http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/

EL DIABLO EN LA NUEVA ESPAÑA VISIONES Y REPRESENTACIONES DEL DIABLO EN DOCUMENTOS NOVOHISPANOS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII EL DIABLO Y EL ESPACIO

Javier Ayala Calderón
Universidad de Guanajuato

Para el ser humano la vida sigue un ritmo constante y bien definido, con divisiones y movimientos continuamente repetidos a lo largo de los días y de los años que le otorga un cierto sentimiento de seguridad, de prevención ante un futuro no del todo contingente, indispensable durante la antigüedad para asegurar la supervivencia de los pueblos. Por lo mismo, todo aquello que parezca alterar aquella regularidad es inquietante tanto por el impacto que pueda tener sobre la continuidad de la vida material, como por el hecho mismo de su anomalía. En este último caso, la desviación de los patrones del cosmos es vista con sospecha, con recelo, como manifestación de algo que está por encima del ordenamiento comprensible del mundo, que es completamente diferente, que escapa a lo cotidiano, que se encuentra cortado, separado de la realidad inmediata: que es *sagrado*.

Esta separación es aquello que vuelve santo a un objeto (*Santo*, del verbo *sancire*, ~~s~~eparar por dedicación"),[1] pero esta santidad no implica necesariamente una connotación moral; no es buena ni es mala, ni positiva, ni negativa, solamente *es*. Lo que le confiere una orientación axiológica no es el hecho de que la manifestación ocurra, sino la actitud que tenga el observador hacia lo manifestado en ella.

Como señala Mircea Elíade, para entrar en contacto con el hombre, lo sagrado se manifiesta en lo profano a través de una hierofanía[2] que arranca, por principio, dentro del espacio y del tiempo que el hombre experimenta cotidianamente, aunque su desarrollo no necesariamente tenga lugar en estas dimensiones, susceptibles de ser trastocadas por el contacto con lo numinoso, con lo perteneciente a fuerzas sobrehumanas y misteriosas del mundo invisible.[3]

Dentro del pensamiento religioso, al entrar en contacto con estas fuerzas el espacio y el tiempo pueden desplegarse de una manera distinta a la comúnmente experimentada y transformarse en un tiempo y un espacio sagrados con reglas y regularidades propias. Ejemplos de esta transformación tenemos en toda Europa, desde los relatos célticos estudiados por Katharine Briggs y los germánicos referidos por Claude Lecouteux hasta las leyendas ibéricas recopiladas por Juan García Atienza o las analizadas por Julio Caro Baroja. En ellos, las irrupciones de lo sagrado dentro del espacio y el tiempo cotidiano pueden adoptar dos formas claramente distinguibles: una en donde se violan las leyes físicas comunes del observador para subrayar el origen ultramundano del fenómeno, y otra en donde esto se logra menos elaboradamente recurriendo a las alusiones abiertas a un conjunto de creencias previas que engloban y explican el fenómeno en turno.

Un ejemplo de lo primero lo vemos en el Romance del rey don Pedro el Cruel, donde se narra cómo mientras este noble se encontraba de cacería en Jerez mirando volar una garza vio bajar del cielo un bulto negro:

---

[1] Semejante al griego *temenos* (de *temno,* ~~c~~ortar") que se usaba para nombrar el cercado de un templo que lo separaba de la vida profana Micklem, 1975: 15
[2] Elíade, 1998: 14-15.
[3] *Diccionario de las religiones*, 1998: 179.

Tanto volaba la garza, - parece llegar al cielo.
Por donde la garza sube – vio bajar un bulto negro;
mientras más se acerca el bulto, - más temor le va
poniendo.
Con el abajarse tanto, - parece llegar al suelo
delante de su caballo, - a cinco pasos de trecho.
De él salió un pastorcito, - sale llorando y gimiendo,
la cabeza desgreñada, - revuelto trae el cabello,
con los pies llenos de abrojos – y el cuerpo lleno de vello;
en su mano una culebra, y en la otra un puñal sangriento,
en el hombro una mortaja, - una calavera al cuello;
a su lado, de traílla, - traía un perro negro,
los aullidos que daba – a todos ponían gran miedo;

Ejemplo del segundo tipo de eventualidades, bastante más frecuente, lo encontramos en textos tan conocidos como las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X.

