



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD AZCAPOTZALCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN HISTORIOGRAFÍA

La demonización franciscana de los rituales y dioses
indígenas del centro de México durante los primeros
años de la conquista.

Tesis para obtener el grado de Doctora en Historiografía

Presenta
Myrna Rivas García

Directora de tesis
Dra. Danna Alexandra Levin Rojo

Sinodales
Dra. Martha Ortega Soto
Dr. Sergio Ángel Vásquez Galicia

Agradecimientos

La presente investigación inició como una pequeña idea que poco a poco fue tomando forma, me llevo mucho tiempo y esfuerzo culminarla. Podría bien decir que mi proceso de escritura fue lento, con tropiezos y desencantos que me hicieron sentir en más de una ocasión frustración. Para mi fortuna estoy rodeada de personas que con su compañía, su guía y sus palabras de aliento me ayudaron a no desistir de esta meta que me fijé hace algunos años.

Quiero iniciar agradeciendo al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por financiar este proyecto. A mi alma mater, mi segundo hogar, la Universidad Autónoma Metropolitana y al Posgrado en Historiografía por brindarme las herramientas teórico-metodológicas para el desarrollo de la presente investigación, en especial a mi tutora la Dra. Danna Levin Rojo, que sin su impulso, su orientación, sus consejos, sus correcciones, y calidez humana no hubiera podido llegar a buen puerto. A mis lectores: la Dra. Martha Ortega que me hizo valiosas contribuciones que ayudaron a mejorar cada uno de mis apartados; y al Dr. Ángel Vázquez quien me ayudó a precisar información importante sobre el mundo mesoamericano.

A Melesio Rivas y Matilde García por siempre apoyarme en cada una de mis metas, han sufrido y comprendido mis silencios y ausencias, sin desistir, ni perder la confianza en mí, los amo.

A Iván, Mariana, Luis Enrique, Alma y Francisco por ser una compañía constante, por acogerme y recordarme que la familia es lo más importante que tenemos.

Y por último a mi compañero de vida Juan Francisco Montoya mi amor, mi confidente, mi apoyo intelectual, mi sostén emocional. Este logro es compartido. Esta tesis es para ti....

Índice

Introducción	2
1. El Diablo	13
1.1 Nacimiento y origen del concepto	15
1.1.1 Antiguo Testamento	16
1.1.2 Textos apócrifos	23
1.1.3 Nuevo Testamento	26
1.2 Padres de la Iglesia	34
1.2.1 Padres Apostólicos	34
1.2.2 Padres Apologéticos	39
1.2.3 Padres Occidentales	52
2. El Maligno gana terreno	62
2.1 El miedo se hace presente	76
2.2 El Diablo en el arte	79
2.3 El Diablo y sus secuaces terrenales	88
2.3.1 El Diablo y las brujas. Un <i>Martillo</i> para aplastarlas	90
2.3.2 El Diablo y su Iglesia. El tratado de Castañega	113
3. El Diablo y los franciscanos en la Nueva España	124
3.1 Toribio de Benavente y Andrés de Olmos	131
3.1.1 Encuentro con un viejo enemigo: El Diablo	136
3.1.2 El “hombre búho” y su Iglesia	147
3.1.3 Ritos y ceremonias	159
4. Similitudes en el contexto europeo y la realidad mesoamericana: representaciones visuales	173
4.1 La religión en imágenes	176
Conclusiones	210
Fuentes consultadas	218

Introducción

La demonización del mundo indígena en el territorio que habría de convertirse en Nueva España durante los primeros años del contacto entre los españoles y las culturas mesoamericanas es una problemática que han abordado muchos autores desde distintas perspectivas. Algunas historias generales sobre la conquista de América, la evangelización de los pueblos nativos o la forma en que grupos indígenas específicos como los Aztecas se adaptaron al dominio español refieren cómo, cuándo y qué dijeron los primeros cronistas y evangelizadores sobre los rituales, formas de vida, y dioses indígenas, señalando aquellas prácticas y rasgos culturales que los españoles consideraron demoniacos, tales como los sacrificios humanos, la antropofagia, la desnudez o la idolatría.¹ En su mayoría, estas obras coinciden en considerar que la satanización de las culturas indígenas sirvió para justificar la conquista.

