y da ese papel para que... les expliquen los que están en la tierra, pero todos son dioses. Entonces señor cura ya empieza a predicar, qué es lo que dice nuestro Dios, qué bendice, qué quiere, cómo debemos respetarnos, cómo debemos de compadecernos unos a los otros, y así.

Y aquel Ángel Miguel estaba allí en el cielo, él no venía, no venían, todos estaban los que están aquí. Pero Ángel Miguel estaba con nuestro padre Dios allá en el cielo, pero el Demonio ya venía, ya estaba aquí, pero era muy diferente, y también entraba a la iglesia, también iba a la misa también iba a oír. Pero él no escuchaba la misa, sino que sólo iba y hacía muchas maldades al que le parecía. Iba a entrar y hacía cosas, saltaba, bailaba, daba vueltas y si se le ocurría iba y les hacía caricias a los que estaban en la misa, y así, y empezaban a dormir, y de que empiezan a dormir, él da dos pasos hacia tras, da pasos hacia tras y empieza a reír de ellos, porque empieza a dormir las personas. Va con otro y le hace lo mismo, le hace lo mismo al otro. Otra vez con el otro y después todos empiezan a dormir, pues de que ya todos empiezan a dormir ya no oyen lo que dice el señor cura, ya no lo escuchan, se duermen se agotan, ya no hacen caso lo que esta predicando el señor cura.

Pero entonces el Ángel Gabriel estaba parado junto a la puerta, en la entrada de la puerta de la iglesia, allí estaba parado así, lo está observando qué es lo que él está haciendo. Entonces como está viendo, y el señor cura no le llama la atención, de que no le llama la atención, pues Ángel Gabriel como que no le gusta, entonces solamente mueve su cabeza, así se voltea su cabeza por todas partes, empieza a mover su cabeza que no le gusta lo que se está haciendo.

Entonces ese Ángel quien les hace maldades a los que están en la misa para que no oiga la misa, sino que los hacía dormir, les hacía que entren en flojera. Ángel Gabriel sólo los está viendo ahí, entonces cuando empezó a mover su cabeza, que no le gusta lo que se está haciendo, avisa al señor cura, le avisa al fiscal, que le avisen al muchacho que cuando termine la misa, que ese muchacho que vaya a platicar con el señor cura, que quiere platicar con él.

Entonces terminó la misa empiezan a salir la gente, y el muchachito fue a ver al señor cura, le dice:

- Señor cura me dice el sacristán que quieres platicar conmigo, ¿qué me quieres decir?

Entonces el señor cura como que ya se le olvidaba, él ya se le había olvidado ya no se acordaba, qué es lo que dijo.

Y cuando le pregunta le dice:

- Señor cura, me avisa el sacristán que te... te venga yo a ver, que quieres platicar conmigo.

Entonces señor cura ya se le olvidaba.

- ¡Aaah! Sí, sí, quiero preguntarte, cuando yo estaba dictando la Biblia, decía qué ordena nuestro Dios, padre Dios. Vi donde estabas parado, y así moviste tu cabeza que no te parece, y de que no te parece. ¿Qué es lo que no te pareció de la Biblia, fue lo que propuso Nuestro Dios?

- Aaah – le dice. Mira señor cura no es eso, no porque la Biblia lo que dictabas y no es eso. Lo que no me gustó, lo que le puedo decir es que viene el Ángel Luzbel, y viene hacer muchas maldades, aquí llega contigo en el centro de la iglesia y empieza hacer brincos, baila hace varias cosas y va hasta contigo y te llega hacer muchas cosas, y te hace muecas, te pela los dientes y tú no le llamas la atención y lo estás viendo en los ojos.

- Mira Gabrielito – le dice, pero yo no lo veo.

- Pero cómo no lo ves, y te está viendo en la cara,

Le dice:

- No, no lo veo, hijole pues, pues no.

- Pues llámale la atención porque a todos los fieles de esta iglesia se aprovecha de ellos, al que a él le da ganas va y lo acaricia y luego empiezan a dormir y yo lo estoy viendo, pues no me gusta, pero qué hago yo, no le llamas la atención, menos yo.

- Bueno, no, pues no lo veo.

- Ah pues si no lo ves, ¿y por qué no lo detienes?

- Pero cómo yo voy a detener si él es muy fuerte, ése me va ganar y solito no lo agarro.

- Pues te ayudaremos – le dice. Échale una lazada, una vez que lo lazas con una reata, lo vas a lazar con una reata y te ayudaremos a detener.

Les responde:

- Pues sí, si me van ayudar a lo mejor sí, eso quién sabe.

Entonces tendieron la reata en el centro de la iglesia y para atrapar hicieron un bozal. Y ya vino (el Diablo) a entrar, empezó a bailar, a hacer todas esas maldades, lo que ya viene pensando hacer, y una vez que termina la misa, sale desde el altar mayor y viene corriendo hasta salir. Entonces el Ángel Gabriel como tiene en las manos el bozal de la reata, luego le mete un bozal y luego, ya lo atrapó y ya grita que le ayuden pues todos los fieles de la iglesia todos se agarran de

la reata y lo jalen, pero como siempre los lleva, pero no lo ven, no ven qué es que los va jalando, pero los lleva, los lleva a todos y en el centro del atrio se lo zafa el bozal de la reata y se va y ahí lo deja tirado la reata. Bueno le intentaron cuatro viajes, y no le pudieron ganar.

Entonces el señor cura, se queja con el Dios Nuestro Señor, Dios Nuestro Señor, y le dice:

- ¿Cómo lo haré papá? Porque el Ángel Luzbel va y nos hace muchas arbitrariedades, se aprovecha de los fieles de la iglesia, quería que me digas qué vamos hacer.

- Aaah... pues no te preocupes, no te preocupes, les...ahí. – le dice. Les voy a mandar un joven y él le va llamar la atención, él le va llamar la atención, no te preocupes, yo les mandaré un joven y él si le llamará la atención.

Al día siguiente ya vino el Ángel Miguel, y ese joven llegó, pues el señor cura va celebrar la misa, él fue a tocar las campanas. Toda la gente viene porque otra vez va haber celebración, pues la gente se acerca otra vez pues va a ver la misa, pues gente otra vez entra se acerca, pero el Ángel Gabriel como siempre está parado ahí junto a la puerta de la iglesia, ahí siempre se viene a parar, no se sienta, y luego ya vino ese joven, hombre, y le dice:

- ¿Conoces ese Luzbel? – le dice.

- Sí, quiero ver ahorita que va a venir. – le dice.

- No te preocupes, ahorita va venir, ahorita va llegar y te daré a conocer quién – le dice. Bueno... un ratito más.

Y luego ya vino a entrar, vino y empezó a saltar va bailando y va haciendo muchas cosas, así derechito hasta donde está el señor cura, le empieza hacer muecas, le empieza hacer muchas cosas así, y de que le hace muecas, anda corriendo dentro de la iglesia, da vueltas, hace lo que quiere.

Después cuando termina la misa él sale primero del altar mayor, y sale afuera va brincando. Y el Ángel Gabriel, él invita a ese joven que apenas llega y le dice:

- Queremos detenerlo, pero no lo ganamos, ayúdenos. Agarrémoslo, pero ayúdenos, también agárrate de la reata, porque lo voy a lazar.

Entonces se terminó la misa y ya viene brincando, va para fuera. Y que lo laza otra vez y empieza a gritar que le ayuden, que lo jalen también, porque ya lo agarró otra vez, todos los que estaban en la misa agarraron la reata y lo jalen, pero no lo ganan, los lleva.

Y el Arcángel Miguel él no agarró la reata, él sólo los está viendo, pero el Demonio iba en el centro del atrio y se lo vuelve a sacar la reata, se lo zafa el bozal de la reata y ahí lo deja tirado y cuando el Ángel Miguel lo fue atrapar, ya lo agarró, a ver, le dice:

- ¿Quién como Dios?

Y lo tira en el suelo y se para sobre él, lo tiró en el suelo, y se paró sobre él, le para la cruz y le enseña la espada, a ver le dice:

- ¿Quién como Dios?

Entonces el Demonio Luzbel, levanta su cara y le ve su cara, quién es aquél que ya lo atrapó, le dice:

- Aaaah... tú eres – le dice. Me vas a detener, bien, bien pues estoy de acuerdo, ahí voy bien, me vas a tener.

Entonces tú eres le dice, me agarraste, me gusta... para eso, para eso me vas a tener debajo de tus huaraches, pero cuando llegue el día de tu fiesta, el día de tu santo, tú ya no te irán a visitar, toda las personas que vendrán a mí me vendrán a ver, y a mí me darán el beso, y a ti no te harán caso, pues tú no te acercarás para que te den el beso, pero a mí sí, traerán hasta el incensario, me incensarán pero a mí, tú no, será el día de tu santo, pero a mí me vendrán a visitar, así me gusta donde me pones, donde me acomodas.

Por eso cuando es la fiesta de San Miguel, mucha gente va y le toca con las manos su cabeza y a él le dan el beso, no se dan cuenta que el Ángel se queda arriba, no se dan cuenta que el Ángel Miguel se queda arriba su rostro, y a quien lo estamos respetando es el Demonio.

Lo que es licenciados o mestizos ellos dijeron que 20 de noviembre es el día de combate, por la guerra que se hizo de los antepasados de los años 1910 o 1900, había guerra, venían gente extranjero, vinieron a pelear, querían entrar en México, pero a ellos nos querían quitar nosotros los mexicanos, y ellos querían estar aquí y por eso vinieron a pelear, pues toda la gente se daba cuenta que ese combate se hizo, pero ése no fue combate, ése es guerra mundial, he...

Y el Ángel Miguel cuando recibió... cuando recibió el Ángel Luzbel él fue con quien se peleó, pero no usaron armas, no usó máuser, no usó pistola no usó nada. Él sólo lo agarró con su poder, porque, porque por orden de Nuestro Señor, él fue quien lo ordenó, para que lo atrapara en el mero día 20 de noviembre. Por eso... por eso cada uno de los dioses está el día en que se le celebra su santo, pero nadie sabe qué quiere decir eso del día 20 de noviembre combate, no se dan cuenta porqué, ellos se dan cuenta por la guerrilla que hubo, venían a pelear, querían entrar a México y no. Y si dicen que 20 de noviembre es combate, cuando el Ángel Miguel agarró al Demonio.

Entonces eso es lo que yo sé en mi cabeza de cómo vino eso, tengo 74 años me decía mi papá, que, que...

Cuando los mestizos vinieron a pelear en este pueblo de México, quería entrar el extranjero era para quedarse aquí con la gente, se da cuenta que hay un combate, pero esa pelea vivió hace tiempo, pero porque el mestizo quería pasar aquí, no del Ángel Miguel.

Cuando el Ángel Miguel agarró al Demonio en ese tiempo él lo llamó combate, porque él se peleó con el Demonio, hicieron un combate, hicieron un gran combate, hicieron porque el Demonio nadie lo podía detener sólo Ángel Miguel pudo detener, por eso hay mucho egoísmo y él como está pensando en egoísmo del Amokuali, como siempre existe el egoísmo y ya lo tiene agarrado el Ángel Miguel, ya lo tiene agarrado y continúa el egoísmo, y si no lo hubiera agarrado habría de

haber más, porque él mismo viviría el Demonio, él mismo viviría y haría lo que él quisiera, pero como ya lo tiene atrapado sólo su pensamiento quiere que se cumpla, por eso dicen que hay más malos que buenos, eso es, no hay más que mentirle, solamente eso tengo, gracias.

La historia tiene lugar cuando “no vivían las personas sobre la tierra”, sino “vivían todos los que están en el cielo”. Así, la narrativa nos ubica en el tiempo mítico, cuando todavía no se formaban las criaturas, y sus antecesores, los dioses (el Diablo, Dios, los santos y ángeles), existían libres sobre la tierra (“el Demonio [...] vivía libre”). Esta condición de libertad de las divinidades era la señal común en la antigua mitología mesoamericana para designar el espacio-tiempo primigenio –el anecúmeno–, cuando los dioses se ocupaban exclusivamente de vivir sus aventuras, y se manifestaban de acuerdo a sus propias reglas, muy distintas a las que darían origen al aparato cósmico del ecúmeno, el tiempo-espacio de las criaturas.

Con la finalidad de provocar el surgimiento, y subsecuente funcionamiento de la Creación, era imprescindible instaurar un orden que asegurara las circunstancias necesarias para la aparición y la continuidad de los humanos, los animales, los minerales, los astros, y todas las demás criaturas que pueblan el mundo. En la antigüedad quien se hizo responsable de dicha tarea fue el Sol, por lo que tomó el poder e inauguró una nueva forma de existencia, caracterizada por la inclusión de todos los dioses en el ciclo de vida y muerte, es decir, en la secuencia calendárica. El *sanil* actualiza este nudo temático, aunque lo represente con elementos del periodo colonial. De ser así, los indicadores de la instauración de la nueva ley, la de Dios, aparecen representados por La Biblia, la guía para que los dioses aprendan y acaten la nueva manera de existir (“nuestro Dios manda dar ese papel para que les expliquen a los que están en la tierra, pero todos son dioses”). Entonces, el mensaje celeste es transmitido por el señor cura –personaje que pasa a representar el ritualista oficial a partir de la Colonia–, quien predica cómo deberán vivir las futuras criaturas.

Para producir el tiempo mundano es necesaria una estructura específica que reglamente la actuación de los dioses, pues si todos obraran al mismo tiempo la situación sería caótica. Por ello, cada dios pasa a conformar una unidad de tiempo, e ingresa en el ecúmeno de acuerdo a la secuencia rígida de los 365 días del año. Por consiguiente, las divinidades cesaron su transformación y encarnaron la especialización de papeles que orienta la pauta y tiempo de dominio en el ecúmeno. En la actualidad persiste la concepción mesoamericana de que cada día es un dios, por lo que se afirma que los santos ocupan todo el calendario: “un dios es su santo cada día”. De este modo, la forma de actuación divina preestablecida genera los ciclos, las temporadas para la agricultura, las fiestas, las fechas favorables para cada actividad, en resumen, el orden cronológico de la existencia de las criaturas.

Sin embargo, una de las divinidades, llamado Ángel Luzbel, afronta la instauración del Nuevo Orden, es decir, instituida la Ley se produce la Oposición. Así, el personaje rebelde se resiste a acatar las normas, y por ello instala toda clase de impertinencias que trastornan la realización de los preceptos de Dios. Entonces, adormece a la gente durante la misa y les incita a la flojera y la distracción –acciones contrarias a la normatividad del trabajo implantada por el poder celeste.

Además de fuerte, hábil e ingenioso, el Demonio es invisible, por lo que es capaz de “jalar” a todos sin que éstos se den cuenta de quién los está arrastrando. Asimismo es dificultoso detenerlo, ya que posee capacidades extraordinarias que le permiten escapar repetidamente. Su actuación, además de satírica y burlesca (“empieza hacer brincos, baila [...] llega a hacer muecas, te pela los dientes”), proporciona señales de que sus intenciones son peligrosas, ya que son escenificadas en el centro de la iglesia, lugar que representa el eje del poder celestial que se ve amenazado por las intenciones subversivas del Diablo. Luego de muchas tentativas fracasadas por capturar al Rebelde, se hace indispensable apelar a la única fuerza capaz de detenerlo: el Ángel Miguel, esto es, el

representante del poder celestial puesto que “estaba con nuestro padre Dios allá en el cielo”.

La lucha de San Miguel en contra el Diablo es recurrente en la iconografía cristiana, y la narrativa más antigua de este enfrentamiento cósmico es relatada en La Biblia:

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. [...] ha sido arrojado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba día y noche delante de nuestro Dios (Apocalipsis 12-7).

El *sanil* concuerda con el texto bíblico en lo que dice respecto a que Miguel vence a Satanás, aunque no concuerda en cuanto a lo que pasó en los episodios siguientes. Así, en La Biblia, después de haberse rebelado contra Dios, el Diablo pierde su posición superior en la jerarquía angélica, es expulsado de la cofradía celeste, y pasa a formar parte de otra congregación, la de los demonios en el infierno, la cual se encuentra separada de la primera y gobierna ámbitos de la creación contrarios a la intención divina del Bien. A su vez, en la narrativa maseual, Luzbel pasa de una condición anárquica, cuando no se encontraba en ninguna categoría fija, a ocupar un lugar específico en el aparato mundano. Por consiguiente, perdió la posibilidad de existir libremente, pero ganó un lugar (aunque inferior) en la jerarquía cósmica interconectada, cuyo poder superior, representado por el Arcángel Miguel, controla las fuerzas desenfrenadas del Demonio.

La frase, “Quien como Dios”, que originalmente es un llamado a los demás ángeles para que se reúnan en posición de combate contra el Enemigo, es sin embargo, en este caso (así como en el primer cuento), utilizada como un “grito de victoria”, esto es, anuncia la instauración definitiva de la Ley celeste desafiada por

los poderes del Diablo. Así, el Demonio fue oportunamente sometido para que no domine el cosmos (de otra manera predominaría el caos y la oscuridad), aunque la realidad de las cosas y las circunstancias en el mundo quedaron impregnadas por la conjunción de los elementos contradictorios (ya que la oposición, representada en el personaje, no fue eliminada definitivamente). Eligiendo este desenlace, el *sanil* exalta dos criterios esenciales para la concepción mesoamericana. En primer lugar, el hecho de que ninguno de los opuestos debe ser excluido, ya que de esta forma no se generaría la diferencia necesaria para el arranque del movimiento, condición vital para dar continuidad a la existencia. En segundo lugar, expresa que a ninguno de los elementos contradictorios está permitido dominar completamente, ya que esto causaría el fin del sistema como un todo. Por lo tanto, es la limitación de los opuestos en interacción, alternando dominios transitorios y cíclicos, la solución para que perdure el mundo.

De ser así, el Diablo es obligado a aceptar el espacio que le fue asignado (“bien, pues estoy de acuerdo... me vas a tener”), y de forma velada sigue ejerciendo su influencia desde la posición de abajo (“será el día de tu santo, pero a mí me vendrán a visitar, así me gusta donde me pones, donde me acomodas”). De esta forma, el Diablo no pierde su lugar en el orden instaurado por el poder celestial, sino que se encuentra limitado en su acción, pues está posicionado debajo de los huaraches del Arcángel, el lugar de los vencidos, a espera de las condiciones propicias para tomar el poder. Así, a cada nueva circunstancia de batalla, se abre una oportunidad para que los que están sometidos puedan irrumpir.