En la *Cantiga CCLIV* dos monjes de la orden de Santo Domingo, fastidiados de la disciplina conventual, se escapan para holgar a las riberas de un río, donde se despojan de sus mantos y se divierten dándose de coces. Este último detalle, al mismo tiempo que nos habla de la poco piadosa rusticidad de los prófugos, nos ubica en la profanidad absoluta del sitio y la situación. Sin embargo, a la vuelta del verso vemos como el espacio humano es de repente invadido por lo ultraterreno cuando los monjes ven acercarse una barquilla llena de diablos remeros que custodian el alma de un condenado al cual llevan al infierno.[4] Asustados, los monjes invocan la protección de Santa María y, dado el carácter didáctico-religioso de la narración, los diablos les informan que sólo por eso, en castigo por su escapada, no los conducen también al:

tenebroso
logar en que muitas cuitas
sufren os que ý entraron

Como era de esperarse de acuerdo con el modelo de las *Cantigas,* los pobres monjes retornan al monasterio, le comunican a sus compañeros lo ocurrido, y se prosternan ante la imagen de la Virgen agradeciendo su auxilio en compañía de los demás.

El espacio así marcado por lo ultramundano dentro de las narraciones religiosas es marcado a su vez en el mundo de los hombres a través de señales visibles o por medio de una denominación significativa que rememoraran y celebraran tal hecho (como dice Lecouteux: –Los nombres de lugar son los soportes de la memoria collectiva).[5] Ejemplos bíblicos de lo primero son el sitio del sueño de Jacob, donde se colocó una estela y se le ungió con aceite (Gn 28-18); el lugar señalado por la encina de Moré, donde la aparición de Yavé motivó la construcción de un altar (Gn 12.6); el montón de 12 piedras que señaló el sitio por donde los israelitas pasaron el río Jordán en tanto Dios mantenía separadas las aguas usando como medio el arca de la alianza (Jos 4.1-7), y el mismísimo templo de Jerusalén, construido en la era del monte Moria donde se encontraba el angel Exterminador cuando Dios detuvo su ira contra los israelitas provocada por el censo realizado por David (2S 24.16-25, 2Cro 3.1). Como ejemplos de lo segundo vemos que el paraje del sueño de Jacob, cercano a la ciudad de Luz, fue llamado Betel (de bêt-Ef, casa de Dios)

[4] Aunque no aparece en la cantiga, la versión latina de fray Juan Gil de Zamora especifica que se trataba del alma del abad apóstata Ebronio, según María Rosa Lida de Malkiel, en Rollin Patch, 1983: 377.
[5] Lecouteux, 1999: 11.

(Gn 28.19),[6] y que el vado de Yabboq fue renombrado como Penuel (en hebreo, cara de Dios)[7] después de la lucha cara a cara que sostuvo el mismo Jacob con Dios en aquel lugar (Gn 32.31); mientras que al sitio del terebinto de Ofrá se le llamó Yahveh-Paz por la manifestación de buenos deseos que Gedeón recibió del Ángel de Yavé en aquel lugar (Jc 6.24); etc.

Que la irrupción de lo sobrenatural[8] en un espacio usualmente profano sacralice el lugar (Ex 3.5) no tiene nada de particular dada la impresión indeleble que produce en el ser humano la experiencia de lo que juzga sobrenatural en estas narraciones. ¡Qué temible es este lugar!" -fue la exclamación de Jacob al soñar la escalera que conducía los ángeles de la tierra al cielo[9]- ¡Esto no es otra cosa sino la casa de Dios y la puerta del cielo!" (Gn 28.17). Por lo tanto, la pregunta más bien queremos orientarla hacia elucidar cuáles son los criterios comúnmente considerados dentro de las fuentes literarias para elegir el sitio de las apariciones; especialmente aquellas que podemos encontrar dentro de las narraciones en fuentes novohispanas de los siglos XVI y XVII. ¿Es acaso posible hablar de patrones o estructuras generales comunes a todas ellas, o bien de conjuntos de categorías que nos permitan proponer tipologías claras dentro de dichos fenómenos en las mismas, o tenemos que conformarnos con el análisis casuístico de cada uno de los relatos?

DOS PROPUESTAS ESTRUCTURALISTAS PARA ESTUDIAR LOS RELATOS SOBRENATURALES.-

Propuestas para realizar el análisis de conjuntos de relatos y creencias populares han sido propuestos desde el siglo XIX por estudiosos como Alice Gomme con su *Hand Book of Folk-Lore* (1890) o el célebre *Types of the Folk Tale* (1910) de Antti Aarne, revisado y completado posteriormente por el profesor Stith Thompson en 1928 y 1961, donde encontramos ya una clasificación de las narraciones por elementos internos compartidos. El *tipo* concebido por Aarne se refiere a una forma específica y completa de relato construido con elementos semejantes que se repiten de manera análoga en todos los casos; elementos semejantes que fueron denominados *motivos* en la nomenclatura propuesta por Thompson en su *Folk Motif-Index*, identificándolos como el hilo individual, la partícula, que compone parte de la trama del relato.[10]