No obstante, otros autores que se han especializado en investigar cómo se insertó la figura del diablo en el contexto novohispano –algunos con perspectivas que abrevan también en la antropología y el análisis de la imagen– consideran la cuestión de otra manera. Por ejemplo, Fernando Cervantes, en *El diablo en el Nuevo Mundo...* sostiene que atribuir la proyección que los colonizadores hicieron de este personaje sobre las realidades americanas a una mera legitimación política nos aleja de la realidad, porque con ello se reduce la figura del demonio a un instrumento de conveniencia política y se menosprecia el

¹ David Brading, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla 1492-1862* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003); Eduardo Subirats, *El continente vacío* (México: Siglo XXI, 1994), José María Camorlinga, *Dos religiones Azteca-Cristiana* (México: Plaza y Valdés, 1999), Antonio Rubial García, *La evangelización de Mesoamérica* (México: CONACULTA-Tercer Milenio, 2002), Hugh Thomas, *La conquista de México* (México: Planeta, 2011), Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810* (México: Siglo XXI, 1981) y Benjamin Keen, *La imagen del azteca* (México: Fondo de Cultura Económica, 1984).

hecho de que la mayoría de los contemporáneos creían en este imaginario.²El diablo y el infierno formaban parte de la realidad diaria en la sociedad europea y novohispana, por ello, el objetivo de Cervantes es analizar los cambios y transformaciones que sufrieron las personificaciones europeas del mal en Nueva España.

3

Un segundo planteamiento historiográfico considera que la identificación de lo desconocido o “lo otro” no cristiano con lo demoniaco responde al horizonte de enunciación de los españoles, quienes interpretaron a las culturas mesoamericanas ajustándolas a sus valores y creencias, de tal modo que para entenderlas y explicarlas tenían que hacer referencia a su propio mundo. Serge Gruzinski y Carmen Bernand, en *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*,³ mencionan que los españoles calificaron todas las cosas nuevas que observaban mediante el lenguaje que empleaban para designar su propia realidad, usando términos como sacerdote, mezquita, templo, adoratorio, religión y culto para referirse a pirámides, prácticas rituales u oficiantes. Por ello señalan que en algunas ocasiones los conquistadores ejercían una especie de automatismo cultural, por el cual se veía lo que se esperaba ver.

Dentro de este mismo grupo también está el trabajo de Guy Rozat: *América imperio del demonio. Cuentos y recuentos*,⁴ en donde se propone que las crónicas de la conquista deben estudiarse mediante la finalidad de su escritura; es decir quiénes fueron sus autores

² Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica* (Barcelona: Herder, 1996). Véase también Javier Ayala Calderón, *El diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII* (Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2010); Alberto Ortiz, *Diablo novohispano. Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo* (Valencia: Universidad de Valencia, 2012); Berta Gilabert Hidalgo, *Las caras del Maligno, Nueva España, siglos XVI al XVIII* (Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010).

³ Serge Gruzinski y Carmen Bernand, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992).

⁴ Guy Rozat, *América imperio del demonio. Cuentos y recuentos* (México: Universidad Iberoamericana, 1995).

(biografía e influencias intelectuales), para quién fueron realizadas, en qué momento fueron escritas y bajo qué reglas de escritura, e incluso qué temas abordaban las obras del periodo medieval de las que se nutrieron. A través de estas interrogantes el autor llega a la conclusión de que, si bien el término Diablo existe desde la antigüedad, su acepción como personificación del mal es un concepto medieval usado para imponer el poder eclesiástico en casos de idolatría.⁵

Bernard McGrane en *Beyond Anthropology* menciona que, en la época de la conquista de América, el europeo relacionaba al otro con lo no cristiano y estaba acostumbrado a asumir que aquellas culturas que no profesaban su religión monoteísta eran adoradoras de demonios. A su juicio esta percepción se debe en gran medida a que la Iglesia dictaba los códigos de comportamiento aceptables para la sociedad, y al encontrar en el Nuevo Mundo grupos de individuos que no los seguían, ni conocían, se daba por sentado que actuaban con malicia porque estaban bajo el yugo del Príncipe de las Tinieblas.⁶

Danna Levin Rojo, en *Return to Aztlan*, señala que la tendencia historiográfica de presentar los relatos de la conquista como producto de un trasplante del imaginario medieval a América es análoga a otra más reciente que interpreta el fenómeno como una estrategia de dominación, la cual operaba –según establecen algunos autores– a través de la imposición de categorías cognitivas tendientes a la infravaloración y exclusión del otro al

⁵ Esta misma metodología, que consiste en reconstruir el horizonte de enunciación de las crónicas para el análisis de conceptos como infierno, cielo, paraíso, o Diablo, insistiendo en su origen medieval y su uso como medio de dominación desde la antigüedad, la podemos ver también en María del Carmen Deffis Ramos y Rosa María Noriega Romero, *El diablo, protagonista de la historia general de las cosas de Nueva España: una investigación historiográfica* (Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1999). Hay que notar que una de las hipótesis centrales de las autoras es que en las primeras crónicas la única cosmovisión que se puede estudiar es la española.