Resta por considerar la sorprendente revelación del Diablo cuando menciona que, durante la fiesta de San Miguel, en realidad los devotos le besan a él porque está posicionado debajo de los huaraches del Arcángel, a la altura de la cabeza de los fieles. El trecho de la historia nos informa que la gente dice estar venerando al Arcángel, pero en realidad está prestando homenaje a su opositor. El hecho de que esta idea, el culto a una divinidad a través de la veneración de otra, haya quedado plasmada en el *sanil*, revela que el Diablo puede haber significado

más de lo que aparenta. Si tomamos en cuenta la interpretación de algunos trabajos etnográficos sobre el centro de México, entre los cuales se incluyen el de Sierra Carrillo (2007), y aceptamos que San Miguel Arcángel fue entendido por los pueblos mesoamericanos a partir de su naturaleza caliente, simbolizada por la espada flamígera que porta, y que por ello combate su elemento opuesto, el agua; entonces visualizamos que en nuestra región de estudio el Rayo estaría controlando al Demonio, esto es, las Lluvias. De ser así, la devoción por las lluvias asumiría un lugar destacado casi tan relevante como la devoción al Rayo. Lo anterior tiene más sentido si pensamos que por un lado, el agua del cielo es fundamental para el crecimiento del cultivo; por el otro, sabemos perfectamente que las tormentas desmedidas son destructivas y necesitan una fuerza que las controle. De ser así, el par Miguel-Luzbel cumpliría perfectamente con las necesidades del campesino maseual y merecerían ambos su devoción.

Aunque la aventura de los dioses sobre la tierra termine con la institución del lugar impuesto al Demonio, don Juan de los Santos Dionisio da continuidad a la historia y la asocia con los procesos históricos de guerra enfrentados por los nativos de la Sierra Norte de Puebla: la sucesión de intervenciones extranjeras en México que culminó en la Batalla de Puebla (1862), y la Revolución Mexicana (1910-1917).⁵ De ser así, el narrador señala que cualquier situación que involucre un combate puede ser leída a partir del prototipo de la guerra, esto es, la primera batalla jamás trabada: la lucha entre San Miguel y el Diablo. Por lo tanto, esta disputa simbólica, grabada en la mentalidad colectiva, es utilizada para explicar, por antonomasia, los conflictos históricos.

De acuerdo a la interpretación de López Austin (2008) los nombres calendáricos de los dioses corresponden a las fechas en que éstos intervinieron en la creación del mundo (el calendario se hizo con la creación y la creación se hizo con el calendario). Menciona don Juan de los Santos que “por orden de Nuestro Señor, él fue quien lo ordenó, para que lo atrapara (al Ángel Luzbel) en el

⁵ Los *maseualmej* dedicaron dos capítulos de su libro *Tejuan tikintenkakiltiyaj in toueyitatajuan* (Taller de Tradición Oral, 1995) para contar sus experiencias con relación a esos dos conflictos armados que participaron.

mero día 20 de noviembre [...], y dicen que 20 de noviembre es combate, cuando el Ángel Miguel agarró al Demonio”. Esta aseveración parece indicar que el 20 de noviembre, fecha sin importancia para el santoral cristiano, pero sí para el calendario patrio, está considerado como el día en que fue instaurada la guerra (tanto el combate específico, como la guerra en general), como si el dios de la guerra hubiera actuado por primera vez este día. A partir de esto, se funda y normaliza en el mundo el criterio fundamental que la guerra representa, esto es, la síntesis de la oposición de los contrarios. Por lo tanto, el *sanil* fortalece el principio mesoamericano por excelencia, el *atl-tlachinolli* de los mexicas: el movimiento, la alternancia y la continuidad de los ciclos de opuestos contradictorios pero a la vez complementarios.

El Diablo en el sistema de creencias maseual

A lo largo de los análisis hechos, tanto de los relatos espontáneos como de los *maseual-sanilmej*, identifiqué diversos campos de actuación del Diablo; y me gustaría sintetizar la información reunida, sumada a mis propias interpretaciones. Para esto empezaré describiendo el papel que este personaje desempeña en el tiempo-espacio del anecúmeno, esto es, en el tiempo mítico anterior a la fundación del mundo, acompañado del subsecuente proceso de Creación. Esta participación del Demonio en el macrocosmo queda más evidente en los *sanilmej*, mientras los relatos espontáneos permiten entender la relación entre el *Amokuali* y los humanos en el microcosmo del ecúmeno –lo que será expuesto en nuestro segundo apartado. Luego pasaré a una discusión sobre el sistema conceptual maseual y sus metáforas, específicamente la que involucra el verbo comer, frecuentemente asociada al Diablo, que a su vez es referido como un animal. En el cuarto tema, me ocuparé de reflexionar sobre el lugar de destino de los muertos de acuerdo a las acciones morales en vida, además del tiempo de permanencia de los brujos en el más allá como consecuencia de haber hecho un pacto con el Diablo. Posteriormente trataré la concepción del mal para los maseuales a partir de la reflexión sobre qué tanta maldad encarna el actual personaje comparado con

sus dos versiones predecesoras traídas a Mesoamérica: la de los evangelizadores por un lado, y de la cultura popular medieval, por el otro. Por último, me detendré a reflexionar sobre el núcleo de valores de la tradición mesoamericana y su capacidad para integrar elementos exógenos a su visión del mundo.

a. El Diablo y su papel en el cosmos

Los maseuales actualizan el nudo mitológico mesoamericano de que existió un tiempo primigenio, el del anécumeno, cuando los dioses –actualmente encarnados en las figuras cristianas– actuaban libremente, puesto que vivían en una condición anárquica, sin una ley superior que los guiara. En este contexto, el Diablo es visto como una divinidad más del panteón de dioses, en situación de igualdad con las demás; al contrario de su situación inicial en el mito bíblico, donde ocupaba la cumbre de la jerarquía por ser el más bello de los ángeles.

La contienda entre dos principios opuestos –y no el impulso solitario de un único elemento divino– es la causa primera para dar inicio al tiempo-espacio de las criaturas. Como rival cósmico de Dios, encarnando por tanto la Oposición, el Diablo fue determinante para que se pusiera en marcha el proceso de la Creación; de modo que, al fin de cuentas, sin él no existiría el mundo. Así, las criaturas son sus deudoras en cierto grado, pero en mayor proporción con la divinidad luminosa (Dios), quien hizo más por la humanidad, sacrificándose para erigir todas las cosas –aunque no en los mismos términos de los tiempos antiguos (inmolación), sino con el esfuerzo del trabajo exhaustivo (otra forma de ofertar la energía vital). De esta forma, los humanos quedaron comprometidos a retribuirle el favor, en la misma intensidad de dedicación, a través de cultos y ofrendas. Por lo tanto, el cuento maseual legitima el modelo relacional mesoamericano de la reciprocidad entre hombres y divinidades, instaurado desde el comienzo de los tiempos.

Mientras en la tradición judeocristiana el Diablo es el culpable de que Adán y Eva fuesen expulsados del Jardín del Edén –dónde tenían todo a su disposición–, para empezar a trabajar y ganarse el sustento, en el *sanil* el *Amokuali* observa a Dios mientras éste se esfuerza y se cansa para edificar el

mundo. Si incluso el más grande de los dioses trabaja en beneficio de todos, entonces el que no lo hace es mal visto, como es el caso de los brujos en las comunidades maseuales, constantemente acusados de flojos, ladrones, además de pactados con el Diablo. Este enfoque particular con relación al trabajo refleja que esta actividad es encarada positivamente, a pesar del desgaste que genera; al contrario del mito bíblico, que interpreta el trabajo de forma negativa, ya que fue la condena que los humanos tuvieron que asumir luego de su expulsión del Paraíso. Por lo tanto, la visión maseual entiende el trabajo como un sacrificio que permite al hombre existir, mientras la concepción cristiana lo encara como una maldición causada por el Demonio.

Los *sanilmej* recuerdan el momento de transición hacia la especialización de funciones de cada uno de los entes no humanos del periodo anterior a la Creación. Así, Dios, el nuevo gobernante, empieza la Reforma, por lo que envía a sus representantes para dictar las novedosas condiciones de existencia. Aunque los mediadores de la transmisión de las nuevas reglas, en los momentos previos a la instauración definitiva del mundo, sean elementos del catolicismo, como La Biblia y el cura, prevalece en la narrativa el sentido original del mito, esto es, la necesidad de que la vida de las criaturas esté contenida por una estructura que permita orientar y prever los ciclos. Por lo tanto, la solución es establecer un orden estricto que se revela en la secuencia calendárica. El único dios que no quiso acatar la normatividad y por ello quedó sin su día fue el Diablo. Está divinidad no tiene hora para actuar; su carácter transgresor hace que irrumpa sin aviso previo. Por ello, es necesario que exista otra divinidad (el Arcángel Miguel), cuya función sea la de controlarlo; caso contrario, el mundo sería inundado por la idiosincrasia del Demonio: el desorden, la desobediencia, la flojera, la maldad, etc. Así, este personaje díscolo encarna el componente que dinamiza la estructura secuencial, previsible y fundamental para la estabilidad, misma que si no sufre interferencias ocasionales del elemento sorpresa, podría estancarse. Lo peligroso en esos casos es que el desequilibrio se exceda descontroladamente, lo que sería fatal para el

conjunto. Por ello la importancia de celebrar a San Miguel, para que cumpla bien su papel de dosificador de lo imprevisible.

De cualquier manera, al Diablo se combate, se controla, pero no se elimina. Aunque se afirme que la desestabilización que él provoca en la vida cotidiana sea negativa, ya que genera desde el caos del mundo, la guerra entre naciones, hasta la violencia en las fiestas del pueblo; aún así es indispensable para la manutención del sistema cósmico como un todo, puesto que sin el elemento contrario que él encarna no se generaría la diferencia, es decir, una cierta oscilación, necesaria para echar a andar el motor del universo. Creo que esta particularidad del mito maseual –el reconocimiento de la importancia del opuesto– le da maleabilidad para encajar elementos exógenos a su cosmovisión, pues demuestra una apertura al diferente, a la otredad, sin que con esto tenga que perder su propia identidad. Así, la cosmovisión indígena permite agregar ideas dispares, que por supuesto significan un cambio para el conjunto de las creencias, que sufre un reacomodo general; no obstante, el nuevo elemento (al menos en este caso) pasa a responder al sistema conceptual mesoamericano, donde asume una objetividad distinta a la que poseía en su sistema de creencias original, el judeocristiano. Así, al contrario del cristianismo que trata de eliminar lo que no esté acorde con sus dogmas (herejes, judíos, y el mismo Diablo), la religión mesoamericana posee mayor capacidad de integración, caracterizándose por ser incluyente.

Retomando las circunstancias de instauración del Orden en el mundo, cada día pasó a ser un santo (dios), por lo que la perspectiva maseual reactualiza la clásica concepción mesoamericana de la divinización del tiempo. Así, cada entidad divina irrumpe en el ecúmeno de acuerdo a su posición en la jerarquía, infunde sus calidades permitiendo obrar ciertas acciones a la vez que desfavoreciendo otras (por ejemplo hay “días buenos para la maldad”: martes y viernes), y luego se retira para dar paso a la siguiente en la fila. Por lo tanto, los dioses nacen, dejan su marca en el mundo de las criaturas, y mueren para volver a renacer cuando otra vez sea su turno. Este formato revela que se instauró el

ciclo de vida y muerte. Sobre este punto, quisiéramos llamar la atención sobre la diferencia con relación al mito cosmogónico de la tradición judeocristiana.

En La Biblia la entrada de la muerte en el mundo fue causada por el pecado original inducido por el Diablo. Así, Adán y Eva ingresaron en la dimensión temporal como entidades separadas de Dios, además de cargados de culpa por la transgresión que emprendieron. En el mito maseual, tal como en la antigüedad mesoamericana, las criaturas todavía descienden de los dioses, es decir, no hubo una separación tajante entre la divinidad y la humanidad, puesto que los que vivían antes de la Creación son los mismos que pasaron a componer el mundo que fue instaurado, nada más que se transformaron y asumieron una forma definitiva, la cual se desgasta y tiene que volver a integrarse. Por lo tanto, las criaturas están hechas de la misma sustancia divina que sus padres creadores.

De acuerdo a la concepción cristiana, el Diablo es negativo, primeramente porque fue el culpable de la pérdida de la condición de eternidad que vivía la raza humana. Expulsados del Paraíso, los hombres vagan por el mundo hasta la muerte para luego esperar el día de la Resurrección, conformando así una historia lineal. Por otro lado, en la perspectiva maseual, la participación diabólica en el comienzo del mundo fue fundamental para la existencia de la vida. Así, en la tradición mesoamericana el Diablo fue decisivo para la aparición de los humanos sobre la tierra, además de que mantiene su participación en la manutención y continuidad de los procesos mundanos.

Fundado el mundo, los participantes son acomodados en la jerarquía cósmica, siendo que al Diablo le quedó reservada una posición de subordinación (simbolizada por su ubicación debajo de los huaraches del Arcángel Miguel), aunque demuestre señales de que un día pueda venir a tomar el poder, por lo que hay que estar siempre vigilante y protegerse de sus asaltos inesperados.

b. El Amokuali y los humanos

El Diablo es predominantemente invocado por el naual-brujo, individuo que nació con un don especial que hace que su *yolo* (“corazón”, una de las entidades

anímicas) sea más potente que el de los demás. Esta particularidad le permite obtener un *tonal* fuerte: un *tecuani* (un animal feroz como el tigre o el león), o el rayo, o entonces, en el caso de un acuerdo voluntario, el mismo Diablo. En este caso, el *yolo* (infundido por Dios) pasa a ser invadido por el *Amokuali*, quien transmite sus poderes al naual-brujo, además de teñirle con sus propias idiosincrasias. Así, el Demonio se *tonaliza* en el brujo, lo que explica su conducta malévola y habilidades extraordinarias. Por lo tanto, en la cosmovisión maseual, el Diablo funge como un *tonal* más, con la particularidad que no se conecta al individuo en el momento del nacimiento, sino más tarde cuando la persona delibera entablar este tipo de relación.

Gracias a la fuerte influencia cristiana, el naual-brujo (y consecuentemente su compadre, el Diablo) están actualmente cargados de una moral maléfica, por lo que se les adjudica un papel casi exclusivamente negativo. Asimismo, el hecho de que se reconozca como función importante del brujo –la de proteger a la comunidad de los poderes dañinos enviados por otros brujos–, revela que hasta el más negativo de los personajes aún mantiene la ambigüedad característica de las entidades en la cosmovisión mesoamericana. De ser así, aunque el Diablo o el naual-brujo no sean bien vistos socialmente, ya que nadie quiere ser asociado con ellos (al menos no de forma pública), se les reconoce tácitamente su valor.

El pacto con el Diablo asumió características del modelo relacional recíproco mesoamericano, de forma que este personaje se integró al sistema de intercambio entre el hombre y la divinidad, con la particularidad de que la riqueza que entrega es más al nivel individual que colectivo, puesto que beneficia mayormente al pactante y no a toda la comunidad. En este aspecto se diferencia de otros personajes del inframundo en la concepción maseual, como los Dueños o Señores del *Talokan*, que generan beneficios para la colectividad a partir de los rituales propiciatorios que les son ofrecidos (petición de lluvias, de buenas cosechas, de abundante caza, etc.) Por consiguiente, el Diablo instituyó un cierto individualismo en la cosmovisión maseual, aunque sea contrarrestado por las consecuencias a que se expone el individuo al contraer el pacto (su muerte

repentina o la de uno de sus familiares), lo que controla la diseminación de esta forma de relación con una tonalidad de egoísmo. Asimismo, el brujo utiliza los poderes del Demonio para anular hechicerías externas, de modo que a pesar de todo lo indeseable que genera, indirectamente el *Amokuali* también realiza algo útil a la comunidad.

De acuerdo a la cosmovisión maseual, todo ser humano está constituido de al menos tres entidades anímicas: el *tonal*, el *yolo* y el *ekauil*. Mientras la primera se refiere al animal compañero que se conecta a la persona en el momento del parto y que puede extraviarse a causa de actos de brujería, la segunda es infundida por Dios mucho antes del nacimiento y sólo se separa del cuerpo con la muerte; la tercera, también llamada “sombra”, ubicada en la cabeza y la sangre, es posible de que sea robada por seres ávidos de apropiarse de esta energía vital. La enfermedad del susto (*nemoujtil*) provoca la pérdida del *ekauil*, de modo que la sombra “cae” sobre la tierra y pasa a ser susceptible de ser comida por los devoradores anímicos, entre ellos el Diablo. Así, este personaje es un morador del *Miktan* (el Lugar de la Muerte), que irrumpe periódicamente en el *Taltikpak* (la superficie de la tierra) para robar el componente anímico de los seres humanos; lo que les provoca enfermedades e incluso la muerte.

El robo de la entidad anímica adquiere connotaciones alimenticias, y los que tienen por idiosincrasia “comer” a los humanos son llamados “animales” (*okuilimej*), siendo el Diablo el “Animal” devorador por excelencia, ya que su hambre supera la de todos los demás. Sin embargo, no es la única entidad del mundo subterráneo que participa en la depredación anímica, puesto que en el universo divino maseual el piso de abajo está poblado de *masakamej* (duendes), *ejekamej* (aires), el *masaka* (entidad que produce pesadillas, la enfermedad del susto y que chupa la sangre de los niños), entre muchos otros personajes que se alimentan de la energía vital humana. A todas esas entidades se les refiere con el vocablo *amokuali* (literalmente, “no bueno”), el cual para esos casos funciona como un adjetivo, ya que todos ellos “no son buenos” (son “malos”), esto es, no son benéficos desde el punto de vista antropocéntrico, puesto que ponen en

peligro la vida humana. El Diablo es nombrado “Amokuali”, es decir, en este caso el adjetivo pasa a ser un sustantivo propio para designar a un personaje específico, el cual entre todas las entidades del mundo de abajo es el que encarna la mayor peligrosidad, y por motivos obvios (otra vez hablando desde el punto de vista humano y no del cosmos), no puede ser positivo (bueno, deseable).