Estas clasificaciones, sin embargo, se refieren estrictamente a la estructura del relato terminado y poco aportan a la explicación de las razones por las cuales lo narrado ha llegado a ser de esa manera. Tienen el inconveniente de ser ahistóricas, pues no consideran los momentos y lugares específicos de su formulación, en su pretensión de que las razones de un caso son válidas para todos.[11] Aunque las tipologías siguen siendo utilizadas con éxito en entornos relativamente rígidos, como la lingüística, son cada vez menos recurrentes en situaciones donde intervenga de manera inmediata la volición individual, como en la historia, dada su tendencia al reduccionismo y la rigidez en el mejor de los casos, cuando intenta clasificar tipos positivos, y a la metafísica y el espiritualismo arbitrarios en el más grave, cuando ya no sólo se buscan tipos, sino incluso arquetipos del pensamiento comunes a todos los seres humanos de todos los tiempos y lugares.[12]

---

[6] *Biblia de Jerusalén*, 1999, nota a Gn 28.18.
[7] Nota 59 en Gn. *Dios habla hoy*, la *Biblia* con Deuterocanónicos, 1989: 43.
[8] Entendiendo por sobrenatural todo fenómeno que se decía cae dentro del espacio de actividad propio de la volición divina, pero también de otras instancias espirituales, como contraparte del espacio de acción de la naturaleza (Cervantes, 1996: 270).
[9] Según Delmar, que refiere al *Policraticus* de Juan de Salisbury –el mundo onírico pertenece a lo milagroso porque hace coincidir la inocencia del que sueña con la provocación de una realidad sobrenatural que afecta el destino del mundo" (Delmar, 1993: 76).
[10] Briggs, 1992: 12
[11] Burton Russell, 1995, cap. 2, nota 7: 42.
[12] Ver al respecto el curioso texto de Francisco Martín Augusto Nava Mora, *Conocimiento y erotismo, su vinculación arquetípica en lo literario* 2003, pp. 11-20, muestra más que suficiente de la seducción que este tipo de explicaciones ejercen todavía en muchos lugares y mentalidades.

Existen, por otro lado, teorías que se ocupan del trasfondo histórico social de las narraciones en busca de las razones por las cuales han sido referirlas de tal o cual manera en el transcurso del tiempo.

Jorge Uzeta, por ejemplo, en su libro *El diablo y la santa* (un sugerente texto sobre imaginario religioso y adaptación de la sociedad de Santa Ana Pacueco, Gto. a un modo de vida en transición entre la vida hacendaria y la pueblerina), hace una distinción entre el espacio público y el privado colocando en ellos diferentes apariciones sobrenaturales que, sostiene, corresponden a una división sexual de los ámbitos sociales y productivos.

De acuerdo con esta lectura, las figuras sobrenaturales masculinas eran vistas o en lugares fuera del pueblo o en el corazón del mismo pero ligadas a actividades de hombres (el diablo rondaba un puente al norte, lejos de la población, y se paseaba por el casco de la hacienda inmediata al caserío bajo la forma de un charro negro), mientras las femeninas estaban presentes dentro del pueblo o fuera de él pero asociadas a lugares de trabajo de mujeres (Santa Ana en la iglesia y la llorona en el río donde las mujeres lavaban la ropa y al cual iban por agua para las viviendas).[13]

Lo anterior es, por supuesto, un cuadro rígido que impide el rejuego de muchos otros personajes que son meras advocaciones del Diablo, según lo declaran los informantes mismos de Uzeta,[14] y que se desenvuelven en ámbitos variables no ajustados al esquema previamente propuesto, convirtiendo el argumento sexual, que de sí es ya demasiado limitado, en un verdadero complejo de salvedades y notas aclaratorias si intentáramos explicar con él todas las variables.[15] Tales son los casos de la mujer que escupía fuego cuando se le encontraba de noche en un camino, el Diablo que se metía a las casas, el perro negro, que no estaba confinado dentro de la comunidad de la hacienda, sino al que también se veía en sus proximidades según se desprende de las palabras de los informantes, el catrín (diferente al charro solo en una narración), el nagual y muchos otros espantos en el camino a la Piedad.

UNA INTERPRETACIÓN CULTURALISTA.-

Para nuestra interpretación personal recurriremos -por razones de economía- a la navaja de Occam: no hay que multiplicar las realidades o entidades sin verdadera necesidad.