⁶ Bernard McGrane, *Beyond Anthropology: Society and The Other* (Nueva York: Columbia University Press, 1989).

que dichas categorías designaban. La autora plantea que este tipo de análisis retrata al indígena como un objeto silencioso e ignora el verdadero impacto que tuvo el mundo amerindio sobre los españoles. No obstante, afirma, “así como los nativos americanos cambiaron y se adaptaron a la dominación extranjera, los españoles experimentaron un proceso de auto-transformación a través de la interacción con las realidades desconocidas en las que estaban inmersos.”⁷ Por ello, para el estudio de situaciones de contacto entre diferentes culturas, la autora retoma de Fernando Ortiz una vieja categoría por mucho tiempo poco utilizada: la transculturación. Este concepto alude a los procesos de transformación cultural que ocurren cuando entran en contacto e interacción grupos humanos con culturas distintas, abandonando o modificando rasgos propios al tiempo que retoman y modifican elementos de los otros, lo que da por resultado una nueva cultura diferente de cualquiera de las originales.

En los procesos de transculturación suelen reinterpretarse prácticas, objetos y representaciones de las culturas de origen que son formalmente similares entre sí, pero que tienen diferentes significados en cada una de ellas. James Lockhart ha llamado a este tipo de fenómeno “doble identidad equivocada”⁸ y, en la presente investigación, se verá claramente en la identificación que los españoles hicieron del diablo y los demonios con las deidades mesoamericanas, así como de los rituales indígenas con los aquelarres y del infierno con el Mictlán. Sobre esta última cuestión están las obras que estudian esta

⁷ Danna A. Levin Rojo, *Return to Aztlan, Indians, Spaniards and Invention of Nuevo Mexico* (Norman: University of Oklahoma Press, 2014), 10. *La traducción es mía.*

⁸ James Lockhart, *Of Things Of The Indies. Essays Old and New in Early Latin American History* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

equiparación como una estrategia pedagógica adoptada por los evangelizadores con la finalidad de hacer más comprensible para los indígenas la nueva religión.⁹

Por último, encontramos algunos estudiosos como Eduardo Matos Moctezuma, que en su libro *La muerte entre los mexicas*, encuentra paralelismos entre los mitos de los dioses mesoamericanos y la triada del Dios católico romano (padre - hijo - espíritu santo); por ejemplo, destaca su inmortalidad, su capacidad de resucitar mortales, el hecho de ser creadores del universo y héroes cuyo comportamiento en vida es referente para las normas sociales. De igual manera encuentra similitudes entre el inframundo y el infierno: hay seres supremos que rigen el lugar y se le describe en la literatura como un estadio dividido en varios niveles. Ahora bien, el autor considera que los mitos de diferentes culturas pueden ser similares entre sí porque existen factores de carácter universal a los que el hombre responde mediante este tipo de relatos, que no son historia ni ficción: “en un lado, la observación del cosmos, de la naturaleza y del movimiento constante de ellos; del otro, la necesidad de responder a toda una serie de fenómenos (nacimiento, muerte, naturaleza, etcétera) que son inherentes a su condición humana.”¹⁰

Considero que hasta el momento se ha descuidado un aspecto importante que ayudaría a entender un poco más el porqué de la demonización de los rituales y dioses mesoamericanos al momento de la conquista española, aunque algunos de los autores

⁹ Dentro de este rubro encontramos el trabajo de Berenice Alcántara “El Diablo en el discurso de evangelización del s. XVI”, en Luis Millones y Alfredo López Austin, eds., *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica* (Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2013), 101-271, en el que se destaca que los religiosos enseñaron a los indígenas a creer en el Diablo mediante adaptaciones que hicieron de su figura con palabras y símbolos nativos, como lo fue el caso del *tlacatecolotl*. También encontramos esta premisa sobre la equiparación como estrategia pedagógica en la tesis de licenciatura de la misma Berenice Alcántara, *El Mictlan en llamas. El infierno en la evangelización de la Nueva España* (Universidad Nacional Autónoma de México, 1999) y en el estudio de Ligia Rivera, *Transacción ontológica entre el Diablo y Quetzalcóatl* (México: Gobierno del Estado de Puebla/ Secretaría de Cultura, 1992).

¹⁰ Eduardo Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexica* (México: Tusquets, 2010), 55.

revisados han señalado el fenómeno de manera general. La percepción demoniaca de las culturas indígenas que los españoles recogieron en las crónicas, se debe también a que en términos formales algunos rituales como la antropofagia, la mutilación, el desollamiento o las danzas de fertilidad eran similares a los ritos que se asociaban en Europa con Satán, la idolatría y la brujería demoniaca. Por otra parte, en las representaciones visuales europeas los demonios eran plasmados físicamente con la forma de diversos animales como la serpiente y otros reptiles, los monos o los felinos, que en Mesoamérica eran símbolo de las principales deidades.