En la antigüedad mesoamericana se nombraban a una serie de entidades celestes calientes que interferían en la energía fría del ser humano, por lo que le quitaban el vigor, generaban el cansancio, robaban la belleza (como las *mocihuaquetzque*). Por otro lado, los seres fríos del inframundo se apropiaban del componente caliente del ser humano; por ejemplo, los “aires” penetraban en las articulaciones y provocaban artritis. En la actualidad, el hecho de que exista una variedad de personajes en el mundo subterráneo dedicados a causar maleficios al hombre, mientras no se nombren en la misma proporción a entidades del mundo celeste que realicen la misma acción, es una señal de que la penetración de ideas cristianas cargó de cierta maldad al piso inferior, a la vez que suprimió la potencialidad maléfica del nivel superior. Asimismo, el hecho de que todos los bienes esenciales a la vida provengan de abajo, hace con que el mundo subterráneo mantenga su importancia y beneficio en la cosmovisión maseual.

c. La metáfora del comer

De acuerdo con el estudio de Lakoff y Johnson (1980), todos los sistemas conceptuales –las guías del pensamiento y la acción–, expresados en las lenguas humanas, son fundamentalmente metafóricos. La metáfora, a su vez, se caracteriza por el hecho de entender una cosa en términos de otra y no se refiere simplemente a una figura del lenguaje, sino a una construcción lingüística que orienta la manera como estructuramos nuestra realidad. De esta forma, los tipos metafóricos que utilizamos dejan entrever los parámetros de nuestro sistema de valores, además que condicionan nuestra percepción sobre la vida, las relaciones, y todo lo demás. Por lo tanto, un concepto metafórico central puede revelar el hilo conductor de nuestra experiencia.

Uno de los ejemplos aportados por los autores para ilustrar esta propuesta teórica es la metáfora “tiempo es dinero”. La cultura monetaria en que estamos insertos utiliza expresiones referentes al sistema financiero para referirse a nuestras acciones cotidianas. De esta forma, utilizamos frases del tipo: “no me hagas perder el tiempo”; “este aparato me hará ahorrar tiempo”; “invertí mucho tiempo en esta relación”; “debes calcular bien tu tiempo”; “no estoy usando bien mi tiempo”; “¿tienes un tiempo de sobra que me prestes?; “no te puedo regalar mi tiempo”; “no me robes el tiempo”, etc. Al utilizar metáforas del sistema financiero en nuestra vida cotidiana, no estamos simplemente actuando como si fuéramos a perder tiempo, sino que realmente lidiamos con el tiempo en términos de un bien escaso, una mercancía que se compra y se vende, por lo que dejamos entrever que para nosotros es de hecho un recurso valioso. Por supuesto que estas ideas no son universales ya que en muchas otras culturas el tiempo no se relaciona con ninguna de esas acepciones. Las sociedades modernas industriales generaron estos tipos de expresiones que condicionan nuestras actividades cotidianas en un nivel profundo y determinan las pautas de actuación de nuestra cultura. Así, nuestras metáforas principales, entre ellas “tiempo es dinero”, estructuran las expresiones lingüísticas que orientan nuestra forma de ser y estar en el mundo, condicionando nuestra experiencia, a la vez que reflejan nuestros valores centrales. Sin embargo, esto no es algo que estemos del todo conscientes; simplemente actuamos de manera automática dentro de esta línea de pensamiento y acción. Así, para descubrir cuál sería esta línea en las demás culturas, debemos observar las metáforas de su idioma, puesto que el lenguaje se basa en el mismo sistema conceptual utilizado al pensar y actuar, siendo la lengua una importante fuente de evidencia para saber cómo es este sistema.

La cultura nahua formó su sistema conceptual estrechamente vinculado a la actividad agrícola. De acuerdo a la cosmovisión mesoamericana, los vivos se alimentan de los productos de la Tierra, y así se “endeudan” con ella, lo que provoca que la Tierra reclame lo que le fue tomado y quiera “comer” a quienes “le

comen”.⁶ Lo anterior queda claro en la forma como la antigua diosa *Tlaltecutli* es descrita:

Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipuca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecutli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje.

Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó, sobre la que esta diosa caminaba.

Lo que viendo los dioses dijeron el uno al otro: "Es menester hacer la tierra".

Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes serpientes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho.

Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, de lo cual los otros dioses quedaron muy corridos.

Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses la habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre.

Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos árboles y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas.

Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres. (*Historia de México*, 1976: 108)

La narrativa mítica es clara al afirmar que la Tierra es una entidad divina, viva, que alimenta a todos los seres, pero que en cambio necesita recompensas, las cuales deben ser en la misma “moneda”, esto es, si ella entrega “partes de su cuerpo” para dar de comer a la humanidad, entonces los hombres también deben entregar partes de su propio cuerpo para alimentarla, de ahí la necesidad que tiene esta divinidad de comer corazones humanos. Por su hambre desenfrenada la asociación que merece la Tierra es la que le asocia a una bestia salvaje que

⁶ Endeudar es otro verbo de nuestra concepción de mundo monetaria proyectado a otras cosmovisiones para explicar una costumbre desde nuestros términos.

muerde, esto es, un animal que devora. Así, las metáforas utilizadas se centran en el verbo comer, que tiene por agente el “animal”.

Pury-Toumi (1997: 124), quien estudió la variante náhuatl de la Sierra Norte de Puebla, identificó que “las metáforas del verbo comer (y consecuentemente la digestión) sirven para marcar el misterio del paso de un estado a otro –por ejemplo, la transformación de la semilla en planta, que implica su descomposición en la tierra”. Así como en nuestra cultura muchas metáforas se construyen desde el punto de vista monetario y reflejan nuestros valores mercantiles; a su vez, las metáforas maseuales se forman desde la referencia alimenticia y reflejan un enfoque cultural en el proceso de metamorfosis, que se da primeramente en el ciclo vegetal y en la digestión del alimento. Así, el nacimiento es llamado “comida” (*tlacualli*) y al morir, el hombre se hace comer por la tierra.

De acuerdo al análisis léxico de Pury-Toumi (1997: 117), la palabra *cualli* es un derivado del verbo *cua* (comer), por lo que además de “bien, bueno” (su traducción actual y corriente), significa también, considerando la raíz del término, “lo que uno come”, esto es, “comestible”. Además, afirma la citada autora que es muy posible que la raíz *cuali* signifique “humano”, puesto que en San Miguel Tzinacapan *cualtacayot* significa “humanidad” y no “bondad”. Así, la conclusión a que llega Toumi, a pesar de que esos no son significados percibidos en su uso por los hablantes, es que todo hombre es concebido como esencialmente *cuali*, y si un hombre no es *cuali*, entonces no es hombre, es *amocualli*: Diablo.

El Lugar de la Muerte (*Miktan*) nos fue referido como la morada de animales (*okuilimej*) y no de gente, siendo el Diablo un “animal” que ahí vive, además de que “come” a la gente. A partir de lo anterior y de lo que destacó Toumi, podemos visualizar algunos pares dicotómicos que se despliegan del campo semántico del par dual de opuestos *cualli-amocualli*: comestible-que come; bueno-malo; hombre-diablo; hombre-animal. Separando los términos en su conjunto, tenemos: diablo-animal-malo-que come (humanos). ¿Qué sentido profundo asume la metáfora “el Diablo es un animal que come gente”, a parte de la connotación de robo de la entidad anímica humana que provoca la muerte?

Para responder a esa pregunta, pensemos en el segundo *sanil* (“La cocción que recicla la vida”), en el cual el *Amokuali* aparece hirviendo su comida, la carne humana de los difuntos. Si nos guiamos por la metáfora del comer, equivalente a transformar, entonces nos damos cuenta que él está trabajando en el proceso de metamorfosis del ser humano, esto es, convirtiendo a los difuntos en “ánimas” o “almas” o “santitos” (que son liberados cuando el muchacho vierte agua bendita sobre el caldo). Así, en el Lugar de la Muerte no viven las criaturas completas porque el Diablo las va “comiendo”, esto es, convirtiendo en animalejos, hasta llegar a ser “semillas-corazones”. Si esta interpretación es acertada, entonces la función otorgada al Diablo, cuando los dioses asumieron su forma definitiva, fue la de ser el “aparato digestivo del mundo” que descompone los cuerpos humanos así como la Tierra descompone las semillas para que puedan germinar.

Lo anterior nos hace pensar que, por un lado, los vivos están compuestos de sustancia pesada (su envoltura corporal) y sustancia liviana (sus entidades anímicas que contienen su energía vital); y se alimentan de los productos del inframundo, de modo que cuanto más nutritivo un alimento, más próximo a la muerte (López Austin, 2012a: 73) Por otro lado, los seres del *Miktan*, los difuntos que van perdiendo los elementos terruños y así convirtiéndose en *okuilimej*, pasan a estar compuestos de pura sustancia liviana y se alimentan de ella para vivir, por esto se la quieren robar a los vivos. Por lo tanto, los muertos, quienes están ligados a la animalidad, se alimentan de vida; y los vivos, ligados a la humanidad se alimentan de muerte, por lo que se genera una dependencia entre ambos y, a la vez, una competencia por continuar existiendo.

El Diablo roba el *ecauil*, que en los términos maseuales “cae” sobre la tierra, y si no es recuperado provoca que la persona también “caiga” sobre la tierra, esto es, muera. Así, las vidas tomadas por el Diablo sirven en última instancia como alimento para la Tierra devoradora, la cual exige desde la antigüedad que se pague la deuda con ella, regresando sus componentes. De acuerdo con Lakoff y Johnson (1980), las metáforas mantienen una coherencia con la totalidad del sistema conceptual. Por lo tanto, debemos ver la metáfora del “animal que devora”

en relación al sistema conceptual mesoamericano de base agrícola, de modo que aunque el Diablo esté involucrado en una depredación anímica, no abandona la ideología agricultora, pues es un animal que come, digiere y devuelve a la Tierra lo que le pertenece; ésta se encargará de producir más vidas reproduciendo así el ciclo infinito de vida y muerte.

d. El destino de los muertos

He señalado que en la antigüedad al *Mictlan* iban la mayoría de los muertos, independientemente de su conducta moral, para restituir la deuda con la Tierra que habían contraído durante la vida. Con relación al *Miktan* de la actualidad, parece que no está reservado solamente a los humanos moralmente malos –como el infierno cristiano–, ya que de acuerdo a don Julián (DJFJ 1), las víctimas de brujería son arrastradas al Lugar de la Muerte con el *Amokuali*. En la actualidad, los maseuales consideran que las malas acciones morales se explican por la influencia del *tonal* en el comportamiento del individuo, de modo que esta coesencia es el origen de las acciones pasionales e inmorales de la persona, ya que es su fuerza bestial. Asimismo quienes llevan una vida de mala conducta moral atrae para sí una muerte violenta, interpretado como un fallecimiento adelantado, puesto que se realiza antes del plazo estipulado por Dios (Reynoso Rábago y Taller, 2006: 91).

Los que han muerto prematuramente no pueden abandonar este mundo hasta que no terminen de quitar sus compromisos (mayordomía, votos, misas, herencias no repartidas, etc.), de modo que el alma (identificado con el *yolo* en la mayoría de las veces, la entidad anímica que sobrevive a la muerte) queda impedida de emprender el viaje hacia el más allá (Signorini y Lupo, 1989: 50-51). En la antigüedad, las faltas se pagaban en vida y el hecho de que en la actualidad el individuo deudor no pueda dejar definitivamente este mundo (de los vivos) parece equivaler a no haber muerto todavía y tener aún que pagar sus deudas sobre la tierra. A propósito, un brujo de un cuento maseual exclama: “Moriré cuando me abran el estómago y saquen mis tripas. Debo pagar por todos los

animales que estoy robando” (Reynoso Rábago y Taller, 2006, II. 87). Así, parece afirmar que sólo cuando restituya sus faltas, podrá finalmente sufrir el deceso (simbólico en este caso pues antes de que le abran la panza es probable que ya estuviera muerto de hecho). La idea de que quien comete errores debe pagar por ellos, motivó el asesinato de un probable brujo en una comunidad maseual, ya que este individuo tenía por costumbre provocar el daño (brujería), además de seducir mujeres casadas (Reynoso Rábago y Taller, 2006, II: 87).

Liberado de sus deudas, al muerto le quedan dos opciones de destino: el *Miktan*, o “la Gloria”, el paraíso celeste situado hacia el sur, llamado por algunos *campa xochita*, “donde crecen las flores” (Signorini y Lupo, 1989: 53). Ahora bien, ¿cuáles son los individuos que pertenecerán al Diablo? El primer *sanil* (“El trabajo que edificó el mundo”) planteaba la posibilidad de que los borrachos, los violentos y los asesinos se quedarían con el *Amokuali*, sin embargo no nos queda claro si solamente anticipan su muerte con esas malas acciones o si sus almas pertenecerán al Demonio.

El individuo que seguramente tendrá su *yolo* aprisionado por el Demonio es el naual-brujo, por haber establecido un pacto; pero, ¿será que esta pena durará por toda la eternidad tal como cree la concepción cristiana? Teniendo en cuenta que la relación establecida con el Diablo asume características del modelo relacional de la reciprocidad mesoamericana, tal como apuntamos en el segundo capítulo, la ética de este tipo de interacción no prevé un pago eterno, sino solamente hasta el punto que se restituya lo que fue tomado. Considerando que el naual-brujo se apropió en exceso hasta enriquecerse, seguramente acumuló una gran deuda y tendrá que ser “esclavo” del Diablo por un período larguísimo de tiempo, aunque dado las normas de la relación, no es probable que sea hasta la eternidad. Además, la noción de la reversibilidad, expresada en la conversión de los humanos a la condición de semilla-corazón, va en contra la idea de la estagnación anímica en un solo estado: el de angustia perpetua. En la tradición mesoamericana no se paga con sufrimiento en el “infierno”, sino con trabajo (restitución de lo tomado).

e. La cuestión del mal

En los relatos espontáneos queda enfatizado que lo malo son las enfermedades, sufrir algún accidente (caer en la barranca), tomar en exceso, pelearse, volverse violento, asesinar, ser comido por el Diablo (morir), etc. Desde esta perspectiva el mal no es algo abstracto, sino que siempre se asocia a alguna circunstancia específica, no siendo pues un concepto a definir (como lo ha intentado hacer la filosofía y la teología occidental), sino una contingencia a evitar. En este caso, la dicotomía que se conforma es *cualli–amocualli* (bueno–no bueno, o bueno–malo); al contrario de la visión del mundo medieval que pregonaba la irreductibilidad de dos principios: el Bien y el Mal. Para esta concepción el mal es una entidad independiente y se trata de excluirlo definitivamente, de modo que desde este punto de vista, no hay alteridad posible y todos los que fueron considerados diferentes, ajenos, o “anormales” fueron atacados: judíos, islámicos, brujos, indígenas.

A su vez, la tradición mesoamericana maseual reconoce que uno de los principios (personificado por el Diablo) es indeseable ya que encarna el desorden, el caos, la inestabilidad, las peleas, etc. Sin embargo, considera que el elemento “malo” no puede desaparecer completamente, de modo que el esfuerzo no es para eliminarlo, negarlo o ignorarlo, sino para mantenerlo a raya, controlado. Esta postura refleja una manera peculiar de lidiar con la alteridad porque engloba la posición intolerante como una posición relativa y es capaz de convivir con esa otredad nada agradable porque sabe que este Otro es parte de un mismo cosmos donde todos habitan. Así, existe un reconocimiento implícito en esta cosmovisión de la necesidad de lo diferente, el cual aporta características ausentes y esenciales para el todo.

En los *sanilmej* la maldad del Diablo no es especialmente enfatizada, sino su fuerza rebelde y opositora a Dios; por otro lado, los relatos espontáneos indican que los maseuales cargan al Diablo y al brujo con un fuerte tinte de maldad, cualidad que no es resaltada en la misma intensidad con relación a las entidades celestes, las cuales en la antigüedad se equiparaban en potencial maléfico con los

seres del inframundo. Así, reiteramos la influencia cristiana como responsable por esta polarización de la maldad.

En términos generales el Demonio en la concepción maseual se aproxima a una condición de ambigüedad, ya que es fundamental para dar inicio al comienzo del mundo, además de que aporta riquezas al hombre; asimismo se aleja de la concepción de la cultura popular medieval con respecto del personaje, retratado con una ambivalencia muchas veces no amenazadora. El Diablo entre los maseuales es primordialmente un “animal que come”, de modo que queda enfatizada su peligrosidad a la raza humana.

f. El núcleo ético-mítico mesoamericano

Toda civilización posee un complejo de valores fundamentales –contenidos intencionales últimos de la comunidad cultural– organizados alrededor de un núcleo que da sentido al conjunto. Éste puede a veces estar difuso, inconsciente o ser difícil de distinguir, aunque siempre esté presente. Esta es la definición de “núcleo ético-mítico”, concepto utilizado por Dussel (1996: 30-31), aunque lo haya tomado prestado de Paul Ricoeur.⁷ El núcleo, esta medula del sistema, está conformado por fines o valores que no son percibidos como objetos por los sujetos, tampoco son criticados por la colectividad, pero guían los objetivos de las conductas y justifican las elecciones. Así, no se reduce a un conjunto de ideas existenciales, sino a una manera de estar en el mundo, esto es, un *ethos*. Es posible descubrir esta estructura profunda sobre la cual se sienta la civilización a través de la hermenéutica de sus mitos fundamentales.

Hemos visto a lo largo de los análisis y reflexiones de las narrativas maseuales la actualización de varios nudos temáticos, relacionados entre sí, provenientes de una larga tradición mesoamericana: el trabajo, el modelo relacional de reciprocidad, la concepción del tiempo divino, el sistema de organización binario complementario, el enfoque en el movimiento (por lo que la

⁷ Enrique Dussel prefiere nombrar “núcleo mítico-ontológico” al “núcleo-ético-mítico” de Paul Ricoeur, quien expone el concepto en su libro *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1959.

presencia del elemento opuesto es imprescindible), la especialización de funciones, las obligaciones debidas a los niveles superiores al individuo, la necesidad de equilibrio del sistema, etc. Son componentes que podemos pensarlos como conformadores del núcleo-ético-mítico mesoamericano, ya que reflejan los valores del grupo y le aporta sentido.