En contraste con la complicada explicación de los ámbitos públicos y privados como correspondencia a relaciones de género y actividades propias de estos, parece claro que para los escritores de mediados del siglo XVI en la Nueva España las esferas de acción de los seres sobrenaturales correspondían más bien al orden de la vida en policía, propia de los seres humanos bendecidos por Dios, y el caos primordial de los espacios deshabitados, donde rondan las fieras salvajes, justo en el mismo sentido del Antiguo Testamento cuando el demonio Azazel moraba en el desierto, fuera de las poblaciones (Lev 16.8-10),[16] y Lilith habitaba los edificios abandonados junto con los sátiros y los búhos (Is 34.14), mientras que el arca de la alianza, a través de la cual Dios se manifestaba a su pueblo, se encontraba confortablemente instalada a un lado del campamento, con los hombres.[17]

---

[13] Uzeta, 1997: 32 y 64-65.

[14] Uzeta, 1997: 62-70

[15] Por solo mencionar un par de estas complicaciones ¿Por qué establecer una relación de género entre la llorona y la tormenta como agua amenazante -ahogó a sus hijos-, si todos saben que es advocación de un ser masculino como es caracterizado comúnmente el diablo?¿Por qué Santa Ana se vincula con la lluvia como si ésta fuera un principio de fertilidad típicamente femenino si en muchísimos lugares de religión católica la figura que produce lluvias puede ser masculina como San Isidro o cualquier santo patrón de pueblo? (Uzeta, 1997: 81-82). Es de temer que una explicación que puede aplicarse sólo a un pueblo de un conjunto caracterizado más por sus semejanzas que por sus particularidades no enseñe realmente mucho siquiera de aquel.

[16] Nota # 9 en *Dios habla hoy, La Biblia con deuterocanónicos*, 1989: 144.

[17] Al inicio la idea parece haber sido que el tabernáculo se construyera en el centro del campamento (Ex 25.8), pero las acciones idólatras de los

En occidente, el ordenamiento discursivo del espacio se constituyó no sólo sobre elementos de algo _real concreto_ que es el entorno geográfico y las características del hábitat, sino sobre un eje de cualidad moral. Para la gente de la polis griega, por ejemplo, lo humano estaba expresado en las ciudades, los campos cultivados y todas las obras y realizaciones del griego sedentario. Más allá de los campos cultivados empezaba un mundo diferente que era la tierra de nadie. Para Heródoto existía una degradación de la calidad de lo humano a medida que se alejaba de Grecia. Más allá de lo griego, como más allá de los últimos campos, empezaba el desierto con sus sinónimos de lejanía, soledad y salvajismo.[18]

En la Nueva España los frailes mantenían vivo este concepto de degradación moral por cuestiones de lejanía en función de los centros de enseñanza religiosa. Estos frailes, y lo ve Guy Rozat en su trabajo sobre el jesuita Andrés Pérez de Rivas, no elaboraban una geografía ni una etnología física, sino una ordenación simbólico-religiosa que tenía como objetivo enumerar, inventariar y clasificar los diferentes grupos humanos, pues no todos los indios eran iguales, sino que si los más próximos eran ya criaturas de Dios, los de más allá eran realmente más criaturas del demonio.[19]

La oposición pueblo-campo estaba marcada como una diferencia entre lo bestial y lo humano, de lo salvaje a lo político.[20] Es así como Mendieta podía describir a los chichimecas como seres feroces, tan distintos a los hombres cuanto -según él- su ingenio era semejante al de los brutos por la vida bestial en la que se criaban sin saber lo que era ―contrato de policía humana". Según su criterio, era dicha separación lo que los volvía una especie de monstruos de la naturaleza que comían sus piezas de caza, sin lavar y medio crudas, con manos, dientes y uñas.[21]

LA CRUZ POR TODAS PARTES.-

De manera similar a lo que ocurrió en Europa, donde los bosques, plagados de deidades paganas, fueron vistos por los evangelizadores como hervideros de seres malignos, los yermos novohispanos fueron considerados desde el inicio por los frailes sitios ideales para las manifestaciones del demonio que, como príncipe de la naturaleza, deambula a cielo abierto.