Dicho lo anterior, mi investigación tendrá como objetivo principal analizar la demonización española de las culturas indígenas del actual centro de México –las cuales compartían cosmovisión y sus expresiones plásticas con otros pueblos mesoamericanos¹¹ durante los primeros años del contacto. Parto de la hipótesis de que la percepción negativa de las prácticas indígenas por parte de los españoles se debe, efectivamente, a una proyección de la cosmovisión cristiana y su concepto del mal, pero que ésta no sólo se realizó para legitimar la dominación o por un mero “automatismo cultural,” sino que fue resultado de las coincidencias entre el aspecto físico que los mesoamericanos imprimieron a sus dioses, o la forma en que se desarrollaban algunos ritos y prácticas indígenas, y las representaciones visuales y escritas que existían en el continente europeo sobre el Diablo, los demonios y sus rituales de brujería e idolatría. Estas similitudes formales llevaron a los conquistadores a establecer una relación de equivalencia

¹¹ Alfredo López Austin, en *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*, México: Ediciones Era, 2015, 12, considera que existe un **núcleo duro de la tradición mesoamericana**, en el cual distintas etnias comparten técnicas agrícolas, formas políticas, organización social y religiosa. De igual forma Ana Ortega considera que las “tradiciones particulares en diferentes épocas y lugares, no dejaban de ser variantes de una misma cosmovisión: la mesoamericana. Aspectos muy importantes de tal cultura con sus expresiones artísticas, [...] a pesar de adoptar modalidades diversas en cada sociedad, comparten elementos esenciales.” Ana Ortega, *Universo escultórico mesoamericano* (México: CONACULTA, 1996), 8.

entre sus propias nociones del mal y sus agentes, y una gran variedad de objetos rituales, prácticas y creencias religiosas y culturales de los pueblos mesoamericanos, aunque su significado dentro de la cosmovisión amerindia fuera totalmente diferente.

Atendiendo a las consideraciones planteadas hasta aquí, decidí dividir la presente tesis en cuatro capítulos; el primero de ellos, hará referencia a cómo se gestó la idea del Diablo como personificación del mal en el cristianismo católico romano a través de su concepción primigenia en las Sagradas Escrituras.¹² Posteriormente retomaré las aportaciones teológicas que formularon los Padres de la Iglesia¹³ sobre su origen y la justificación de su existencia. Lo anterior nos permitirá conocer las bases conceptuales con las que la institución eclesiástica construyó la idea del Diablo como un prototipo del mal que instigaba al ser humano a seguir su ejemplo de rebelión.

En el capítulo segundo se buscará establecer, mediante una breve semblanza, los acontecimientos políticos y religiosos suscitados durante la Baja Edad Media que ayudaron a consolidar el poder terrenal de la Iglesia como un aparato ideológico-unificador de los fieles por medio de valores, creencias y formas de comportamiento, y que justificaba la exclusión de los disidentes, encasillándolos como seguidores del Diablo y enemigos de la cristiandad como los herejes y las brujas. La categorización eclesiástica de estos disidentes se estudiará mediante dos tratados que fueron sumamente influyentes para la construcción

¹² Los pasajes bíblicos retomados en la presente investigación no fueron consultados directamente de los textos judíos, sino de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclee de Brouwer, 1976). En casos específicos se utilizaron pasajes en latín y para ello se recurrió a *La Biblia Vulgata Latina. Traducida en español, y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y expositores católicos* (Valencia: Oficina de Joseph y Thomas de Orga, 1791), misma que será referida para cada ocasión en las notas a pie de página.

¹³ Para los escritos de los primeros los Padres de la Iglesia Apostólicos y Apologéticos, se recurrió a compilaciones realizadas por Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950), Juan José Garrido Zaragoza, *El pensamiento de los Padres de la Iglesia* (Madrid: Akal, 1997), José Antonio Loarte *El Tesoro de los Padres. Selección de textos de los Santos Padres para el cristiano del tercer milenio* (Madrid: RIALP, 1998) y Enrique Moliné, *Los Padres de la Iglesia* (Madrid: Editorial Palabra, 2000).

de la imagen europea sobre el Nuevo Mundo y sus habitantes. El primero de ellos es el *Malleus Maleficarum*,¹⁴ escrito en 1486 por los dominicos alemanes Enrique Institoris y Jacobo Sprenger. Este manual está considerado como el discurso oficial de la Iglesia sobre la brujería, fuente esencial para que los clérigos identificaran y juzgaran esta práctica en el periodo que nos ocupa. Su importancia fue tal que dos siglos después de su elaboración y en una latitud distante como la Nueva España podemos observar su uso, tal y como lo demuestra la investigación titulada “El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de la chuparratones.”¹⁵ En el caso de la herejía se recurrirá al *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizeras y vanos conjuros y abusiones: y otras cosas al caso tocantes de la posibilidad y remedio dellas* (1529),¹⁶ conocido también como *Tratado de las supersticiones y hechicerías* del franciscano español Martín de Castañega. Este escrito fue seleccionado en función de su cercanía a nuestro objeto de estudio, ya que como señala Georges Baudot,¹⁷ fue el libro en el que se basó el franciscano Andrés de Olmos para realizar su *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1553),¹⁸ que se aboca al contexto novohispano y que analizaremos con detalle en nuestro capítulo tercero, junto con la *Historia de los indios de la Nueva España* (1541)¹⁹ de Toribio de Benavente.