La cosmovisión mesoamericana vivió una aguda reelaboración a partir del choque con el núcleo-ético-mítico de la tradición española judeocristiana, sin que con esta desestabilización sufriera una destrucción completa. Creo que la capacidad de responder a las contingencias, las inestabilidades del medio, sin la anulación total de su forma (aunque haya pasado por muchos cambios y lo sigue haciendo), tiene que ver con la fuerza intencional y la flexibilidad de su núcleo de valores, el cual soportó la integración de nuevos componentes sin disolverse. En vez de tomar distancia de los elementos exógenos, como por ejemplo el Diablo, se apropió de ellos, pero desplazándolos de su trama original, esto es, el personaje pasó a actuar de acuerdo al guión maseual en resonancia con los demás partícipes de un todo dinámico y articulado.

La tradición mesoamericana de los maseuales se aprovechó de la estructura narrativa europea (como en caso del cuento de la Muerte madrina), pero generó su propia versión del enredo y desenlace de la historia. Además, incorporó al Diablo con sus rasgos extranjeros (hombre bien vestido que trae sombrero, montado en un caballo negro, con cuernos y una apariencia deforme), aunque su idiosincrasia y acciones asumieron un nuevo sentido sólo revelado al tener como referencia el contexto cultural al cual pasó a pertenecer. Así, el Diablo no es una mezcla con divinidades del mundo antiguo (sincretismo), sino un nuevo personaje que emergió de una cosmovisión reconfigurada que por supuesto hace uso de los elementos de las tradiciones que la precedieron, pero no se reduce a ellas.

En la contemporaneidad la civilización occidental tiene contenidos heterogéneos, difusos y volátiles, dejando de tener un conjunto de valores compartidos entre sus miembros, para fragmentarse en subgrupos con intereses

comunes, en un sistema que produce vínculos sociales basados en el consumo, generando una crisis de identidad en el sujeto que no se reconoce en la exterioridad de los objetos, a la vez que perdió la conexión con los principios motivacionales internos genuinos, suyos o de su comunidad cultural. La incesante circulación de mercancías, la disolución de las formas y la pérdida de la capacidad narrativa del Capital, contrasta con la realidad de los pueblos indígenas que insisten en dotar el mundo de sentido mientras su núcleo de valores sigue siendo golpeado por los focos de poder económico y político. Así, la cultura Occidental, en su afán de dominación, trata de disolver las narrativas de esas comunidades culturales que son focos de resistencia en un mundo que lucha por la pluralidad. Acusar a los pueblos indígenas de no tener una cosmovisión (la cual para algunos dudosos sería una invención del investigador), es quitarles aquello que los ha orientado para reordenar sus posibilidades de experiencia, insertando los acontecimientos vivenciales al interior de una estructura significativa para hacer valer su identidad.

CAPÍTULO IV. COMPARACIÓN DEL DIABLO EN DOS TRADICIONES CULTURALES

*Separó Dios el mundo angélico del demoníaco
como separó la luz de las tinieblas: la noche del día.*

El Demonio asume el imperio de las sombras.

*Pero habrá que advertir que esa sombra de lo divino
puede aparecer a nuestros sentidos como luz.*

El Demonio puede ser para nosotros luz.

José Bergamín

En este capítulo examinaré la figura del Diablo en los Andes y Mesoamérica, a partir de casos etnográficos referentes a esas dos regiones culturales. El motivo por el cual decidí incluir este capítulo comparativo se basa en el hecho de que al estudiar el Demonio en la tradición mesoamericana, a pesar de todas sus particularidades, me llamó la atención la semejanza que presenta con relación al Diablo andino. Así, mi intención es dar a conocer algunas manifestaciones culturales contemporáneas sobre este personaje para visualizar cómo ambas áreas culturales, la del Norte y la del Sur, reaccionaron al mismo elemento exógeno implantado en sus respectivas cosmovisiones. Estas reacciones guardan similitudes, por lo cual es necesario profundizar el estudio sobre las probables relaciones –históricas y culturales– entre una y otra tradición cultural.

Antes de empezar hay que aclarar que el método utilizado para la comparación entre contextos socioculturales distintos no debe reducirse a analizar los elementos a ser comparados de forma individual; más bien hay que tener en cuenta los sistemas conceptuales a que ellos pertenecen estableciendo relaciones entre uno y otro sin perder de vista el conjunto. De otra forma, correríamos el riesgo de simplemente hacer una aproximación entre los rasgos parecidos del Diablo en una y otra cosmovisión sin considerar el sentido o la objetividad que asume el personaje con relación a las circunstancias histórico-culturales en que

participa. Por lo anterior, se hace indispensable primeramente distinguir algunos puntos de contacto entre las regiones culturales en cuestión.

Andes y Mesoamérica

Además de las crecientes confirmaciones del contacto prehispánico entre los Andes y Mesoamérica, esta comparación se justifica por la existencia de un gran número de circunstancias coincidentes entre las dos áreas culturales. Ambas fueron descritas como un mosaico étnico, lingüístico y cultural donde confluyeron distintos pueblos. En los Andes iniciaron su convivencia aproximadamente en 5000 a.C., de modo que el largo periodo de coexistencia también permitió, como en el caso mesoamericano, desarrollar una base cultural común, en términos de capacidad relativa de comunicación e interacción entre los grupos. La supremacía del territorio varió de acuerdo a los períodos históricos, siendo que en la época de la llegada de los españoles reinaban los incas, quienes habían consolidado su imperio, el *Tawantinsuyu*, desde 1200 d.C.; mientras en el Norte los mexicas habían fundado su capital *Mexico-Tenochtitlan* en 1325 d.C. Ambos grupos dominantes tenían por costumbre integrar los dioses y creencias de los pueblos subyugados a su propia visión de mundo, a la vez que imponían el culto a su divinidad solar (*Inti* y *Huitzilopochtli*, respectivamente). En los dos casos, el sistema político militar expansionista era sustentado por la tasa tributaria recaudada en los territorios controlados, lo que permitía invertir en la administración estatal y la construcción de imponentes edificios que confirmaban la autoridad inca y mexica sobre los demás grupos. Así, esas hegemonías duraron hasta el siglo XVI, cuando Atahualpa fue confrontado por Francisco Pizarro en 1532, mientras Moctezuma se enfrentó con Hernán Cortés en 1519, acontecimientos que provocaron la derrota de las clases dirigentes autóctonas y la instauración de las colonias hispánicas.

Las similitudes entre las cosmovisiones andina y mesoamericana se revelan primeramente en sus mitos fundamentales, de modo que a continuación me

dedicaré a repasar los principales núcleos mitológicos compartidos para identificar estas aproximaciones.¹

Ambas tradiciones identifican básicamente dos periodos de tiempo-espacio, el mítico –donde los dioses vivieron sus aventuras–; y el mundano, instaurado a partir de la Creación, cuando las divinidades se transformaron en plantas, animales, astros, minerales, etc. Sin embargo, antes de esta situación de estabilidad del aparato cósmico definitivo, hubo cuatro Edades en la que vivieron los incas y los mexicas, siendo que cada una de ellas estuvo poblada por seres distintos a la humanidad actual, la cual precisó ser destruida (casos de diluvio se repiten) para dar origen a la nueva era. Así, a cada creación se presentó una reorganización de lo existente, esto es, la aparición de lo nuevo no surgió de la nada.

Por otro lado se repiten las historias que narran la disputa entre los dioses para decidir quién tendrá la supremacía del mundo a punto de ser fundado. En concordancia con el principio de este mito, existe la idea de que el poder se debe turnar, costumbre común tanto en los Andes como en el territorio mesoamericano, donde las comunidades indígenas actuales aplican el sistema rotativo de los cargos políticos y religiosos. Luego del enfrentamiento entre los dioses, el Nuevo Orden es instaurado, con la supremacía de algunas divinidades (las celestes) y la subyugación de otras (las subterráneas); éstas últimas no desistieron del poder, y sólo esperan el fin de los tiempos para inundar de oscuridad la superficie de la tierra. Por tanto, existe la concepción de que este mundo se acabará cuando el Sol deje de brillar y el caos prevalezca, en un escenario en que los objetos inanimados pasan a tener voluntad y arman una rebelión vengativa contra los hombres, en represalia de los malos tratos recibidos. Esta situación refleja la noción de que el mundo sufrirá una inversión de papeles y los que dominan ahora serán subyugados después.

¹ Para un estudio sobre algunos de los mitos donde se ubican los núcleos temáticos coincidentes entre ambas cosmovisiones, véase Silvia Limón Olvera (2008).

Las dos culturas, andina y mesoamericana, dependieron básicamente de la actividad agrícola para la sobrevivencia, siendo las lluvias de temporal fundamentales para la manutención de los cultivos en los dos casos, aunque los andinos hayan desarrollado un sistema de control acuífero más eficaz, con avanzados métodos de irrigación. Asimismo, el ciclo agrícola iba acompañado de un complejo calendario ritual que marcaba el paso de las temporadas. En los Andes las lluvias empiezan en noviembre y se extienden hasta marzo; en Mesoamérica el año también se divide en básicamente dos estaciones, siendo la lluviosa durante el período inverso: desde mayo hasta noviembre. La observación de esos ciclos naturales relativamente parecidos, combinada con las actividades correspondientes a cada uno de ellos, tuvo una influencia preponderante para la conformación de las concepciones sobre el ser humano y su entorno.

Las mitologías nacidas entre los agricultores se preocuparon en explicar la aparición del vegetal, base del sustento andino y mesoamericano. La muerte de una deidad, en muchos casos acompañada de su desmembramiento, dio origen a los alimentos, permitiendo así la reproducción de la vida humana. A partir de lo anterior, quedó asentada la relación de dependencia entre hombres y dioses, además de la obligación de mantener la ética de la reciprocidad de los deberes y los dones. También queda instaurada, a partir de ese acontecimiento, el ciclo de muerte y renacimiento, y la consciencia de que la vida depende de la muerte para multiplicarse.

En los comienzos de los tiempos, el principio femenino fue fecundado por el dios creador, estableciendo la conjunción de los opuestos complementarios, modelo organizativo que se propagó a todos los niveles de la existencia. Así, el esquema binario, compuesto por dos principios simbólicamente sexuados – femenino y masculino– es la referencia para la taxonomía andina y mesoamericana, además de que se extiende a las formas de organización social. En base a esta oposición fundamental se forman los tres pisos cósmicos, el de arriba o superior, llamado *Ihuicatl* por los nahuas y *Hanan Pacha* por los quechuas; su contrario complementario, el piso de abajo o inframundo, llamado

Mictlan y *Ucu pacha*, respectivamente; y la superficie de la tierra (*Tlalticpac* y *Kay Pacha*), donde viven las criaturas e igualmente se encuentran y se confrontan las divinidades que habitan las otras dos esferas rivales. En la arquitectura cósmica, sobre el plano terrestre, son destacadas cinco direcciones, compuestas de un centro que se proyecta a sus cuatro extremos.

La especialización de las funciones, tanto de las divinidades cuanto de los individuos en la sociedad, generó actividades parecidas en los Andes y Mesoamérica, de modo que la necesidad de estudiar el movimiento preciso de los astros, con la finalidad de prever las fechas de las siembras y cosechas, fue fundamental para la organización de esos pueblos. Así, la figura del sacerdote, quien es el especialista ritual que conoce la complejidad de las ceremonias que deben ser llevadas a cabo en su debido tiempo, es una figura relevante en ambas tradiciones culturales, las cuales tuvieron por principio la manutención del orden cósmico, donde cada ser participa y es responsable por la armonía de todo el sistema.

Aunque algunas de las temáticas mitológicas que hemos expuesto, como por ejemplo la divinidad muerta de cuyo cuerpo surgió la planta (el alimento para el ser humano), no sean exclusivas de los Andes y Mesoamérica, ya que se repiten en otras tradiciones agrícolas, es más bien la coincidencia del conjunto de ellas lo que nos permite afirmar que ambas regiones culturales comparten aspectos de sus sistemas conceptuales, los que estructuraron la visión del mundo que incidió sobre la vida social.

Luego de haber hecho algunas aclaraciones sobre la coincidencia de temas entre la cosmovisión andina y la mesoamericana, pasemos a los ejemplos etnográficos para destacar la similitud con que tratan al Diablo en distintas ubicaciones geográficas del Norte y Sur. Para ello, hemos separado en dos grupos la manifestación del personaje: en las danzas y en las narrativas.

El Diablo en las danzas y fiestas

Tanto para las culturas andinas como las mesoamericanas los muertos ocupan un lugar preferencial en los cultos y ofrendas, por lo que son recordados en varias ocasiones a lo largo del ciclo agrícola, de manera más evidente en Día de Muertos, cuando se “sientan” a compartir comida y a festejar con sus parientes y amigos. Así, el momento es para celebrar a los antepasados, los que un día también estuvieron sobre la tierra rindiendo homenaje a sus antecesores, de modo que en la Huasteca mexicana los *huehues* (viejos) son los personajes predominantes en los festejos de este periodo; mientras en las comunidades aymaras los jóvenes se visten como “viejos” y “viejas” para divertir a la gente (Berg, 1989). En Tehuetlán, pueblo huasteco de Hidalgo, los *huehues* y los comanches –danzantes vestidos de negro– son acompañados por el *Ticuilichi*, esto es, el Diablo (Sevilla Villalobos, 2002: 58), personaje que anuncia la identidad de los muertos, la cual quedará más evidente en la segunda fiesta de importancia agrícola del año, el Carnaval

En el Norte de Potosí, departamento del altiplano boliviano, los aymaras celebran la llegada de los muertos en el mes de noviembre, los cuales se residirán en las comunidades durante todo el período de lluvias, cuando ocurre la germinación y el crecimiento de los cultivos. Así, queda prohibido tocar instrumentos alegres para no espantar a las ánimas, identificadas con las relucientes luciérnagas que aparecen en los valles en esta temporada (Boysse-Cassagne y Harris, 1998: 253). A su vez, en México, considerando la variación de la maduración de los frutos, en general en Día de Muertos se está cosechando y por lo tanto hay que agradecer a los difuntos, comer y celebrar con ellos, para que sigan influyendo positivamente en la fertilidad del suelo, y por analogía, en la fecundidad humana. En alusión a la fertilidad y la fecundidad, en Bolivia se realiza el rito la *qhachwa*, cuando los jóvenes enamorados de las comunidades forman parejas y salen a bailar (Berg, 1989: 62-63); a su vez, en Pisaflores, Veracruz, los tepehuas imitan el coito durante la presentación de un baile durante las festividades del Día de Muertos (Sevilla Villalobos, 2002: 57).

Aunque no sea tan obvia la alusión a los muertos, la segunda ocasión anual en que se rinde homenaje a los finados con mayor efervescencia, equivalente a Día de Muertos, es Carnaval. Podemos darnos cuenta de esta repetida intención festiva gracias a la reaparición de los mismos personajes que se habían destacado en noviembre. Así, en esta ocasión los “viejos” vuelven a salir a la luz, no obstante la mayoría de los participantes de los bailes estén ahora disfrazados de diablos.

Es curioso observar que la palabra aymara para carnaval es *anata*, la cual corresponde a la palabra quechua *phujllay*, siendo ambas traducidas por “juego”. En San Lorenzo, Michoacán, el día del carnaval se conoce como *ch’anastkua*, “día del juego” (Quiroz Malca, 2002: 17); en la Huasteca dicen participar del “juego” cuando se disfrazan, mientras en *Temoctla*, pueblo nahua de Veracruz, a este período lo nombran *ahawiltonatiuh*, “días de juego”, consagrando el Carnaval como el momento del año en que todos los diablos salen a jugar. En Bolivia y Perú, además de algunas localidades del norte chileno y argentino, se realizan las *Diabladas*; en México los carnavales son poblados de diablos y todos los demás personajes que los acompañan: comanches, mulatos, etc.

Aunque sea una fiesta en que prevalece el juego, el baile y la alegría, el Carnaval también es un periodo de riesgo –así como Día de Muertos–, ya que las fronteras entre los mundos están abiertas, lo que puede provocar el ataque de enfermedades. Esta peligrosidad remite a la particularidad del momento agrícola, asociado con el crecimiento de los cultivos; finalmente, si no fuera por la brecha que se abre entre la tierra y el inframundo, no podrían emerger los vegetales. Sin embargo, se aprovechan para salir los muertos y los diablos, encargados de la fertilidad del suelo, aunque también provoquen males. En el altiplano andino, febrero es el mes de la precosecha, cuando las primeras plantas ya aparecieron en los campos, aunque todavía no se encuentren lo suficientemente grandes y, por lo tanto, aún pueden sufrir alguna contingencia que las dañe. Para evitar cualquier catástrofe climática, puesto que arruinaría toda la cosecha, hay que bailar y festejar para garantizar el crecimiento saludable de los frutos. Así, en los

bailes de las comparsas de Carnaval, los comuneros llevan las plantas colgadas en sus trajes mientras danzan, en clara alusión y culto a la fertilidad agrícola. Sentido semejante asume la fiesta en México, ya que el momento cobra rituales de preparación de la tierra que será pronto “fecundada”.

Por todo lo anterior, podemos decir que Día de Muertos y Carnaval, tanto en los Andes como en Mesoamérica, son celebraciones íntimamente asociadas con el calendario agrícola que marcan periodos clave en el ciclo de los sembradíos, decisorios para su proliferación o muerte –en el caso de fracaso de los cultivos. Además, las dos fiestas comparten una estructura análoga evidenciada en la recurrencia de sus elementos en una y otra ocasión. Los muertos que visitaron la comunidad en noviembre son los mismos que regresan en febrero, con la particularidad de que en la segunda ocasión llegan disfrazados de diablos. ¿Será una alusión de que las semillas pasaron por una transformación y aparecen en los campos con una nueva ropaje? ¿O que los viejos (*huehues*) renacieron y ahora salen a la luz bailando y divirtiéndose de forma jovial y jocosa como los diablos danzantes? Son sin duda celebraciones que tratan del tema de la vida y la muerte, dos facetas de una misma moneda en las tradiciones andinas y mesoamericanas, que pierden sus contornos especialmente en esas ocasiones festivas.