―La vida del Diablo se llama naturaleza", escribió Andrés de Olmos.[22] Para el catolicismo de fines de la edad media, el mundo natural, visto como un derroche de vitalidad lujuriante y reproducción, era un ámbito desordenado, confuso y caótico cuyas diabólicas delicias no debían distraer al buen cristiano de su camino hacia regiones más etéreas.[23] Debido a ello, los frailes evangelizadores siempre se esforzaron por ir sembrando de cruces los caminos, las encrucijadas y los montes con la finalidad de exorcizarlos y expulsar de ellos a los demonios,[24] especialmente donde detectaban algún tipo de devoción religiosa prehispánica. Este fue el caso de una sierra de Tlaxcala, donde, al enterarse el franciscano Martín de Valencia de que los indios seguían adorando a Matlacueye para pedir lluvias, subió ahí a derrocar el ídolo y en su lugar levantó una cruz y una ermita.[25]

Muchos de los indios, dándose cuenta de la inutilidad de la resistencia, prefirieron adelantarse a los frailes para ganarse su buena voluntad, y delante de ellos destruían sus propios

israelitas hicieron que el Señor prefiriera quedar fuera del asentamiento para no destruirlos (Ex 33.3, 5 y 7).
[18] Rozat, 1995: 71; García González, s/a: 83-99; Hanke, 1974: 162
[19] Rozat, 1995: 72
[20] Mendieta, 1997, Lib. IV, Cap. 36: 202.
[21] Mendieta, 1997, Lib. V, 2ª. Pte., Prólogo al cristiano lector: 460.
[22] Olmos, 1990, Cap. II: 29
[23] Curiel, 1987: 104
[24] Motolinía, 1971, 1ª. Pte., Cap. 12: 34-35. Situación de paralelismos evidentes con la cristianización de Europa en la alta edad media (Giordano, 1983: 64).
[25] Motolinía, 1971, 1ª. Pte., Cap. 61: 246.

ídolos, señalaban sitios para iglesias, y levantaban cruces sobre los mogotes de los cerros y otras partes.[26]

Casos extraordinarios de este poder de la cruz para expulsar demonios no faltan entre los relatos de los frailes. Uno de ellos lo encontramos en Mendieta, quien afirma que la misma noche que se puso una cruz sobre el templo de Tizatlán se hizo huir de él al demonio que lo habitaba.

Y otro sacerdote […] vio entonces del templo de Tizatlán (donde se puso la cruz) al demonio que allí era adorado, llamado *Macuiltonal*, en una forma espantosa, que le pareció tiraba algo a puerco, y se fue corriendo por la ladera de una cuesta que la nombran Moyotepeque, y en lo alto desapareció.[27]

De acuerdo con esto, el temor a la cruz y a los frailes fue precisamente lo que hizo que los demonios se retiraran de los pueblos para vagar por sierras y montes. Y esta es la razón por la que al Diablo entre los indios lo vamos a ver primordialmente en un primer momento asociado al campo, a las breñas silenciosas y sombrías, en los sitios obscuros donde nadie vive.[28]

Una vez expulsado de los pueblos era necesario mantenerlo alejado de ellos, y -según Torquemada-, una de las razones por las que los frailes enseñaron a los indios a plantar cruces en las entradas de los pueblos y las confluencias de calles (donde antes enterraban idolillos a los que adoraban como dioses lares) fue precisamente para ahuyentarlo.[29] Con esta estratagema, el poder de los demonios quedaba anulado y no podían ya inquietar y atemorizar a los indios por haberlos dejado[30] El éxito de esta maniobra en los textos literarios es ilustrado también por Mendieta:

Morando el santo varón Fr. Andrés de Olmos en el convento de Cuernavaca, se averiguó haber el demonio aparecido a un indio en figura de señor o cacique, vestido y compuesto con joyas de oro, y esto fue por la mañana, y le llamó en un campo y le dijo: —Ven acá, fulano, ve y di al principal que cómo me ha olvidado y dejado tanto tiempo; que diga a su gente me vayan a hacer fiesta al pie del monte, porque no puedo entrar ahí donde vosotros estáis, que está ahí esa cruz", y dicho esto desapareció. [31]

Así pues, en la mente de los frailes el Diablo no residía ya permanentemente en las poblaciones como antaño,[32] sino que había sido obligado por los frailes a convertirse en una criatura eminentemente montaraz que sólo usurpaba de manera momentánea los dominios urbanos para acechar a sus víctimas. Dentro de los pueblos, donde la vida en policía era un sinónimo del orden del cosmos dispuesto por Dios (—porque todo lo que Dios hizo regla y orden lleva"),[33] sólo fugaz y ocasionalmente se aparecía el Diablo[34]

EL DIABLO EN ACCIÓN EN LOS CAMPOS.-

En cambio, apenas se aleja uno del espacio civilizado, se entra en el otro mundo, en el mundo de los seres sobrenaturales que rigen los diversos ámbitos naturales y se esconden en todas partes,[35] pero a los cuales los frailes identificaban como demonios que se disfrazaban de