¹⁴ Jacobo Sprenger y Enrique Institoris, *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza* (Valladolid: Maxtor, 2004).

¹⁵ Flor de María Trejo Rivera “El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de la chuparratones” en *Inquisición Novohispana*, Volumen 1 (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000), 297-299.

¹⁶ Martín de Castañega, *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizeras y vanos conjuros y abusiones: y otras cosas al caso tocantes de la posibilidad y remedio dellas* (Buenos Aires: UBA-Facultad de Filosofía y Letras, 1997).

¹⁷ George Baudot, “Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de fray Andrés de Olmos,” *Estudios de cultura náhuatl* 10 (1972): 349-357.

¹⁸ Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990).

¹⁹ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España* (México: Porrúa, 2007).

Acercarnos al *Malleus Maleficarum* y el *Tratado de las supersticiones y hechicerías* nos permitirá conocer las características generales que la Iglesia imprimió a la representación del Diablo durante el siglo XV, justo antes del “descubrimiento de América”; así como los rasgos esenciales de los rituales y ceremonias que ésta atribuyó a las brujas y los herejes. Dilucidar lo anterior, nos permitirá aclarar si la apariencia del maligno y las prácticas de sus seguidores tenían algún parecido con las costumbres mesoamericanas que los españoles presenciaron en el centro de México, y si es el caso, establecer en qué medida este factor contribuyó a que los conquistadores y posteriormente los misioneros interpretasen la religiosidad nahua como producto de una influencia demoniaca.

En este sentido, es importante especificar que en el contexto novohispano (capítulo 3) nos centraremos en las fuentes antes mencionadas: el *Tratado de hechicerías y sortilegios* de Andrés de Olmos y la *Historia de los indios de la Nueva España*, de Toribio de Benavente. Esta selección se hizo en función de que ambos autores pertenecían a la orden de los franciscanos, primera congregación mendicante que pisó las tierras recién descubiertas por Hernán Cortés. De igual forma, tanto Toribio de Benavente como Andrés de Olmos, son considerados los primeros etnógrafos de la Nueva España, ya que en sus obras podemos ver una descripción detallada de la cultura de los indios basada en la observación, además de que trataron de adentrarse en el conocimiento de su historia y su religión. Sobre este aspecto, hay que señalar que ambas obras son de naturaleza distinta, el texto de Andrés de Olmos es un tratado demonológico, escrito para los indígenas en su lengua nativa, mientras que la obra de Toribio de Benavente es una crónica religiosa escrita para sus coterráneos. Esta diferencia, considero, nos permitirá tener un panorama más amplio, aunado a que usaremos también otros documentos coloniales que nos sirvan como

apoyo contextual, como por ejemplo la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún;²⁰ la *Historia eclesiástica indiana*, de fray Jerónimo de Mendieta,²¹ y la *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, de fray Diego Durán.²²

En este mismo capítulo recurriremos también a otras fuentes de manufactura indígena como pinturas –códices–, esculturas y restos arqueológicos de la arquitectura mexicana. Ello nos permitirá esclarecer si la descripción que Andrés de Olmos y Toribio de Benavente hicieron de la religiosidad del mundo nahua, y los objetos asociados a ella, corresponde a un automatismo cultural que denostaba siempre al conquistado, independientemente de sus características culturales, o bien fue producto de una interpretación sesgada de la realidad social y material percibida, formulada a partir de su cosmovisión cristiana. Nos proponemos dilucidar cómo esa realidad percibida llevó a estos misioneros y muchos de sus coterráneos a encontrar, a la luz de sus propias creencias, paralelismos entre los rituales, prácticas y expresiones plásticas de las culturas nativas y aquello que previamente, en el Viejo Mundo, tipificaban como diabólico. Con este fin habremos de apoyarnos también, desde el primer capítulo de esta investigación, en piezas selectas del arte europeo (fundamentalmente pinturas, miniaturas, frescos y mosaicos de los siglos VI al XV) para acercarnos a la apariencia física del Diablo y el infierno, según quedó establecida en el imaginario visual del mundo europeo medieval.