De cualquier manera es sabido que las entidades del mundo subterráneo son responsables por la producción de toda la riqueza, puesto que son los multiplicadores de los cultivos y de los demás bienes materiales del mundo, aunque a la vez sean agentes mortíferos, pues la proximidad prolongada con ellos puede tener serias consecuencias. Por lo tanto, hay que incentivar los beneficios que esos entes pueden aportar y tratar de alejar los maleficios característicos de estas fechas de peligro permanente. En la Huasteca se realizan limpiezas durante el Carnaval, y se cree que los *huehues* pueden barrer los males provocados por los “aires” (Báez, 2002: 69). En este momento también es fundamental alimentar al protagonista del “juego”, esto es, el Diablo, para que saciado de su hambre, no lleve a la gente debajo de la tierra, esto es, para la tumba. En Oruro se ofrendan a

las *wak'as*,² especialmente “el Toro”, “el Sapo”, “la Víbora”, animales asociados con el Demonio a partir del periodo colonial. En Texcatepec, Veracruz, los diablos fuerzan a la gente a invitarles comida y cerveza (Quiroz Malca, 2002: 134); mientras en la Huasteca hay que pedirle permiso al Diablo, mojando la tierra con aguardiente, para empezar la fiesta. Semejante rito es realizado en Bolivia durante el martes de Carnaval, llamado martes de *ch'alla* (palabra aymara que significa “libación”), que consiste en regar con alcohol la tierra como si la estuvieran fecundando. De esta forma, la interdependencia entre muertos y vivos queda evidente en las ocasiones que más vinculación demuestran con relación a los cultivos, cuando hay que responder a las necesidades de los habitantes del piso de abajo para garantizar que los humanos serán también bien alimentados.

El Diablo es además el protagonista en batallas trabadas entre dos facciones enemigas, las cuales son escenificadas en manifestaciones performáticas andinas y mexicanas, especialmente –aunque no exclusivamente– durante el Carnaval. La confrontación es un drama en que disputan dos grupos: el luminoso, representante del bien; y el oscuro, representante del mal. El resultado en todas ellas es la expulsión de las fuerzas de la oscuridad. Así, en Ichcatepec, municipio nahua del estado de Veracruz, el carnaval es la representación de la persecución de Jesucristo por los judíos. Mientras el primero es representante del Sol, de la luz y del momento presente, los segundos están asociados a los antepasados, a las tinieblas y al Diablo (Reyes García, 1960). A los que se visten de judíos, o cualquier otro personaje que represente al Diablo, se dice que quedan “contaminados”, por lo que hay que volver a disfrazarse por siete años consecutivos para librarse del mal adquirido por esta especie de transgresión. En Oruro, la coreografía de la danza de la *Diablada* escenifica la invasión de la tierra por Lucifer y su séquito de diablos, de modo que el Arcángel Miguel, representante de la Virgen del Socavón (Candelaria) tiene que venir a luchar contra aquellos que representan “los vientos, las pestes y todos los males de la humanidad” (Vargas Luza, 1998: 39). En otro lado de la ciudad, los niños cazan a los “judíos”, esto es,

² Lugares sagrados de culto ritual.

las lagartijas que en este juego infantil representan a los “enemigos” de Dios (Guerra Gutiérrez, 1998: 70). En Zaachila, Oaxaca, los diablos persiguen a los sacerdotes (Toor, 1947: 200); mientras en San Fernando de las Ánimas, Chiapas, la guerra es trabada entre fieles y paganos, dominadores y dominados, dioses y demonios, hielo y fuego (Quiroz Malca, 2002: 109).

Trabadas las batallas, llega el momento de expulsar a los diablos y así redimir los males de la humanidad, por lo que se realizan ritos en fechas variables, desde el fin del Carnaval hasta finales de la Semana Santa. En las comunidades aymaras del Norte de Potosí, durante el ritual del *tapa kayu* se despiden a los muertos que regresan a la tierra (Bouysse-Cassagne y Harris, 1998: 253). En Oruro el adiós al Carnaval y consecuentemente a sus diablos, es representado en la *kacharpaya*, “despedida”; en otras localidades del país reciben al personaje llamado *Anata* –quien simboliza el Carnaval y por ello lleva este nombre– le piden ayuda y protección, y luego, en las afueras del pueblo, el disfrazado es expulsado para que se arrastren con él todas las penas y males. En la Ciudad de México, además de toda la república mexicana, se realiza la “quema de Judas”, cuando cuelgan a un muñeco que representa al Diablo (Judas Iscariote) y luego lo hacen explotar para destruir al traidor y todas sus maldades.

Es interesante observar que tanto los pueblos andinos como los mesoamericanos posicionaron al Diablo en las mismas fiestas, Día de Muertos y Carnaval, las cuales asumen connotaciones parecidas para los dos grupos. Como habitantes del inframundo, los diablos se encargan de traer la abundancia, por ello llegan en momentos específicos del ciclo agrícola, cuando se necesita su labor en la proliferación de los cultivos. En este periodo hay que dar de comer a esos seres hambrientos para que en reciprocidad aseguren un buen año agrícola que alimentará a los humanos. Sin embargo, su carácter peligroso no permite que establezcan una relación permanente con los vivos, por lo que deben ser expulsados lejos después de una temporada de estancia en la superficie de la tierra. Para lograr que regresen a su morada subterránea, es necesario trabar una batalla porque siempre hay el riesgo de que esos personajes deseen quedarse, lo

que causaría enfermedades, males y muertes, de modo que es necesario que las fuerzas del Sol, de la luz y del bien venzan a la oscuridad, reiniciando un nuevo ciclo que durará hasta la siguiente estación, cuando retornen otra vez los muertos y los diablos. Así, la batalla cósmica original entre los dos principios opuestos y complementarios es escenificada anualmente en las tradiciones andina y mesoamericana, recordando que el peligro es inmanente, pues los dioses vencidos siempre intentarán tomar el poder.

El Diablo en las narrativas

Las montañas son consideradas entidades protectoras de las comunidades tanto en los Andes como en Mesoamérica. De acuerdo a su magnitud ocupan un lugar de mayor o menor importancia en la escala jerárquica en que están organizadas. Así, en las ceremonias del altiplano andino se nombran a los grandes *Apus* o *Wamani* –nombre por el cual esas divinidades en forma de elevaciones geográficas son referidas– para beneficiarse de su poder, aunque muchas veces ellas estén ubicadas a muchos kilómetros de distancia y nunca siquiera hayan sido vistas por los ritualistas que las invocan (Bouysse-Cassagne y Harris, 1998). Es sentido común el hecho de que del interior de los grandes cerros provienen los alimentos, de modo que en aymara se dice que son los *awiaturu*, “los que proveen comida a la gente” (Bouysse-Cassagne y Harris, 1998: 260). De acuerdo a la ética andina y mesoamericana, a los que dan de comer, a cambio hay que alimentarlos; por lo tanto, las montañas reciben ofrendas sobresalientes y en caso de que no sean tratadas de manera adecuada, pueden hacer enfermar. Este carácter ambiguo de los cerros, que cura y enferma a la vez, es transferido a ciertas personas, bajo determinadas circunstancias. Veamos dos ejemplos.

El cerro La Raya, protector del pueblo peruano de Túcume, es conocido como el lugar donde acuden algunos curanderos para establecer un pacto con el Demonio (Millones, 1998). Los pactantes, que pasan a ser nombrados “maestros maleros”, en alusión a su capacidad para hacer el mal, adquieren el poder de conocer el pasado y el futuro, causar daño contra sus enemigos e igualmente

beneficiar a los que les contratan, concediéndoles suerte en el amor, en los negocios, en las disputas. A su vez, García de León (1969) también describe un caso de pacto en circunstancias similares a las de Túcume, en el cerro Mono Blanco (advocación del Diablo en la región), en Pajapan, Veracruz, donde los “monoblanqueros” –como pasan a llamarse los individuos después de entablar el acuerdo– obtienen la capacidad de ser buen curandero, buen jinete, ganar dinero con las apuestas y juegos, además de poder transformarse en rayos. En territorio andino, los tocados por el rayo se convierten en grandes curanderos capaces de comunicarse con los diablos y leer la suerte en las hojas de coca, son llamados *ch'amakani*, “dueño de la oscuridad” (Bouysse-Cassagne y Harris, 1998: 262). Tanto los monoblanqueros como los maestros maleros están obligados a servir de ayudantes del Diablo dentro del cerro después de morir. Por lo tanto, el carácter dual que es propio de la montaña, pasa a estar personificado en el Demonio, quien transmite sus poderes, mediante un pacto, a ciertos individuos que obtienen la capacidad de curar y de causar el mal, conservando la moral ambigua característica de las antiguas divinidades andinas y mesoamericanas.

Otro de los papeles ocupado por el Diablo, tanto en el Norte como en el Sur, es el de rival, y a veces también colaborador, de la Virgen católica. Examinemos dos casos. El primero ocurre en la ciudad de Oruro, ubicada en el altiplano boliviano, en un lugar que estuvo ocupado primeramente por los urus, quienes fueron dominados por los aymaras, que a su vez estuvieron bajo el poder de los incas hasta la llegada de los españoles. En esta región, conformada por un complejo de cerros, fueron encontrados restos arqueológicos de ofrendas prehispánicas, además de una probable *paqarina*: cueva que en la mitología andina es considerada el lugar de origen de uno o más grupos humanos. Este sitio subterráneo es llamado *Wari T'oqo*, “cueva de Wari”, en alusión al antiguo dios altiplánico que junto con la Serpiente (*Quwak*) eran las principales divinidades de los urus (Condarco Santillán, 1999). En la actualidad en la “serranía sagrada de los urus”, como se refieren a esas elevaciones topográficas, se visualizan formaciones rocosas, consideradas *wak'as*, en forma de sapo, serpiente y cóndor,

donde la gente acude para ofrendar y rogar, especialmente en las fechas festivas. En la antigüedad, dada la presencia de esos lugares de importancia ritual, además de su posición estratégica en el altiplano andino, es posible que el conjunto de cerros de la región de Oruro conformase un centro ceremonial donde acudía la gente en peregrinación desde lejanos sitios para rendir homenaje a las divinidades que ahí residen, considerando que siguen vivas en las *wak'as*. Sobre uno de los cerros, llamado San Miguel o Pie de Gallo –uno de los más prósperos en plata en el período colonial– está construido el Santuario de la Virgen del Socavón, que data de comienzos del siglo XVII. Durante la dominación española, las prácticas religiosas autóctonas fueron prohibidas, por lo que fueron trasladadas de forma clandestina al interior de los cerros, que en Oruro fueron convertidos en minas, principalmente de plata y estaño. Así, actualmente es posible visitar, en el piso subterráneo de la Iglesia del Socavón, una antigua mina donde existe una representación del *Supay*, deidad actual protectora de los mineros, también conocido por Diablo. Este antiguo dios andino, del cual no se sabe bien qué particularidades poseía, aunque algunos autores como Guerra Gutiérrez (1997) supongan que puede haber sido la divinidad de las vicuñas, se transfiguró en el actual dios de los socavones. Prácticamente alineados en un mismo eje, conviviendo en un mismo espacio geográfico y simbólico, está la divinidad cristiana en la cúspide (la Virgen), y abajo, en las entrañas de la tierra, la antigua divinidad local, el actual Diablo.

La ciudad de Cholula, estado de Puebla, estuvo habitada en la antigüedad por olmecas-xicalancas, toltecas-chichimecas y nahuas. Así como Oruro, también fue un lugar de peregrinaje durante el período prehispánico ya que ahí se ubica una inmensa pirámide que estuvo dedicada al dios de la lluvia. Actualmente se encuentra construida sobre ella la iglesia de la Virgen de los Remedios –también llamada Virgen Conquistadora–, que data de finales del siglo XVI. A esta divinidad, se le pide que favorezca con sus poderes a las distintas peticiones de la gente, aunque principalmente se requiera su influencia sobre los campos agrícolas. Así, antes de la siembra, el 2 de febrero, las semillas son llevadas a la iglesia para ser

bendecidas. Por ocupar el lugar de la antigua divinidad tutelar, ahora asociada con el Diablo, la Virgen tuvo que asumir la función antes delegada al dios de la lluvia (Rivera Domínguez, 1994). A su vez, el Diablo, además de subyugado por la Virgen cristiana (lo que incluso es representado iconográficamente en la imagen de la Virgen de los Remedios pisoteando la cabeza de una víbora gigante), colabora con la divinidad obligando a los fieles a cumplir con sus compromisos devocionales. De esta forma, algunas personas garantizan haber visto la Serpiente paseando y tomando el sol en las afueras del templo todas las veces que no iban con fe a la misa. Además, los que no rinden los debidos homenajes a la Virgen Conquistadora suelen enfermarse a causa de los males provocados por la Víbora (Rivera Domínguez, 1994).

Una leyenda muy difundida en la ciudad de Oruro, narra la historia del antiguo dios *Wari*, quien se enojó al saber que los urus estaban rindiendo culto a los nuevos dioses mientras se olvidaban de él. Enfurecido, *Wari* envió cuatro plagas para castigar a sus devotos olvidadizos: una enorme víbora, un sapo gigante, un lagarto y millones de hormigas. En seguida, apareció una mujer celestial, identificada con la Virgen del Socavón, que salvó a los urus de las plagas y arrojó *Wari* hacia las profundidades de las minas, quien instaló ahí su reino y está provisionalmente escondido en las tinieblas subterráneas. Por tanto, el relato es claro al describir la destitución de la divinidad autóctona por la extranjera. La Virgen de Oruro, celebrada el 2 de febrero, además de ser la patrona del Carnaval –fiesta estrechamente vinculada a los propósitos agrícolas–, también fue obligada a asumir tareas antes relegadas a las antiguas divinidades encargadas de liberar los dones que favorecían los cultivos (Milanezi, 2006). De esta manera, la relación entre la Virgen de los Remedios y el dios de la lluvia, y de la Virgen del Socavón y *Wari*, representan situaciones paralelas que reflejan las condiciones a que fueron relegadas las antiguas divinidades prehispánicas, las cuales pasaron a ocupar el papel diabólico en el piso inferior del eje cósmico; no obstante, aún viven en el interior del cerro y conservan la posibilidad de regresar a la posición de mando algún día.

Por lo anterior, observamos que la lógica de reemplazo de las divinidades asume la misma dinámica tanto en la tradición andina como en la mesoamericana. Las antiguas deidades pasan a ocupar el inframundo, mientras las celestes asumen las obligaciones antes otorgadas a los dioses vencidos. Esta forma particular de sustitución refleja la noción de un sistema rotativo del poder, de modo que al final de una era los dioses que están arriba pasan a estar abajo, esperando el momento en que podrán irrumpir en la superficie nuevamente, estableciendo así el comienzo de un nuevo ciclo. Además, también coincide el carácter de las funciones otorgadas a las entidades divinas de acuerdo con su posición en el aparato cósmico. De este modo, los santos celestes encarnan un papel protector y generalmente benéfico, aunque no siempre porque también se enojan y provocan maleficios. De cualquier manera, en general son mucho más previsibles que las divinidades del mundo de abajo, las cuales son más inestables puesto que no actúan con la misma regularidad y su carácter subversivo exige que las divinidades de arriba las controlen para que no diseminen los males y enfermedades sobre la tierra donde viven las criaturas. Sin embargo, son las que más riqueza aportan, lo que nos lleva a destacar otro retrato del Diablo, el que lo asocia con el pacto, la riqueza, el engaño y la muerte súbita, aunque también lo perciba como aliado.

El *Supay* es un dios de los socavones mineros bolivianos que asume la forma, modelada con cemento, de hombre sentado, de boca abierta y pene erecto, con cuernos y rasgos grotescos que aluden a la representación diabólica en el periodo medieval. A este personaje le llaman Diablo, aunque los mineros le digan cariñosamente “Tío de las minas”, ya que su nombre no debe ser pronunciado porque puede provocar derrumbes. Los cuentos registrados por Víctor Montoya (2000) y Alberto Guerra Gutiérrez (1997) retratan al personaje básicamente de dos maneras. La primera remite a una entidad cercana, referido en términos de “muy estimado *tiito*” en las cartas que le escriben pidiendo ayuda de todos los tipos: desde soluciones para las cuestiones amorosas, de salud, solicitudes para encontrar las vetas minerales, pedidos de protección contra los peligros de

accidente, hasta súplicas por justicia con relación a las condiciones de trabajo inhumanas en que viven los trabajadores. Los tonos de los relatos dejan entrever que el único capaz de consolar a los mineros en sus horas de martirio y sufrimiento es su “Tío querido”. A él le invitan alcohol, hojas de coca y cigarrillos casi diariamente durante las jornadas de trabajo, y así tratan de mantenerlo contento. Igualmente, se sabe que el *Supay* es una entidad hambrienta al extremo (la estatua boquiabierta lo constata), por lo que hay que ofrendarle cantidades exorbitantes de “comida” para que esté satisfecho y así no “trague” a los mineros. Durante el Carnaval recibe “alimentos” especiales, siendo que el del 2006, cuando pude presenciar la ceremonia, fue ofrendado al Diablo, en la mina de San José, Oruro, cuatro llamas blancas, a una de las cuales le fue extraída el corazón aún palpitando, para ser puesto sobre un plato de estaño –metal explotado en esa mina– y así ser “leído” con la finalidad de predecir si iban a tener un buen año en ganancias minerales.

En los relatos se logra distinguir otra faceta del *Supay* que contrasta con la proximidad y cercanía en el trato resaltadas en el primer caso. Aparece con un ropaje distinto: un jinete con aspecto de macho cabrío que anuncia la muerte mientras restalla su lazo, un hombre guapo y elegante con lindas espuelas que seduce y roba a las mujeres, un gringo que pacta con el minero aprovechándose de su situación de pobreza, el ingeniero seccional de la mina, además de las famosas formas de perro, gallo, gato, etc. Estos últimos disfraces son típicamente medievales, obvia influencia europea en los Andes y Mesoamérica. Con relación a las demás apariencias, nos remiten al rico, al hacendado, al blanco o “mestizo” del periodo colonial, de quienes se enfatiza su acentuada codicia y deshonestidad y por ello se les asocia con el Diablo. A su vez, los *koyomej* –“mestizos” que llegaron a la región de Cuetzalan tardíamente y acapararon los bienes que ancestralmente pertenecían a los maseuales– son algunas veces referidos por el apelativo “diablo”, también en alusión a su codicia. Así, para los grupos andinos y mesoamericanos, comportarse como Diablo (como en los casos del blanco y “del mestizo” aprovechadores) significa “diabolizarse”, por lo que reciben la asociación.