---

[26] Mendieta, 1997, Lib. III, Cap. 23: 384 y Cap. 49: 474.
[27] Mendieta, 1997: 475.
[28] Olmos, 1990, Cap. 4: 43
[29] Torquemada, 1943-44, Lib. XV, Cap. 23: 62; Mendieta, 1997, Lib. III, Cap. 23: 384.
[30] Mendieta, 1997, Lib. III, Cap. 49: 474.
[31] Mendieta, 1997, Lib. II, Cap. 12: 207
[32] Motolinía, 1971, 1ª. Pte., Cap. 15: 45.
[33] Juan de Zumárraga, prólogo de su *Regla breve* de 1547 citado por García Icazbalceta, 1947, Tomo II: 62
[34] Especialmente curiosa, por infrecuente es la existencia en Peru de —los diablos de las esquinas" a los que recurrían en sus conjuros algunos hechiceros. Esta concepción iba unida a la división de las ciudades en calles por oficios, cada uno de los cuales tenía un demonio patrono, sobre todo los más ligadas al dinero, como los plateros, los escribanos, y los mercaderes que eran, según parece, los más populares en Lima (Estenssoro, 1997: 429). Consideramos que se trata de un fenómeno muy particular de la zona andina que merece ser tratado en forma especial, pero que escapa por el momento a nuestro trabajo y no modifica sustancialmente nuestros argumentos sobre la Nueva España.
[35] Claude Lecouteux, 1999: 14.

cualquier cosa para engañar a los seres humanos.[36] Condenadas a deambular alrededor de los pueblos, pero sin poder entrar en ellos, muchas criaturas sobrenaturales aterrorizaban la imaginación de los caminantes de toda Mesoamérica, y fray Bernardino de Sahagún, acorde con su momento histórico y cultural, las denominó *estantiguas*[37] (*Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 1572-1582).[38]

A pesar de que Sahagún explicara a las estantiguas como fantasmas o ilusiones de Tezcatlipoca, y, por lo tanto, como engaños, simulaciones o fantasías de la mente,[39] resulta evidente que en su concepción del mundo tenían un peso de cosas verdaderas y que las relacionaba con el demonio, pues la palabra *estantigua* es un término derivado del latín Hostis antiquus (enemigo antiguo) (Mt 13.39; Lc 10.19) con el que solía identificarse a la serpiente original durante la edad media y cuya imagen va seguir teniendo gran resonancia en la Nueva España: el mismo Motolinía se refiere al Diablo como –enemigo antiguo" en sus *Memoriales* (1541),[40] y Alonso de Zorita lo llama –antigua serpiente" (*Relación de la Nueva España,* escrita entre 1574 y 1584).[41]

En la mente de europeos como Sahagún, estas estantiguas eran las cehuas o mujeres muertas de parto (cihuateteo) que rondaban de noche, fantasmales y monstruosas, por los caminos para hacer daño a las mujeres y los niños,[42] los demoníacos amantes amarillos de la *Relación de Tiripitío,* que tenían dominados a los indígenas de la zona hasta que todos sus habitantes comenzaron a bautizarse,[43] el demonio con forma de jovencita que rondaba la sierra de Zapatzaue cerca de Periván,[44] la Xtabay (esposa de Kizín, dios de la muerte entre los lacandones), que se presentaba como una hermosa mujer con espalda en forma de árbol hueco que al ser abrazada por los hombres los volvía locos y los mataba,[45] y la mujer que se aparecía y raptaba de noche al primer caminante que encontraba en una serranía en el camino de Atlixuacan, entre Coyoacán y México, entre muchos otros.[46]

Estos dos últimos casos son particularmente sospechosos dado que parecen reproducir en el nuevo mundo leyendas europeas como la de la Banshee de la tradición de las islas británicas y otras antiguas deidades de los bosques europeos con espalda hueca de árbol, así como la conocida historia de la Serrana de la Vera estudiada por Julio Caro Baroja.[47]

Por supuesto no estamos tratando de sugerir que dichos seres fueran meros calcos sobre leyendas que jamás existieron en América, sino que cuando fueron conocidos por los europeos en su forma antigua adoptaron algunas de las características de los relatos míticos europeos.