Para terminar, el cuarto capítulo de la tesis tratará de fundamentar la premisa anterior, pero ahora desde el ámbito visual, centrándose en las características físicas que asemejaban

²⁰ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, (México: Porrúa, 2013).

²¹ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana I* (México: CONACULTA-Cien de México y *Vidas franciscanas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994).

²² Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tomo II (México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1880), 135.

a las figuras medievales del infierno, el Diablo y sus demonios, con las representaciones prehispánicas del cosmos y algunas deidades indígenas, mismas que fueron calificadas por los conquistadores como objetos o encarnaciones del maligno que causaban con solo verlas “gran temor y espanto.” Para el análisis de los objetos prehispánicos recurriremos también a las descripciones de México-Tenochtitlán que hicieron algunos capitanes y soldados, compañeros de Cortés, como Andrés de Tapia o Bernal Díaz del Castillo.

Como se puede observar los cuatro capítulos brevemente esbozados tienen como objetivo principal abonar al estudio de la demonización de la cultura indígena desde la óptica de la transculturación; esto nos permitirá entender este fenómeno no sólo como una mera justificación para el dominio y sometimiento de los pueblos recién descubiertos, sino como un proceso cultural que tuvo su razón de ser en las características peculiares de la religiosidad mesoamericana que los españoles observaron en el centro de México, cuyos objetos y prácticas les recordaban, en la forma, lo que ellos consideraban demoníaco.

Capítulo 1. El Diablo

El Diablo es estudiado desde la historia como un imaginario religioso con definiciones, representaciones y características específicas. Como todo fenómeno de orden simbólico se puede estudiar a través de los efectos que ha tenido en la vida de los creyentes y la forma en que éstos se relacionan con quienes no creen en él; sobre todo en aquellas épocas en donde el dominio de la Iglesia católica romana, y por ende sus imaginarios, formaban “el marco teórico fundamental que justificaba desde la moral, hasta la política y que aglutinaba y daba sentido a todo el discurrir de la vida.”²³

Clifford Geertz, en *La interpretación de las culturas*, cataloga los imaginarios religiosos como símbolos sagrados y considera que lo importante para su análisis no es si pueden verse o no, o si existen de forma tangible, sino las repercusiones que tienen en la vida diaria del individuo, en sus estados de ánimo y sus motivaciones. Los símbolos sagrados provocan disposiciones para la acción en los seres humanos, motivos que “no son actos (es decir, modos de conducta intencionales) ni sentimientos, sino que son propensiones a realizar particulares clases de actos o a experimentar particulares clases de sentimientos.”²⁴ Para los individuos que creen en estos imaginarios el mundo vivido y el imaginado pueden llegar a ser uno mismo ya que actúan con base en lo que creen que es verdadero.

Las características que se han atribuido al Diablo varían de acuerdo con la época y lugar que lo enuncia. No es lo mismo el Diablo del Antiguo Testamento que el de los

²³ Jorge Alberto Manrique, “Del barroco a la Ilustración,” en *Historia General de México, versión 2000* (México: El Colegio de México, 2005), 440.

²⁴ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1992), 94.

Padres de la Iglesia, el folklore medieval o las películas hollywoodenses. Esta variación depende en gran medida de la función que la noción de mal y sus manifestaciones tienen dentro de cada cultura, por lo que cada colectividad le imprime una especificidad particular.

En la presente investigación se analizará la forma que adquiere la personificación del mal en la cultura católica occidental y su proyección sobre las civilizaciones mesoamericanas en la etapa inicial de la conquista española. Para ello revisaré primero el origen del Diablo como concepto, pasando por las aportaciones que formularon los Padres de la Iglesia para arribar, en el siguiente capítulo, al análisis de la figura del Diablo en los siglos XIV y XV en Europa. Es importante mencionar que este primer capítulo será un tanto descriptivo porque pretende referir lo contenido en las Sagradas Escrituras y en los textos patrísticos que, en su conjunto, conforman el marco conceptual del pensamiento cristiano.

Apoyaré mi argumentación en autores que han analizado a profundidad al Diablo en la historia del cristianismo. De ellos retomaré constantemente a cuatro. El primero es Jeffrey Burton Russell, cuyas cuatro obras²⁵ constituyen un referente necesario para cualquier estudio sobre la materia porque recorren detalladamente las principales fuentes y pensadores del cristianismo, aunque dejan un poco de lado la cultura popular. En *El Diablo. Percepciones del mal* Russell analiza las figuras del mal en el hinduismo, el budismo, Egipto, Persia, Grecia y la cultura hebrea; en *Satanás. La primitiva tradición cristiana* estudia a los principales Padres de la Iglesia hasta San Agustín, mientras que en *Lucifer. El diablo en la Edad Media* se concentra en el pensamiento de los principales eruditos