En México también está presente la consciencia de que este personaje es el dueño de todo lo que está en el subsuelo. En este sentido, un señor de San Andrés Tzicuilan, Puebla, me contó que fue culpa del Demonio el hecho de que los mineros chilenos hayan quedado atrapados dentro de la mina, refiriéndose al caso de los 33 trabajadores que estuvieron presos por 70 días en el interior de un yacimiento en Copiapó, norte de Chile, en agosto del 2010, a causa de un derrumbe. Ese mismo señor me comentó que para evitar accidentes hay que ofrendar al Diablo cada vez que se va a construir alguna obra grande, una carretera por ejemplo; igualmente, en los Andes, antes de edificar una casa o un edificio se dice que primero hay que ofrendar un niño, siendo obligatorio dar regalos cuando se va a invadir un sitio “salvaje”, cuyo “propietario” se puede enojar si no le entregan algo en cambio.

Hemos visto, a partir de los casos etnográficos presentados, que el Diablo asumió papeles similares en la tradición mesoamericana y andina. De modo general, ambas áreas culturales lo ubicaron en el inframundo (por obvia asociación analógica con la morada del Diablo europeo), le hicieron productor y dueño de las riquezas que están debajo de la tierra, a la vez que responsable por los males, accidentes y catástrofes. Es un personaje de mucha “hambre”, que provoca muertes súbitas si no cumplen bien los deberes con él; puede ser muy generoso y otorgar dones especiales; además posee el poder de curar, así como el de enfermar. Se opone a las divinidades cristianas que ocuparon la cúspide del poder y por ello reciben mayor veneración de la gente. Asimismo las entidades relegadas al nivel inferior no pueden ser olvidadas ya que son fundamentales para la fertilidad agrícola; por ello, no perdieron su carácter ambivalente. Así, la idea del Diablo tal como la presentaron los evangelizadores, una entidad que encarnaba el mal absoluto, no pudo ser aceptada por los pueblos andinos y mesoamericanos ya que esto equivalía a perder aspectos fundamentales de sus creencias sobre la producción. Veamos cómo.

Esas sociedades agricultoras compusieron su idea del mal dentro del marco de su cosmovisión, cuya conformación estuvo inspirada en la observación de los

ciclos naturales que orientaron las actividades humanas, especialmente la actividad agrícola. En estas circunstancias se puede averiguar que la tierra es considerablemente ambigua ya que a veces da muchos frutos, pero también provoca el hambre a causa de los cultivos no germinados. De ser así, su bondad se relaciona con la fertilidad, y su maldad con la carencia, y por extensión las enfermedades provocadas por el padecimiento de dicha escasez. Aunque el ideal de que la tierra pudiera conceder sólo frutos y no causase el hambre pueda tal vez ser deseado, la observación de la naturaleza permite darse cuenta de la imposibilidad de generar riquezas sin que a veces se produzca la pobreza, de germinar la semilla sin que ésta muera primero (se descomponga), de disfrutar el bien sin sufrir el mal. En los procesos de la naturaleza se nota que los maleficios vienen y se van, que existe un suceder de eventos malos que luego se revierten en buenos y así sucesivamente, de modo que el mal no asume una existencia independiente de las circunstancias de la vida, puesto que no es parte de la estructura de la existencia, sino de su dinámica procesual. Desde esta perspectiva, no es posible fijar una categoría exclusivamente “maléfica” o “benéfica” para definir a las entidades del cosmos. Por tanto, las cosas, categorías y entidades no pueden asumir un carácter unidireccional, es decir, obrar sólo hacia el positivo o lo negativo.

El mal existe en todas las culturas; sin embargo, no es absolutizado o esencializado en todas ellas. En Occidente, se preocupan por encontrar su origen, su razón de existir y las medidas para anularlo. Además, cobra un carácter trascendente, es decir, el mal para algunas corrientes filosóficas y teológicas posee vida propia. Por otro lado, las sociedades no occidentales, en este caso la andina y la mesoamericana, le atribuyen un carácter inmanente, indisociable de las cosas, lo que significa que no existe por sí solo, aunque se manifiesta en distintas realidades. Así, podemos afirmar que de acuerdo a la idea traída por los evangelizadores, el mal se relaciona con el Ser, mientras para las sociedades que confrontaron esta novedosa percepción, el mal se relaciona más bien con el Ente. En el primer caso el mal se ve como esencial y metafísico; en el segundo el mal es

adjetivado (lo malo) y procesual, de modo que no se refiere a la estructura de la vida, sino a su dinámica. Considerando las actuales manifestaciones del Diablo, parece ser que la idea de mal traída con los evangelizadores a las colonias hispánicas fue transformada.

Cuando se reconoce que el mal viene y se va, que se expresa por medio de circunstancias negativas que no son permanentes sino que son parte de un constante movimiento del suceder de eventos ahora buenos y luego malos, no tiene sentido la idea de que el tiempo avanza hacia una consumación universal en la que todas las cosas gozarán de bienestar eterno y el caos ya no representará amenaza alguna, como predice la concepción católica. En este sentido, en ambas tradiciones, andina y mesoamericana, existe la idea de un orden cósmico, el cual no es estático, sino muy dinámico y bajo la amenaza constante de las fuerzas destructivas que provocan sequías, granizadas, hambruna, entre otros maleficios para la humanidad. Para mantener el equilibrio, hay que cumplir regularmente con una serie de tareas que incluyen ofrendas y sacrificios que aseguran el funcionamiento del mundo. Por un lado, el cristianismo espera una total transformación del mundo en un futuro relativamente cercano cuando el bien venza el mal (inspirados por esta creencia los evangelizadores combatían al Demonio). Por otro lado, los pueblos andinos y mesoamericanos evitaban esa transformación, asociada al fin de una edad mitológica, y hacían todo lo que estaba a su alcance para que las fuerzas caóticas fuesen controladas, pero no eliminadas.

Además de la concepción oficial de la Iglesia y de los evangelizadores, otra de las influencias que llegaron a los Andes y Mesoamérica con los conquistadores, representaba el punto de vista de la cultura popular medieval renacentista, cuya mayor expresión se daba en el Carnaval. En Europa, éste era un periodo de inversión simbólica de los papeles de la vida cotidiana –por ejemplo el rey pasaba a ser mendigo y viceversa–, y de ruptura con las reglas sociales establecidas, generando así un mundo “al revés” en que la clase subalterna “tomaba el poder” y escenificaba su visión del mundo opuesta a la dominante.

Ahora bien, ¿será posible decir que el Carnaval andino y el mesoamericano asumieron la misma lógica subversiva que poseía en Europa? Por supuesto que esta fiesta también sirve para reflejar posiciones contrarias a las del gobierno o de la sociedad, tanto en la época colonial como en la actual. Sin embargo, parece ser que los pueblos de este continente coordinaron los componentes festivos de modo que pudieron seguir cumpliendo con sus obligaciones para con los niveles superiores al ser humano y así no romper su propio orden simbólico religioso. De esta forma, el Carnaval indígena es el momento de dar atención a los habitantes del inframundo que visitan periódicamente la comunidad, los muertos y los diablos, quienes pasan a ocupar la superficie de la tierra. En este sentido asume una forma de “inversión”, pues los que están ocultos la mayor parte del año pasan a estar expuesto a la luz. Como hemos anotado, existe la comprensión implícita en las cosmovisiones andinas y mesoamericanas que un elemento no puede existir sin su opuesto complementario, además de la idea de que el poder debe turnarse. Entonces, al celebrar a los muertos y darles la posición de los vivos temporalmente, lo que en realidad se está escenificando no es la negación del Orden, sino más bien la continuidad del compás cíclico anual que no puede ser interrumpido y que a todos hay que satisfacer: los vivos y muertos. Por lo tanto, aunque el Carnaval indígena asuma una apariencia inversa a la cotidiana, es en realidad parte de un solo todo ordenado con momentos de mayor y menor intensidad. En este sentido, el Carnaval andino y mesoamericano cobran singularidad y se alejan del sentido que asumía esta fiesta para las clases populares en la Edad Media.

Además, en Europa, la ambivalencia del Diablo carnavalesco era una forma de contradecir la postura de la Iglesia y su incisiva afirmación de que el Demonio y el Mal eran las únicas opciones reservadas a los que no siguieran la moral católica. Al idear un personaje ambiguo, la clase subalterna generaba una alternativa a la única posibilidad presentada por el discurso oficial. Por otro lado, la ambivalencia del Diablo indígena responde a las necesidades de fertilidad agrícola, tarea asumida por los personajes del inframundo, a los cuales si se les quita una de las

polaridades, negativa o positiva, la contraria quedará afectada, anulando su potencial de reproducción y consecuentemente perjudicando las cosechas. Por lo tanto, aunque algunas de las expresiones culturales indígenas y de la cultura popular medieval renacentista se parezcan, los sentidos que los mismos elementos asumieron, cada cual con relación a su sistema cultural, son divergentes.

Puntos en común en la adopción del Diablo

Hemos examinado algunos casos etnográficos que apuntan a lecturas similares del Diablo en la cosmovisión andina y mesoamericana.

Asociado a los muertos en ambos casos, nos restaría descubrir si en los Andes la condición de difunto también se relaciona con la idea de animalidad – en oposición a la de humanidad– tal como la concepción maseual que hemos expuesto en el tercer capítulo.

El Diablo indígena refleja la inestabilidad de las figuras cristianas al oponerse a ellas y amenazarlas con tomar su lugar, lo que nos revela que en ambas tradiciones religiosas indígenas parece ser que lo más importante no es la personalidad divina en el poder, sino la función que realiza y si responde o no a las necesidades del pueblo que le rinde devoción. Esto nos sugiere que si otra entidad ocupara el lugar de la Virgen (de los Remedios y del Socavón), y cumpliera la misma función, sería igualmente aceptada. De ser así, entonces la cosmovisión indígena, en ambos casos, parece conservar una estructura donde se van agregando contenidos nuevos de acuerdo a su capacidad para actuar en beneficio de la población.

La amenaza que constituye el Diablo, a partir de su capacidad para “comer” a la gente, demuestra que la cultura andina y la mesoamericana construyen metáforas similares que dejan entrever los puntos en común en su sistema conceptual y consecuentemente en su cosmovisión. Nos faltaría preguntar sobre el destino de las almas en los Andes y si el Diablo participa en el reciclaje de los difuntos.

En ambos casos hemos visto que en términos generales el Diablo pasó a responder a la lógica de la visión del mundo agrícola. Russel (1984: 21) considera que el valor relativo de un sistema de pensamiento puede ser juzgado “por su grado de coherencia y también por la amplitud de su capacidad para acoger fenómenos”. En este sentido, las cosmovisiones andinas y mesoamericanas han demostrado su alta flexibilidad y competencia para lidiar con la alteridad, y así integrar elementos exógenos manteniendo el sentido de sus prácticas.

Consideraciones finales

Finalmente me gustaría sintetizar algunas de mis interpretaciones con relación al perfil del Diablo en la cosmovisión maseual. Teniendo en cuenta que el objetivo de este trabajo nunca pretendió agotar el tema, sino generar algunas posibles respuestas acerca de la concepción indígena con relación a ese personaje exógeno impuesto en el proceso de colonización, es necesario considerar que las afirmaciones aquí expuestas, basadas en el estudio de las narrativas presentadas, deben ser confrontadas con más datos etnográficos antes de ser totalmente corroboradas. No obstante, aportan inteligibilidad al fenómeno y contribuyen a una comprensión más amplia sobre la visión del mundo de los nahuas de la región de Cuetzalan, además de la tradición mesoamericana.

El concepto de Diablo traído a Mesoamérica sufrió una transformación al ser integrado al sistema de creencias de los maseuales y el personaje fue reelaborado y ganó una nueva comprensión. Para la identificación de sus roles, divido su espacio de actuación en dos: anecúmeno y ecúmeno, aunque en algunas circunstancias esta diferenciación no sea tan categórica ya que, como he señalado en páginas anteriores, los seres del anecúmeno irrumpen periódicamente en el ecúmeno. Por un lado, los *maseual sanilmej* estudiados hablan del tiempo mítico, pues tratan de temas relacionados con el origen del mundo y de la humanidad, además de la función asumida por el Demonio en el aparato cósmico. Por otro lado, la actuación de este personaje en el ecúmeno y su efecto en la vida de las personas queda más evidente en los relatos espontáneos, puesto que la amenaza que constituye el *Amokuali* a la vida del campesino es un factor de preocupación cotidiana.

En el primer caso, en lugar de ser la encarnación del Mal y la causa primaria de todos los males que existen (su condición ontológica en la mentalidad cristiana medieval renacentista y su papel escenificado en el Génesis bíblico), el Diablo personifica uno de los elementos del par de principios opuestos complementarios que se confrontan en el tiempo primordial para dar inicio al

mundo de las criaturas (humanos, plantas, animales, astros, etc.). Así, él es quien se opone a Dios (principio luminoso asociado al Sol), el otro elemento del binomio originario fundamental. En este rol de adversario, el Diablo cumple la función de generar la “diferencia” necesaria para poner en marcha la Creación. En este papel, el Diablo no puede ser considerado completamente negativo al punto de que deba ser eliminado por la fuerza divina. Al contrario, su presencia es indispensable para accionar el aparato cosmológico, además de mantener el movimiento que reproduce los fenómenos mundanos. Sin embargo, su connotación es la de un elemento caótico, subversivo a la ley del Orden (el Sol) que reproduce los ciclos y las estaciones de acuerdo a parámetros conocidos y previsibles. Por ello, el personaje es un agente de inestabilidad, de modo que su actuación necesita ser controlada para no desencadenar fenómenos catastróficos que pondrían en riesgo la vida humana. Así, la principal divinidad responsable de mantener bajo control al Demonio es el Arcángel Miguel (aunque este papel también es representado en algunas circunstancias por el patrono Santiago), quien por su asociación con el aspecto celeste, caliente y luminoso del par dual (el rayo), es capaz de combatir al Enemigo que encarna las fuerzas frías y oscuras del inframundo. No obstante, el *Amokuali* logra escapar de su control algunas veces y genera el caos, la confusión y la violencia, especialmente en las fiestas cuando la gente se pone borracha (primer *saniil*) o hasta cuando genera la guerra en el mundo (tercer *saniil*).

Una probable función asumida por el Diablo al conformarse el aparato cósmico definitivo a partir del final del tiempo mítico e instauración del tiempo mundano, cuando todos los dioses que vivían libres tuvieron que asumir un papel específico en el funcionamiento del mundo, fue el de reciclador de los difuntos en el interior de la tierra (cerros). La imagen que nos apoya a hacer esta interpretación es la del *Amokuali* hirviendo en una olla la carne humana de sus víctimas (segundo *saniil*), como si de este proceso abrasivo quisiera hacer desprender los elementos terrenales que los seres humanos se apropiaron a lo largo de su vida y convertir los difuntos en ánimas (*animatzintzin*) o “santitos” que retoman su condición inicial de “semilla”, listos para “renacer”. Para confirmar esta

interpretación, hace falta investigar más al respecto de las creencias maseuales con relación al “más allá”, lo que no fue el objetivo específico de este estudio.

Pasemos a la faceta diabólica en el ecúmeno, tiempo-espacio donde viven los seres humanos y sufren la amenaza de seres maléficos que siempre están al asecho intentando atacarlos, “comerlos”, apropiarse de sus entidades anímicas y en última instancia matarlos.

El sujeto que establece relaciones más cercanas con el Diablo es el naual-brujo. Acordémonos que la noción de brujería fue traída a Mesoamérica y se confundió con el nahualismo, de ahí el nuevo sujeto emergido en la nueva configuración cultural que asume características de los dos personajes de quien es heredero (el brujo medieval y el naual mesoamericano), aunque haya integrado elementos nuevos y ajenos a los dos anteriores. Para los maseuales el naual-brujo es un individuo que nació con un don divino, es decir, un *yolo* fuerte que le hace “valiente” y por lo tanto inmune a los “espantos” (apariciones) que podrían provocar la muerte de otros individuos comunes que se atrevieran a entrar en la cueva para pactar con el Demonio. Así, al contrario del brujo medieval, quien simplemente realiza un ritual de fidelidad al Diablo, el naual-brujo debe pasar por la prueba de sobrevivir a las visiones aterradoras creadas por el Demonio antes de contraer el pacto y recibir los poderes extraordinarios.

Entre los maseuales se dice que el carácter de una persona es condicionado por el *tonal* al que se liga en el momento de su nacimiento, y que los individuos agresivos, violentos o asesinos deben de tener un *tonal* similar. Dice un individuo: “A veces nos atrevemos a hacer muchas cosas: robar, matar... ¿Por qué? Porque nuestro *tonal* es así, es animal. Porque hay animales que son brutos, nos obligan a hacer cosas malas. Pero son los animales que andan por ahí los que nos obligan” (Lupo, 2001: 359). El naual-brujo, así como el *Amokuali*, son referidos por el apelativo ofensivo *okuilij*, es decir, el animal del anecúmeno, del mundo de la muerte. Con relación al Demonio su agresividad es expresada en los ataques que hace a los componentes anímicos humanos, mientras el brujo posee el poder de proyectar su propio *tonal* sobre el de los demás para provocarles la

muerte. Así como los *tonalmej* cargan a sus pares humanos de poderes característicos a ellos en el momento del nacimiento, el Diablo también transmite al naual-brujo sus poderes e idiosincrasias (agresividad, capacidad de ataque anímico, etc.). De ser así, podríamos pensar que al pactar con este personaje del inframundo, el brujo recibe un *tonal* extra, es decir, pasa a tener al Diablo como uno de sus alter-egos, lo que explicaría el comportamiento similar al del *Amokuali*. La confirmación de esta hipótesis se haría evidente en un estudio específico sobre el *tonalismo* entre los maseuales de Cuetzalan, otro de los temas que rebasan el propósito de este trabajo.