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

---

[36] Sahagún, 1989, Lib. VI, Cap. XXIX : 411
[37] Sahagún, 1983, Lib. V, Caps. XI-XIII: 294-296
[38] Angel María Garibay, en Sahagún, 1999, proemio general: 6.
[39] Fantasma: visión o ilusión quimérica, imagen que el pensamiento se forma por su cuenta al margen de lo observado, de M"\<T=mostrar, brillar (Abbagnano, 1996: 651).
[40] Motolinía, 1971, Lib. I, Cap. 49: 152
[41] Zorita, *Relación*, 1999, 4 pte., Cap. 12, f. 554 v.: 721.
[42] Sahagún, 1989, Lib. VI, Cap. XXIX : 411. A estas apariciones se les llamaba también Cihuateteo o Cihuapiltin y tenían sus oratorios por los caminos (Sahagún, 1989, Lib. I, Cap. XV : 73 y González Yólotl, 1991: 38-39).
[43] *Relaciones geográficas de Michoacán*, 1987: 348-349
[44] Zapatzaue o Sapisahui: muchacha pequeña (Velázquez Gallardo citado en nota # 74 en *Relaciones geográficas de Michoacán*, 1987: 433).
[45] González Yólotl, 1991: 205
[46] Durán, 1967: 494. Este es un relato parecido al de la Serrana de la Vera mencionada por Caro Baroja (Caro Baroja, 1974: 259-295), el miedo a la soledad de los caminos y los bosques ha creado curiosos paralelismos en diferentes culturas.
[47] Julio Caro Baroja, 1974.

¿Pero qué decir de las ocasionales incursiones del demonio en los conventos mismos? Pues que si junto a los teocallis nada de raro tiene una aparición demoníaca como casas que eran suyas,[48] a pesar del evidente contrasentido, en realidad tampoco la tiene dentro de los conventos, porque en ellos se presentaba sólo para tentar a los frailes por permisión divina a fin de fortalecerlos en la fe y no porque fuera su hábitat dentro de la tradición cristiana.

Que el demonio no pudiera entrar a un pueblo porque había una cruz que lo protegía, y sí fuera capaz de invadir los recintos mismos de los frailes forma parte de un imaginario del que no podemos exigir leyes estrictas, sino explicaciones parciales más o menos hábilmente justificadas.

BIBLIOGRAFÍA.-

ABBAGNANO, Incola 1996: *Diccionario de filosofía*, 2ª ed. (1ª ed. en italiano 1961), traducción de Alfredo N. Galletti, México, Fondo de Cultura Económica, 1206 p.

BIBLIA DE JERUSALÉN 1999: *Biblia de Jerusalén*, Edición para Latinoamérica, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1749 p.

BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto 1997: ―*Demonio y nuevas redes simbólicas: blancos y negros en Cartagena, 1550-1650"* en GARCIA AYLUARDO, Clara y Manuel Ramos Medina (coordinadores), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX/Universidad Iberoamericana, pp. 147-163.

BRIGGS, Katharine 1992: *Diccionario de las hadas,* traducción de Esteve Serra, Barcelona, Alejandría, 376 p.

BURTON RUSSELL, Jeoffrey 1995: *El Diablo*, 1ª ed. en inglés 1977, traducción de Rufo G. Salcedo, Barcelona, Laertes, colección Kin ik, # 3, 282 p.

CARO BAROJA, Julio 1974: *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, Ediciones Itsmo, 391 p.

CERVANTES, Fernando 1996: *El Diablo en el Nuevo Mundo*, 1ª ed. inglesa 1994, versión castellana de Nicole D´Amonville, Barcelona, Ed. Herder, 270 p.

1997: ―El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana" en GARCIA AYLUARDO, Clara y Manuel Ramos Medina (coordinadores), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX/Universidad Iberoamericana, pp. 129-146.

CORTÉS MORATÓ, Jordi y Antonio Martínez Riu 1996-99: *Diccionario de filosofía*, versión CD, Barcelona, Ed. Herder.

CURIEL MÉNDEZ, Gustavo 1987: ―Escatología y psicomaquia en el programa ornamental de la capilla abierta de Tlalmanalco, México", en *Iconología y sociedad arte colonial hispanoamericano: XLIV Congreso Internacional de Americanistas*, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, Estudios de Arte y Estética # 26, pp. 93-105.

DELMAR, Fernando 1993: *El ojo espiritual, imagen y naturaleza en la edad media*, México, UNAM, p. 188 p. + 36 figuras S/P.

DICCIONARIO DE LAS RELIGIONES 1998: *Diccionario de las religiones*, 2 vols, 1ª ed. en inglés 1992, tráducción de José María Martínez Manero, prólogo de Enrique Miret Magdalena, Madrid, Espasa.

DIOS HABLA HOY 1989: Dios habla hoy, la Biblia con Deuterocanónicos, versión popular, 2ª ed., S/lugar, Sociedades Bíblicas Unidas.