²⁵ Jeffrey Burton Russell, *El Diablo. Percepciones del mal, de la antigüedad al cristianismo primitivo* (Barcelona: LAERTES, 1995); *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia* (Barcelona: Andrés Bello, 1995); *Satanás. La primitiva tradición cristiana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986); *Lucifer. El diablo en la Edad Media* (Barcelona: LAERTES, 1995).

cristianos de la Edad Media, pero dedica dos capítulos al Diablo en Bizancio y en el Islam. Otro autor fundamental en esta investigación es Georges Minois, quien en su *Breve historia del Diablo* y su *Historia de los Infiernos* hace un recorrido general por las diferentes representaciones del maligno y su reino (el infierno) que existieron en Europa occidental desde la antigüedad hasta el siglo XVI, retomando además de los filósofos y teólogos, a los literatos, pintores y escultores.²⁶ Por último están las obras de Edward Langton, *Satan A Portrait. A Study of the Character of Satan through All Ages*,²⁷ y Robert Muchembled, *Historia del Diablo*.²⁸ Este último aborda la figura del maligno a partir del siglo XII y, a diferencia de Russell, pone especial énfasis en la cultura popular.

1.1. NACIMIENTO Y ORIGEN DEL CONCEPTO

La personificación del mal ha tenido varios nombres a través del tiempo, los más usados en Occidente son, Diablo, que viene del griego *diabolos* cuyo significado es “el que enreda y confunde,” o “Satán en hebreo, que designa en las Sagradas Escrituras a un espíritu (supremo) malvado, al que por lo general están sujetos muchos demonios.”²⁹ Demonio, por su parte, viene de la palabra griega *daimonion*, que en la creencia popular designaba a “los dioses y los semidioses, que con su poder sobrehumano, imprevisible y a menudo cruel influyen en el destino del hombre.”³⁰ Como ente maligno omnipotente, capaz de producir

²⁶ Georges Minois, *Breve historia del Diablo* (Madrid: Espasa Calpa, 2002); *Historia de los infiernos* (Barcelona: Paidós, 2005).

²⁷ Edward Langton, *Satan. A Portrait. A Study of the Character of Satan Through All The Ages* (Londres: Skeffington and Sons, 1912).

²⁸ Robert Muchembled, *Historia del diablo. Siglos XII-XX* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006).

²⁹ Wolfgang Beinert, *Diccionario de teología dogmática* (España: Editorial Herder, 1990), 184.

³⁰ *Ibíd.*, 180.

miedo a los creyentes, tiene su origen en las Sagradas Escrituras, fuente primigenia del pensamiento cristiano.

1.1.1. ANTIGUO TESTAMENTO

Los textos que componen el Antiguo Testamento fueron compilados en lengua hebrea entre los años 900 y 100 antes de Cristo. La primera traducción que existió fue al griego y se conoce como Los Setenta o Septuaginta (siglos III-II a.C).³¹ Sin embargo, la versión que sirvió de base para las traducciones posteriores es la que hicieron los masoretas, un grupo de eruditos que, entre los siglos VII y IX d.C, crearon la transcripción que ha llegado hasta nuestros días.

Los textos del Antiguo Testamento más tempranos tenían por objetivo mostrar a un Dios absoluto (Yahveh) creador de lo bueno y lo malo, el hombre y la mujer, la luz y la oscuridad; se trata de un Dios todopoderoso, bondadoso, amoroso y justo que, en algunas ocasiones se torna vengativo y castigador con aquellos individuos que no siguen sus mandamientos, como se puede ver en el siguiente pasaje:

Pero si desoyes la voz de Yahveh tú Dios, y no cuidas de practicar todos sus mandamientos y sus preceptos, que yo te prescribo hoy, te sobrevendrán y te alcanzarán todas las maldiciones siguientes: Maldito serás en la ciudad y maldito en el campo. Malditas serán tu cesta y tu artesa. Maldito el fruto de tus entrañas y el fruto de tu suelo, el parto de tus vacas y las crías de tus ovejas. Maldito serás cuando entres y maldito cuando salgas. Yahveh enviará contra ti la maldición, el desastre, la amenaza, en todas tus empresas, hasta que seas exterminado y perezcas rápidamente, a causa de la perversidad de tus acciones, por las que habrás abandonado. Yahveh hará que se te pegue la peste, hasta que te haga desaparecer de este suelo a dónde vas a