Por influencia del cristianismo y su visión negativa del Diablo, se ha cargado demasiado tinte de maldad al naual-brujo, quien adquirió una moral maléfica, acusado casi siempre de causar daños y provocar la muerte de las personas. Por ello, es visto con una connotación negativa por la mayoría de las personas que le acusan de envidia, flojera, robos de animales; aunque se reconozca que él defiende a la comunidad del ataque de otros brujos, puesto que al saber manipular “la maldad”, es capaz de anularla. Además, muchas causas de las enfermedades son atribuidas a las acciones del naual-brujo y las entidades diabólicas del inframundo, incluyendo la más dañina, “el mero Diablo”. De esta forma, la ubicación simbólica de la maldad está casi toda relegada al piso inferior, al contrario del periodo prehispánico cuando había males asociados a ambas esferas cósmicas, superior e inferior.

El Diablo fue descrito como un “animal” (*okuilij*) del *Miktan*, “la parte mala del *Talokan*” según me fue informado (Pedro Cortés Ocotlán, conversación personal). Irrumpe periódicamente en el ecúmeno para robar el componente anímico (*ekauil*) de las personas, hacerlas enfermar y llevarlas al mundo de la muerte. Esos puntos aluden a dos aspectos fundamentales de la cosmovisión maseual que distan de la visión del mundo cristiana en cuanto al Demonio. El primero es adjudicar al Diablo una capacidad extra a su par europeo: el poder de matar a su víctima. El segundo es el hecho de que el *Miktan* (traducido por “infierno”, aunque de acepción distinta a éste) no está reservado solamente a las

personas que en vida fueran moralmente malas, sino por lo menos a todos los que fueron víctimas del *Amokuali*. De ser así, en este caso, las acciones morales no están determinando necesariamente el destino *post-mortem*.

De acuerdo con Alessandro Lupo (2001), el *yolo* es la entidad anímica que sobrevive a la muerte física, mientras el *ekauil* y el *tonal* son reabsorbidos por la Tierra, igualmente el cadáver. Así, después de morir:

El *yolo* continúa su existencia separado de la envoltura corporal, alcanzando los lugares del premio o el castigo eternos (la Gloria o el *mictan*), o eventualmente purgando con una permanencia temporal en una especie de purgatorio terrenal las culpas y las omisiones del individuo antes de morir. Al respecto hay que observar que el destino ultraterrenal de las almas a menudo depende, más que de la conducta en vida, de cómo se produjo la muerte, como si en ello fuera posible leer una señal de la naturaleza moral y el destino final del difunto. Como ya hemos dicho, el pensamiento de los nahuas es reacio a reconocer la posibilidad de que un individuo sea totalmente inocente en relación con las desgracias que pudieran caer sobre él: más bien habrá siempre alguna conducta (propia o de personas tan próximas a él que lo hagan copartícipe de la responsabilidad) a la que es posible imputar el origen de la desventura. (Lupo, 2001: 363)

Considerando lo anterior, podemos suponer que los que mueren como resultado de la brujería que les fue dirigida, hicieron algo para merecerlo, es decir, la persona o alguien de los suyos rompió un equilibrio o incumplió una responsabilidad. ¿Pero cuáles son esas formas de muerte que conducen al individuo al *Miktan*? En el primer *sanil* presentado, se insinúa la posibilidad de que los borrachos, violentos y asesinos pueden tener sus *yolos* apropiados por el Demonio, por lo que las formas de su muerte estarían representadas, por ejemplo, en una pelea, o en un accidente que le pasa al individuo ebrio.

El caso más seguro de que el *yolo* pertenecerá al Diablo es el del nual-brujo, ya que este individuo estableció un pacto con el Demonio. En el relato recopilado por García de León (1969) entre los nahuas de Pajapan, Veracruz, el

autor menciona que al morir las almas de los pactantes van al cerro para servir como ayudantes del Mono Blanco (advocación del Diablo). Es probable que en nuestro caso suceda lo mismo, ya que los relatos del primer capítulo afirman al respecto de quien recibió las riquezas entregadas por el *Amokuali*: “ya cuando llegue su hora de morir, dice que nomás se va a perder, se pierde nomás, ya no van a encontrar porque él mismo [el Amokuali] lo va a coger” (RJ 6, Capítulo I). Por otro lado, el brujo puede tener su muerte anticipada, como fue el caso de un sujeto asesinado en San Miguel Tzinacapan por ser acusado de brujería y de seducir las mujeres casadas (Reynoso Rábago y Taller, 2006, II: 87). En este caso, así como en el de la familia que enriqueció rápidamente, cuyo hijo fue víctima de un accidente automovilístico fatal (NR 2, Capítulo I), las muertes pueden ser interpretadas como el pago al Diablo a cambio de los favores recibidos, esto es, el *Amokuali* cobra la propia vida del pactante gracias a su ansia (hambre) de apropiarse de sus componentes anímicos lo antes posible.

Con relación al tiempo de permanencia en el más allá, Lupo afirma (en el trecho arriba transcrito) que el *yolo* alcanza lugares de premio o castigo eterno. No estoy tan segura con relación al hecho de que los nahuas hayan interiorizado esa idea de eternidad en el más allá, la cual contradice la consciencia cíclica de los agricultores. Recordemos que el pacto con el Diablo, trasladado a Mesoamérica, sufrió un cambio esencial y asumió la forma relacional de la reciprocidad (estudiado en detalle en el Primer Capítulo). De acuerdo a la ética de este tipo de relación, una vez quitada la deuda se libera del “castigo” (o de la obligación), por lo que aunque los condenados al infierno por su asociación en vida con el *Amokuali* tengan que trabajar para él por un periodo extremadamente largo de tiempo después de la muerte, una vez restituido lo que fue tomado, su *yolo* podría ser liberado.

De cualquier manera, los maseuales no parecen estar tan preocupados con el destino final de los muertos, como lo están con relación a la preservación de sus vidas (de todos modos las ánimas vuelven a la superficie de la tierra para disfrutar momentáneamente las regalías de los vivos, los manjares, en el Día de Muertos). El hecho de que el sentido de la existencia no esté posicionado en el más allá, al

contrario de los católicos cristianos y su creencia en la vida eterna en el cielo después de la muerte, es confirmado a partir de los datos etnográficos recopilados en este trabajo, especialmente los referentes a la preocupación de evitar “caer en la barranca” (RJ 1). Este accidente es entendido como una “tentación” (acción provocada por el Demonio) para atrapar el componente vital del individuo y matarlo, lo que dista del sistema conceptual cristiano, donde la tentación es vista como un “pecado” a que uno sucumbe por influencia del Maligno, pero en general no se muere a causa de ella. Así, los maseuales están preocupados en evitar ser “comidos” por el Diablo, ser muertos o destruidos. De esta forma, la concepción maseual dista de la cristiana, que evita la tentación para librarse de ir al infierno, mientras la primera evita la “tentación” para no morir simplemente.

El cosmos maseual está conformado por energías vitales finitas y se genera una competencia por apropiarse de esta fuerza vital, la cual debe circular y llegar a todos. Así, en este universo de seres ávidos por alimentarse (de ahí la metáfora del “comer”), no existe una entidad que sea totalmente buena (*kuali*), y la mayoría de las veces hasta las más benéficas tendrán un carácter ambivalente, como es el caso de la más querida de todas por los campesinos, la Tierra, aquella que “nutre con sus frutos a los hombres pero está siempre lista para alimentarse de ellos. Papel de predadora de almas, pronta en aprovechar la ocasión para atrapar y retener a las fuerzas espirituales momentáneamente perdidas por el hombre como consecuencia de un susto.” (Signorini y Lupo, 1989: 88-89). Así, en la cosmovisión de los nahuas de Cuetzalan, los seres humanos se alimentan de la Tierra (lo que ella produce), mientras la Tierra se alimenta de los humanos, es decir, de sus componentes anímicos. Por cierto, al *ekauil* se le atribuye metafóricamente consistencia corpórea, en este caso concreto, carne y sangre (Signorini y Lupo, 1989).

Por lo tanto, así como la Tierra da vida a la humanidad sacrificando sus propios hijos o partes de su cuerpo (los frutos y todo lo demás que produce),

además de su sangre (el agua es la sangre de la Tierra para los maseuales)¹, los humanos tienen que restituir con la misma “moneda” (en carne y sangre) lo que fue tomado. Así, el sacrificio que los hombres realizan es representado en los regalos ofrendados a la Tierra como restitución simbólica de lo que fue prestado, siendo que la restitución de hecho será realizada en el momento del deceso del individuo, cuando finalmente se devolverán los componentes anímicos (*ekauil* y *tonal*), además del cadáver que también será devorado por la divinidad terrestre.

Asimismo, hay que considerar que el Diablo asumió algunos de los rasgos de la divinidad terrestre mesoamericana puesto que, así como ella, es hambriento al extremo y depreda los componentes vitales humanos, llegando a provocar la muerte. Además, ambos son retratados como un “animal”, una “bestia salvaje”² que desea comer a los hombres, tal como la antigua *Tlaltecuitli* y como la actual divinidad terrestre en la cosmovisión maseual, misma que es tratada como un animal cuando el especialista ritual nahua le pide soltar el componente anímico robado: “la fuerza de la conminación a la Tierra, marcada por los golpes de vara como si fueran zurriagazos a un animal reacio, está evidenciada por el ritmo apremiante con que se repite la petición de liberación del *ecahuil*: hasta siete veces en dieciocho líneas” (Signorini y Lupo, 1989: 236).

Sin embargo, hay al menos dos diferencias fundamentales entre la Tierra y el Diablo. Mientras la primera es el origen de toda la vida que existe, el Diablo entrega riquezas solamente a los pactados con él (los brujos), y no a toda la comunidad. De ser así, la Tierra recibe cultos permanentes de agradecimiento por parte de los maseuales, y a ella se le dirige con todo el respecto, pidiéndole por favor que restituya la “sombra” de la víctima, es decir, se trata de persuadir a la divinidad y convencerla con regalos para que deje libre el componente anímico. Por otro lado, el Diablo y otros seres predadores de la categoría *amo kuali* (duendes, *masakamej*, aires, etc.) no reciben culto ni se les reserva ninguna práctica cultural.

¹ Italo Signorini y Alessandro Lupo, 1989.

² Véase Historia de México, 1976.

En el caso en que haya que tratar con emanaciones diabólicas (y, en última instancia con el mismo *amo cualli*), la ofrenda asume un preciso valor de negocio: no es manifestación devocional ni súplica, sino que responde a un código contractual. Pero a diferencia de lo que ocurre cuando se ofrece a Dios, la aceptación obliga al respecto de la ley de intercambio, aunque a veces el Diablo pueda ser traicionero. (Signorini y Lupo, 1989: 91)

De ser así, “es inútil pedir al *amo cuali* [el Diablo] que restituya el *ecahuil* perdido, más bien hay que pedir a las divinidades que por su comprobada capacidad [como San Miguel que venció al Demonio] pueden combatir las fuerzas que provocaron el maleficio” (Signorini y Lupo, 1989: 188). Lo anterior deja claro que el Diablo es un personaje maléfico, cuyos beneficios están reservados casi únicamente al brujo, aunque el precio que éste paga por las ventajas obtenidas (especialmente riqueza financiera) es muy alto.

El segundo aspecto que diferencia al Diablo de la divinidad terrestre es que éste es considerado *amokuali*. Esta palabra, normalmente traducida por “no bueno” o “malo” sirve para designar a todos los seres extrahumanos del inframundo que constituyen una amenaza a la integridad del ser humano y que roban sus componentes anímicos, con excepción de la Tierra que no es referida así, por supuesto. Conforme señalamos en páginas anteriores, el término *kuali* también tiene el significado de “comestible” (Poury-Toumi, 1997: 117), por lo que *amokuali* sería “no comestible”. Así, la Tierra es “comestible” (*kuali*) pues los seres humanos se alimentan de su cuerpo y sangre, mientras los *amokualimej* no son “comestibles”, sino más bien se alimentan de los seres humanos. A su vez los seres humanos se diferencian de los “diablos”, esto es, de los no-humanos.³

De acuerdo a lo que he expuesto, el sentido que el Diablo asumió en la cosmovisión maseual se aleja de la concepción cristiana traída con los españoles y se aproxima a la óptica de una cosmovisión agrícola, puesto que a este

³ De acuerdo a lo que había señalado anteriormente, Poury-Toumi (1997: 117) también menciona que la raíz *cuali* debe de significar “humano”, puesto que en San Miguel Tzinacapan *cualtacayot* significa “humanidad” y no “bondad”.

personaje le atribuyeron rasgos que lo aproximan a la divinidad terrestre, aunque con las particularidades que he señalado. Los maseuales, al conservar sus prácticas agrícolas hasta la contemporaneidad, centrándose en el cultivo del maíz de temporal –actividad que sigue normando los principios fundamentales de su cosmovisión–, resignificaron al elemento exógeno de acuerdo a su propia visión del mundo y de acuerdo a las preocupaciones y concepciones de los agricultores.

Con relación al Diablo andino, éste también fue reelaborado de acuerdo a una cosmovisión de base agrícola. Así, es común entre los aymaras la afirmación de que el *Supay*, el Diablo de las minas bolivianas, “come” a la gente, agencia característica de la Tierra (Pachamama), de modo que dicen: “comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros” (Nash, 2008). Esta frase equivale a la pronunciada por los nahuas de Guerrero: “nosotros comemos a la tierra y la tierra nos come a nosotros” (Good Eshelman, 2004b: 165). Así, el Diablo andino y el mesoamericano asumieron funciones similares en las cosmovisiones de ambas culturas agrícolas dependientes del cultivo de temporal, que además entienden el cosmos en términos de la confrontación entre principios opuestos complementarios, y designan funciones semejantes a cada una de las esferas de los pisos cósmicos: supramundo, tierra e inframundo. En ambas tradiciones, el Demonio asume el lado de las fuerzas oscuras del cosmos, que necesitan ser expulsadas periódicamente para no arrastrar a toda la humanidad a los dominios de la muerte, aunque no pueden ser olvidados porque de los muertos depende la existencia de la vida. Así, Andes y Mesoamérica integraron al elemento exógeno modificando su sentido original para adaptarlo a su propia forma de comprensión de base agrícola. Lo anterior muestra que las comunidades indígenas respondieron de forma creativa a las adversidades a que fueron sometidas.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1955, *Medicina y magia. El proceso de aculturación y el curanderismo en México*, México: UV.

Alonso, Luis Enrique

1998, *La mirada cualitativa en sociología. Una aproximación interpretativa*, Madrid: Fundamentos.

Aramoni Burguete, María Elena

1990, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México: Conaculta.

Arizpe, Lourdes S.

1973, *Parentesco y economía en una sociedad nahua. Nican Pehua Zacatipan*, México: INI.

Ayala Calderón, Javier

2008, *El Diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI-XVII*, tesis para obtener el grado de doctor en historia, México: UNAM (FFyL).

Báez, Lourdes

1996, "Mopatla intlakwalle: el banquete de Todos Santos. Formas de reciprocidad y redistribución entre los nahuas de la Sierra de Puebla", en Ingrid Geist (ed.), *Procesos de escenificación y rituales*, México: Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés, pp. 255-269.

2002, "Los huehues y las fuerzas del 'mal': Carnaval nahua poblano, Naupan", en Amparo Sevilla Villalobos (coord.), *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*, Tamaulipas: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, pp. 68-79

2004a, "Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, *Historia y vida*

ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas, México: INAH, UNAM, pp. 83-103.

2004b, “El poder simbólico de las mujeres (las ritualistas nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH, UNAM, pp. 235-253.

Báez-Jorge, Félix

1989, “En el nombre de América (V Centenario del Encuentro de Dos Mundos)”, *La Palabra y el Hombre*, núm. 69, enero-marzo, pp. 183-190.

1999a, “En torno a la genealogía del demonio cristiano”, *La Palabra y el Hombre*, núm. 112, octubre-diciembre, pp. 93-120.

1999b, “Los ladinos y el Diablo (Reinterpretaciones de la noción del Mal en contextos interétnicos)”, *La Palabra y el Hombre*, núm. 109, enero-marzo, pp. 13-28.

2000, “Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)”, *La Palabra y el Hombre*, núm. 115, julio-septiembre, pp. 7-23.

2001a, “Los avatares del Diablo (La demonología sincrética en los imaginarios simbólicos mesoamericanos y andinos)”, conferencia magistral leída en el XV congreso sobre Estado, iglesias y grupos laicos, CIESAS-GOLFO, Xalapa, México.

2001b, “Tezcatlipoca en el espejo de satán (la noción del mal en la cosmovisión mesoamericana y el imaginario de la España medieval: atisbos comparativos)”, *La Palabra y el Hombre*, núm. 117, enero-marzo, pp. 27-55.

2002, *Dioses, héroes y demonios*, Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz.

2003, *Los disfraces del diablo (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica)*, Xalapa: UV.

2004a, “El aire y el mal en el imaginario de los nahuas de Chicontepec (análisis comparativo de una demonología sincrética)”, *La Palabra y el Hombre*, núm. 130, abril-junio, pp. 123-151.

2004b, "Paradojas de las divinidades (El principio dual en la tradición religiosa mesoamericana: discusión preliminar)", *La Palabra y el Hombre*, núm. 131, julio-septiembre, pp. 131-139.

2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Xalapa: UV.

Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez Martínez

2002, *Tlacatecolotl y el Diablo (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)*, México: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

Bajtín, Mijaíl

1990, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, México: Alianza.

Beaucage, Pierre

2007, "Trayectorias de la indianidad: teología y política Revista de Historia Social y de las Mentalidades", *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, núm. XI, Vol. I, pp. 107-133.

Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral

1988, *Maseualxiujpajmej. Plantas medicinales indígenas*, Cuetzalan. Puebla: Desarrollo Integral de la Familia.

2013, *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*, México: Plaza y Valdés, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, DIALOG, Unión de Cooperativas Tosepan (en prensa).

(por publicar), "Tlacuaches y coyotes en la Sierra Norte de Puebla: las representaciones y el proceso social nahua", en Catharine Good Eshelman y Dominique Raby (coords.), *Múltiples formas de ser nahuas. Representaciones, conceptos y prácticas en el siglo XXI*.

Beaucage, Pierre, Taller de Tradición Oral y Grupo *Youalxochit*

2012, "Belleza, placer y sufrimiento: reflexiones sobre cuerpo y género entre los nahuas de la Sierra Norte De Puebla", *Cuerpo y género*, Año 6, núm. 12, pp. 165-196.