[48] Motolinía, 1971, 1ª pte., cap. 35: 121

ELIADE, Mircea 1998: *Lo sagrado y lo profano*, 1ª ed. alemana 1957, traducción de Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón, Barcelona, Ed. Paidós, colección Orientalia, # 57, 191 p.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos 1997: ―La construcción de un más alla colonial: Hechiceros en Lima (1630-1710)", en ARES QUEIJA, Berta y Serge Gruzinski (Coordinadores), *Entre dos mundos*. Fronteras culturales y agentes mediadores, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-americanos de Sevilla, N° de Catálogo: 388, pp. 415-439.

ESTRADA DE GERLERO, Elena Isabel 1987: ―La demonología en la obra gráfica de fray Diego Valadés", en *Iconología y sociedad arte colonial hispanoamericano: XLIV Congreso Internacional de Americanistas*, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, Estudios de Arte y Estética # 26, pp.79-89.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín 1947: *Don fray Juan de Zumárraga*, tomo II, Edición de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, México, Ed. Porrúa, Colección de escritores mexicanos # 42, 316 p.

GIORDANO, Oronzo 1983: *Religiosidad popular en la alta edad media*, versión española de Pilar García Mouton y Valentín García Yebra, Madrid, Ed. Gredos, Biblioteca Universitaria Gredos, II. Ensayos, 23, 311 p.

GONZÁLEZ TORRES, Yolotl 1993: *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México, Larousse, 228 p.

HANKE, Lewis 1974: *El prejuicio racial en el Nuevo mundo*, traducción de Marina Orellana, México, SEP, colección SepSetentas, # 156, 207 p.

LECOUTEUX, Claude 1999: *Demonios y genios comarcales en la edad media*, prefacio de Régis Boyer, traducción de Plácido de Prada, Barcelona, José J. de Olañeta, Editor, Medievalia, # 8, 195 p.

MENDIETA, Fr. Gerónimo de 1997: *Historia eclesiástica indiana*, 2 vols., noticias del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar de Antonio Rubial García, México, Conaculta, Colección Cien de México, vol. I 533 p. + vol. II 522 p.

MICKLEM, Nathaniel 1975: *La religión*, 1ª ed. en inglés 1948, traducción de V. Adib y Hernández Barroso, México, F.C.E., Breviarios # 23, 218 p.

MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente 1971: *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, EdmundoO´Gorman (edición, notas, estudio analítico y apéndice), México, UNAM, Serie de historiadores y cronistas de indias: 2, CXXVII + 591 p.

NAVA MORA, Francisco Martín Augusto 2003: *Conocimiento y erotismo, su vinculación arquetípica en lo literario*, tesis de licenciatura, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 102 p.

OLMOS, Fray Andrés 1989: *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Paleografía de texto nahuatl, versión española, introducción y notas por George Baudot, México, UNAM, Colección facsímiles de lingüística y filología nahuas: 5, 75 p.

PÉREZ DE RIVAS, Andrés 1944: Historia de los triunfos de nuestra Santa Fé entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, México, Ed. Layac, 356 p.*

RELACIONES GEOGRÁFICAS 1987: *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, René Acuña (editor), México, UNAM, 517 p.

ROLLIN PATCH, Howard 1983: *El otro mundo en la literatura medieval*, 1ª ed. en inglés 1950, traducción de Jorge Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de Lengua y Estudios Literarios, 470 p.

ROZAT DUPEYRON, Guy 1992: ―El desierto, morada del demonio. Bárbaros viciosos y censores jesuitas", en *Trace* # 22, pp. 24-30.

1995: *América, imperio del demonio*, prólogo de Alfonso Mendiola, México, Universidad Iberoamericana, Serie Historia y grafía # 3, 189 p.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de 1989: *Historia general de las cosas de la Nueva España*, tomo 2, 2a. ed., paleografía, introducción, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Conaculta/Alianza Editorial Mexicana, Colección Cien de México, 466 p.

1999: *Historia general de las cosas de Nueva España, 10ª ed. (1ª ed., 1975), numeración, anotación y apéndices de Angel María Garibay K., México, Ed. Porrúa, col. ―Sepan cuantos…", # 300, 1093 p.*

TORQUEMADA, Fray Juan de 1943-44: *Monarquía indiana,* 3ª ed., edición facsimilar en tres volúmenes de la edición de 1723, México, Ed. Salvador Chávez Hayhoe.

UZETA, Jorge 1996: *El Diablo y la santa: imaginario religioso y cambio social en Santa Ana Patueco, Guanajuato*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 222 p.

ZORITA, Alonso de 1999: *Relación de la Nueva España*, 2 vols., edición, versión paleográfica, estudio preliminar e índice onomástico de Ethelia Ruiz Medrano y José Mariano Leyva, introducción y bibliografía Wiebke Ahrndt, México, Conaculta, colección Cien de México, 882 p.