Berg, Hans van den

1989, "*La tierra no da así nomás*": los ritos agrícolas en la religión de los Aymara-cristianos de los Andes, Amsterdam: Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika.

Biblia de Jerusalén

2009, Bilbao: Desclée De Brouwer.

Bortoluzzi, Manfredi

2010, "Crisis social y orden narrativo. La figura del "degollador" en Perú, Bolivia y México", en Manfredi Bortoluzzi y Witold Jacorzynski (coords.), *El hombre es el fluir de un cuento. Antropologías de las narrativas*, México: CIESAS, pp.73-96.

Bouysse-Cassagne Thérèse y Olivia Harris

1988, "Pacha: en torno al pensamiento Aymara", en Xavier Albó (org.), *Raíces de América: el mundo aymara*, Madrid: Alianza, pp. 217-281.

Broda, Johanna

1971, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, pp. 245-327.

1989, "Geografía, clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica", en Ernesto Vargas (ed.), *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, México: UNAM (IIA), pp. 35-52.

1991, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México: UNAM (IIH), pp. 461-500.

2001a, "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: FCE, Conaculta.

2001b, "La fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: FCE, Conaculta, pp. 165-238.

2004a, "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH, UNAM, pp. 35-60.

2004b, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH, UNAM, pp. 61-81.

2009, "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México: ENAH, pp. 7-20.

Broda, Johanna y Beatriz Albores (coords.)

1997, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México: El Colegio Mexiquense, UNAM.

Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.)

2004, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH, UNAM.

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.)

2001, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: FCE, Conaculta.

Broda, Johanna, S. Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (coords.)

1991, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México: UNAM (IIH).

Campbell, Joseph

1961-1974, Lecture I.1.4 – *New Horizons* [Audio Lecture], Joseph Campbell Foundation L46, L535, New York.

1988, *Historical Atlas of World Mythology*, 5 vols. New York: Harper & Row.

2002, *Isto és tu. Redimensionando a metáfora religiosa*, São Paulo: Landy.

Caro Baroja, Julio

1973, *Las Brujas y su mundo*, Madrid: Alianza.

Carrasco, Pedro

1976, *El catolicismo popular de los tarascos*, México: SEP.

Castillo Hernández, Mario Alberto

2007, *Mismo mexicano pero diferente idioma: identidades y actitudes lingüísticas en los ‘maseualmej’ de Cuetzalan*, México: INAH, UNAM (IIA).

Cervantes, Fernando

1996, *El Diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona: Herder.

Cohen, Esther

2003, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, México: UNAM (IIFL).

Cohn, Norman

1995, *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Barcelona: Crítica.

Condarco Santillán, Carlos

1999, *La serranía sagrada de los urus*, Oruro: Latinas.

Cortés Ocotlán, Pedro

2012, *Diccionario español-náhuatl náhuatl-español*, San Miguel Tzinacapan: Telesecundaria Tetsijtsilin.

Couliano, Ioan P.

1991, *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*, Barcelona: Paidós.

Dussel, Enrique

1994, 1492 *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la "Modernidad"*, La Paz: Plural.

1996, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal (investigación del "mundo" donde se constituyen y evolucionan las "Weltanschauung")*, Chaco, Resistencia (Arg.).

Fernández Juárez, Gerardo

1995, *El banquete aymara. Mesas y yatiris*, La Paz: Hisbol.

Fernández Rodríguez, Natalia

2007, *El pacto con el Diablo en la comedia barroca*, Oviedo: UniOvi-Departamento de Filología Española.

Florescano, Enrique

1997, "Sobre la naturaleza de los dioses Mesoamericanos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 27, pp. 41-67.

2000, "La visión del cosmos de los indígenas actuales", *Desacatos*, núm. 005 invierno, pp. 15-29.

García De León, Antonio

1969, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. VIII, pp. 279-312.

Garrido Aranda, A. (comp.)

1997, *Pensar América: cosmovisión mesoamericana y andina*, Córdoba: CajaSur/Ayuntamiento de Montilla.

2005, *El mundo festivo en España y América*, Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.

Gómez Martínez, Arturo

2004, “El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la huasteca veracruzana”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH, UNAM, pp. 197-214.

Good Eshelman, Catharine

2001, “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: FCE, Conaculta, pp. 239-297.

2004a, “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH, UNAM, pp. 127-149.

2004b, “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH, UNAM, pp. 153-176.

2004c, “Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH, UNAM, pp. 307-320.

Guerra Gutiérrez, Alberto

1997, *El Tío de la mina. Una supervivencia de la mitología andina*, Oruro: edición del autor.

1998, *Estampas de la tradición de una ciudad*, Oruro: Latinas.

Gutiérrez Sánchez, Javier

2013, *Construcciones de espacios, poderes y fronteras. Territorializaciones bats'i viniketik en San Cristóbal de Las Casas y tseltales en Ocosingo, Chiapas*, México: UNAM (IIA).

Hamayon, Roberte

2011, *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, México: UNAM (IIH).

Historia de México (*Histoire du Mechique*) [siglo XVI]

1965, en Ángel María Garibay K. (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México: Porrúa.

Ichon, Alan

1990, *La religión de los totonacas de la sierra*, México: Conaculta, INI.

Inca Garcilaso de la Vega

1998, *Comentarios reales de los incas*, Lima: Mantaro.

Jáuregui, Jesús y Carlo Bonfiglioli (coords.)

1996, *Las danzas de conquista. I. México contemporáneo*, México: Conaculta, FCE.

Klein, Cecelia F.

2000, "An Iconographic Inquiry into the Pre-Hispanic Nature of the Tzitzimime", *Ancient Mesoamerica*, Vol. 11 (1), pp. 1-26.

Korsmeyer, Carolyn

2002, *El sentido del gusto, Comida, estética y filosofía*, Barcelona: Paidós.

Lagarriga Attias, Isabel

1993, "El nahual y el Diablo en la cosmovisión de un pueblo de la Ciudad de México", *Anales de Antropología*, Vol. 30, pp. 277-288.

2009, "El bien y el mal y sus decires, Exorcismos y control socio-religioso en un pueblo del estado de Veracruz", en Félix Báez-Jorge, Rogelio de la Mora, Guadalupe Vargas y José Velasco Toro (coords.), *Pensamiento religioso y*

espacio de poder, México: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, pp. 13-60.

Lakoff, George and Mark Johnson

1980, *Metaphors We Live By*, London y Chicago: The University of Chicago Press.

Limón Olvera, Silvia

2008, “Paradigmas comunes en los mitos mesoamericanos y andinos”, en Silvia Limón O. (ed.), *La religión de los pueblos nahuas*, Madrid: Trotta, pp. 247-322.

2009, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica*, México: UNAM (CIALC).

Limón Olvera, Silvia (ed.)

2008, *La religión de los pueblos nahuas*, Madrid: Trotta.

Link, Luther

1995, *El Diablo. Una máscara sin rostro*, Madrid: Síntesis.

Lok, Rossana

1987, “The House as a Microcosm: Some Cosmic Representations in a Mexican Indian Village”, en Rob de Ridder y Jan A. J. Karremans (eds.), *The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honour of P. E. de Josselin de Jong*, Leiden: E. J. Brill, pp. 211-233.

1991, *Gifts to the Dead and the Living: Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*, Leiden: Center of Non-Western Studies of the Leiden University.

López Austin, Alfredo

1992, “Homshuk. Análisis temático del relato”, en *Anales de Antropología*, 29, pp. 261-283.

1994, *Tamoanchan y Tlalocan*, México: FCE.

- 1995, "Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías", *Anales de Antropología*, Vol. 32, pp. 209-240.
- 1996, "La cosmovisión mesoamericana", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México: INAH, pp. 471-507.
- 1996, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México: UNAM (IIA).
- 1997, "Cuando Cristo andaba de milagros: La innovación del mito colonial", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, México: COLMICH, CMQ, pp. 229-254.
- 1999, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México: UNAM (IIA).
- 2001, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: Conaculta, FCE, pp. 47-65.
- 2004, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México: UNAM (IIA).
- 2008, "Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana", en Alfredo López Austin y Luis Millones, *Dioses del Norte. Dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, México: Era, pp. 15-144.
- 2009, "El dios en el cuerpo", *Dimensión Antropológica*, Vol. 46 mayo-agosto, pp. 7-45.
- 2011a, "Cosmovisión y pensamiento indígena", manuscrito.
- 2011b, "Los reyes subterráneos", en Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, *La quête du Serpent à Plumes, Arts et religions de l'Amérique précolombienne, Hommage à Michel Graulich*, París: BREPOLS, Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences Religieuses, pp. 39-56.
- 2012a, *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, México: Era, INAH.

2012b, "Quelques mots en guise d'ouverture de ce colloque: l'accélération de la mutation culturelle", para el libro *Migrations, acculturation, syncrétism*, ed. Elsa Carrillo-Blouin, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique, Université de Bretagne Occidentale, Université Européenne de Bretagne, pp. 41-49.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján

2009, *Monte Sagrado. Templo Mayor*, México: INAH, UNAM.

López Austin, Alfredo y Luis Millones

2008, *Dioses del Norte. Dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, México: Era.

Los hermanos Grimm

KHM 044, capturado el 15/10/2012 en www.grimmstories.com/es/grimm_cuentos/la_muerta_madrina

Lugo Siva, Francisco y Roberto Martínez González

2005, "Juan Oso y la paradoja del sincretismo en Mesoamérica", *Anales de antropología*, vol. II, núm. 39, pp. 231-253.

Lumholtz, Carl

1986, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México: Instituto Nacional Indigenista.

Lupo, Alessandro

1994, "La cruz de San Ramos. Aspectos sincréticos en las divinidades de los nahuas de la Sierra de Puebla", *Estudios sobre la Culturas Contemporáneas*, Vol. VI, núm. 17, pp. 319-332.

1995, *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México: Conaculta, INI.

1995b, "El maíz es más vivo que nosotros. Ideología y alimentación en la Sierra de Puebla", *Scripta Ethnologica*, núm. 17, pp. 73-85.

1996 "Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo", *Revista de Antropología Social*, núm. 5, pp. 11-37.

2001, "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: Conaculta, FCE, pp. 335-389.

Madsen, William

1969, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, New York: Greenwood.

Madsen, William y Claudia Madsen

1972, *A Guide to Mexican Witchcraft*, México: Minutine.

Martínez González, Roberto

2007, "Los enredos del diablo o de cómo los nahuales terminaron por hacerse brujos", *Relaciones*, Vol. XXVIII (111) verano, pp. 189-216.

2011, *El nahualismo*, México: UNAM (IIA / IIH).

Medina, Andrés

1990, "La etnografía de México: un cambiante y milenarismo mosaico de culturas", *Universidad de México*, Vol. 45 (477) octubre, pp. 10-18.

2000, *En las cuatro esquinas. En el centro*, México: UNAM (IIA).

2001, "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: Conaculta, FCE, pp. 67-163.

Milanezi, Gabriela

2006, *Os aimará e o Carnaval de Oruro: lógicas performadas*, Dissertação de monografía, Brasília: UNB (DAN).

2013, "Danzas y andanzas del Diablo. Fiestas y narrativas en los Andes y en Mesoamérica", en Alfredo López Austin y Luis Millones (comps.), *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, pp. 125-156.

Millones, Luis

1998, *Los demonios danzantes de la Virgen de Túcume*, Sevilla: Fundación El Monte.

2010, *Después de la muerte, Voces del Limbo y el infierno en territorio andino*, Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Montemayor, Carlos

2000, "He venido a contradecir. La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales", *Desacatos*, núm. 5, invierno, pp. 95-106.

Montes Ruiz, Fernando

1999, *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*, La Paz: Armonía.

Montoya, Víctor

2000, *Cuentos de la mina*, Estocolmo: Luciérnaga.

Morante López, Rubén B.

2000, "El universo mesoamericano, Conceptos integradores", *Desacatos*, núm. 005 invierno, pp. 31-44.

Muchembled, Robert

2002, *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*, México: Fondo de Cultura Económica.

Mujica Bayly, Soledad

2005, *La danza en el Perú. Qhapaq negro de Paucartambo*, Lima: Kunay.

Murillo Vacarreja, Joseρμο y Antonio Revollo Fernández

1999, *La Virgen del Socavón y su carnaval*, Oruro: Ceditas.

Nash, June

2008, *Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros. Dependencia y explotación en las minas de estaño bolivianas*. Buenos Aires: Antropofagia.

Nava Rodríguez, Ascanio

2004, *Referencias sobre el Carnaval de Oruro*, Oruro: Latinas.

Navarrete, Federico

2004, *Las relaciones interétnicas en México*, México: UNAM (IIH).

Oliveira, Fabiano de Almeida

2008, "Reflexões críticas sobre *Weltanschauung*: uma análise do processo de formação e compartilhamento de cosmovisões numa perspectiva teo-referente", *Fides Reformata* XIII (1), pp. 31-52.

Olivier, Guilhem

2005, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México: FCE.

Papini, Giovanni

1988, *El Diablo*, México: Época.

Peñalosa, Joaquín Antonio

1970, *El diablo en México*, México: Seminario de cultura Mexicana.

Pieper, Jim

2002, *Guatemala'S Folk Saints: Maximon/San Simon, Rey Pascual, Judas, Lucifer, and Others*, Los Angeles: Pieper and associates Inc.

Pierucci, Antônio Flávio

2003, *O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*, São Paulo: Editora 34.

Portal Ariosa, María Ana

1986, *Cuentos y mitos en una zona mazateca*, México: INAH.

Porée, Jérôme

2006, "Paul Ricoeur y la cuestión del mal", *Ágora*, 25/2, pp. 45-60.

Pury-Toumi, Sybille de

1997, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México: CEMCA, Conaculta.

Quiroz Malca, Haydée

2002, *El carnaval en México, abanico de culturas*, México: Conaculta.

Revollo Fernández, Antonio

2003, *Apuntes del "Carnaval Sagrado" de Oruro*, Oruro: Latinas.

Reyes García, Luis

1960, *Pasión y muerte del Cristo Sol. Carnaval y Cuaresma en Ichcatepec*, Xalapa: UV.

Reyes García, Luis y Dieter Christensen

1990, *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*, México: Gobierno del Estado de Puebla, CIESAS, FCE.

Reynoso Rábago, Alfonso y Taller de Tradición Oral

2006, *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*, 2 vols., Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Ricoeur, Paul

1976, *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires: Megapolis.

2006, *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires: Amorrortu.

Rivera Domínguez, María Ligia

1994, "Tenue dominio de los dioses cristianos. Análisis semiótico de un microrrelato indio", *Escritos*, núm. 10 enero-diciembre, pp. 101-138.

2009, *La montaña sagrada de Cholula y su entorno sobrenatural*, tesis para obtener el grado de doctora en antropología, México: UNAM (FFyL / IIA).

Robles Márquez, Alan

2009, *El Pacto con el Diablo*, tesis para obtener el título de licenciado en historia, México: UNAM (FFyL).

Rozat Dupeyron, Guy

1994, "La figura diabólica como ordenador del discurso de la crónica de Pérez de Ribas", *Cuicuilco*, Vol. 1 (2), septiembre-diciembre, pp. 39-49.

2000, "Identidad y alteridades. El occidente medieval y sus "otros" ", *Desacatos*, núm. 004, pp. 27-51.

Ruiz Medrano, Carlos Rubén

2001, *Fiestas y procesiones en el mundo colonial novohispano. Los conflictos de preeminencia y una sátira carnavalesca del siglo XVIII*, San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

Russell, Jeffrey Burton

1995a, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona: Laertes.

1995b, *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*, Santiago de Chile: Andrés Bello.

Sahagún, fray Bernardino de

1982, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México: Porrúa.

Sandstrom, Alan R.

1989, "The Face of The Devil: Concepts of Disease and Pollution Among Nahua Indians of the Southern Huasteca", *Études Mesoaméricaines*, Vol. XVI, pp. 357-372.

1991, *Corn Is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman And London: University Of Oklahoma Press.

Segre, Enzo

1987, *Las máscaras de lo sagrado. Ensayos italo-mexicanos sobre el sincretismo náhuat-católico de la Sierra Norte de Puebla*, México: INAH.

1990, *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuat de la Sierra Norte de Puebla*, México: INAH.

Sevilla Villalobos, Amparo

2002, "Introducción", en Amparo Sevilla Villalobos (coord.), *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*, Tamaulipas: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, pp. 13-66.

Sierra Carrillo, Dora

2008, *El demonio anda suelto. El poder de la Cruz de Pericón*, México: INAH.

Signorini, Italo y Alessandro Lupo

1989, *Los tres ejes de la vida: almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*, Xalapa: UV.

Smith, Huston

2000, *Las religiones del mundo. Hinduismo, budismo, taoísmo, confucianismo, judaísmo, cristianismo, islamismo y religiones tribales*, Barcelona: Kairós.

Taggart, James

1983, *Nahuatl Myth and Social Structure*, Austin: University of Texas Press.

Tausiet, María y James S. Amelang (eds.)

2004, *El Diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons.

Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC de San Miguel Tzinacapan

1984, *Xochipitsaua*, San Miguel Tzinacapan: Ediciones del CEPEC.

1994, *Tejuan tikintenkakiltiyaj ya toueyitatajuan / Les oíamos contar a nuestros abuelos*, México: INAH.

s.f., *Maseual Sanilmej. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan*, México: Bosque de Letras.

Vargas Luza, Jorge Enrique

1998, *La Diablada de Oruro. Sus máscaras y caretas*, La Paz: Plural.

Vázquez Olvera, Carlos

2011, *Los encantos acambarenses y sus moradas. Un estudio de la tradición oral desde la antropología simbólica*, México: INAH.

Vélez De Guevara, Luis

1963, *El diablo cojuelo*, Madrid: Espasa Calpe.

Vergara Hernández, Arturo

2008, *El infierno en la pintura mural agustina del siglo XVI. Actopan y Xoxoteco en el Estado de Hidalgo*, México: UAEH.

Wacher Rodarte, Mettie María

2009, *Religión comunitaria, ciclo festivo, cambio y reproducción cultural en los pueblos de Milpa Alta*, tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología, México: UNAM (IIA).

Weckmann, Luis

1996, *La herencia medieval de México*, México: CM, FCE.