³¹ Según cuenta una leyenda que data del siglo II a. C La Septuaginta (Abreviada como LXX) fue realizada por mandato de Tolomeo II Filadelfo (rey de Egipto) aproximadamente en el año 280 a. C, quien pidió a setenta y dos sabios judíos, tradujeran del hebreo al griego algunos pasajes del Antiguo Testamento. Los traductores trabajaron cada uno por su cuenta, y cuando compararon sus resultados se percataron que eran idénticos. Sin embargo, la historiografía señala que esta obra no es producto de setenta traductores, ni de un lapso corto de tiempo, más bien parece que corresponde a diversos autores y el periodo de realización oscila entre los siglos III y II a. C Para mayor información Véase: Justo, L. González, *Historia del pensamiento cristiano. Tomo I Desde los orígenes hasta el Concilio de Calcedonia* (Colombia: Caribe, 1992), 40-41.

entrar para tomarlo en posesión. Yahveh te herirá de tisis, fiebre, inflamación, gangrena, sequía, tizón y añublo, que te perseguirán hasta que perezcas.³²

Russell y Busto Saiz afirman que en los textos más antiguos la palabra satán con la que más tarde se identifica al demonio no era un título personal. Más bien era usada como un sustantivo común para designar a cualquier fuerza negativa que turbara la paz y la tranquilidad de los hombres.³³ Esto se puede ver claramente en el Libro Primero de los reyes³⁴ (VI a.C.), cuando Salomón comienza los preparativos para el templo de Yahveh: “Al presente, Yahveh mi Dios me ha concedido paz por todos los lados. No hay **adversario**, ni maldad. Ahora me he propuesto edificar una Casa al nombre de Yahveh mi Dios.”³⁵ En la vulgata latina (traducción de San Jerónimo del griego y del hebreo, realizada en el siglo IV d.C.) este mismo pasaje lo encontramos así en castellano: “Mas ahora el Señor mi Dios me ha dado reposo por todas partes: y no hay **contrario**, ni mal encuentro. Por lo qual pienso edificar un Templo al nombre del Señor Dios mio.”³⁶ Mientras que en latín este mismo refiere lo siguiente: “*Nunc autem réquiem de dit Dominus Deus meus mihi per circuitum: et non est **satan**, neque occursus malus. Quamobrem cogito aedificare Templum nomino Domini Dei mei.*”³⁷

En su *Historia de la Brujería*, Frank Donovan menciona que el establecimiento de pautas morales de comportamiento es consecuencia directa del desarrollo alcanzado por las sociedades con respecto a sus creencias; la moralidad es concebida por sacerdotes y es transferida al pueblo común en la forma de peticiones y mandatos establecidos por la

³² Dt 28:15-22. También se puede ver: Lv 26:14.

³³ Russell, *El Diablo. Percepciones del mal*, 191-193; José Ramón Busto Saiz “El demonio cristiano: invariantes,” en *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, ed. Fermín del Pino Díaz (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 2002), 24.

³⁴ El Libro de los Reyes pertenece a los libros históricos de las Sagradas Escrituras, abarca desde la subida al trono de Salomón (970 a.C.) hasta la destrucción de Jerusalén (587 a.C.)

³⁵ 1R 5:18-19. El énfasis en negro es mío.

³⁶ 1R 5:4-5, en *La Biblia Vulgata Latina. Traducida en español, y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y expositores católicos* (Valencia: Oficina de Joseph y Thomas de Orga, 1791).

³⁷ 1R 5:4-5, en *Ibíd.*

divinidad, como se ve claramente en el Antiguo Testamento, sobre todo aquellos escritos que contienen la ley civil y religiosa como el Levítico y el Deuteronomio, mismos que se terminaron de redactar aproximadamente en el siglo V a.C.³⁸

Los hebreos se enfrentaron a diversas calamidades que fueron trasformando lentamente su visión sobre la deidad, en el año 722 a.C. el Reino de Israel cayó en manos de los asirios, que desterraron a las 10 tribus del norte; posteriormente, en el 597 a.C., el Reino de Judá fue conquistado por los babilonios y los reyes, príncipes y artesanos fueron exiliados a Babilonia. Once años después (586 a.C.) el Templo de Jerusalén construido por Salomón fue destruido y los judíos, ya “dispersos, sin jefes, sin Estado ni ningún otro aspecto de la estructura normal de apoyo proporcionada por su propio gobierno, [...] se vieron forzados a hallar otros medios para preservar su identidad. De modo que dirigieron la atención hacia sus propios escritos: sus leyes y las crónicas de su pasado.”³⁹ En el exilio se desarrolló la idea de que las catástrofes que asechaban al pueblo judío eran producto de un castigo divino ocasionado por su idolatría, misma que había ocasionado la ruptura de la alianza establecida con Yahveh.⁴⁰ Lo anterior reforzó la convicción de que la única vía a la salvación era obedecer las leyes de Dios, por lo que, en la cultura judía, el estudio, la memorización y difusión de las normas divinas adquirieron gran importancia.

³⁸ Frank Donovan, *Historia de la brujería* (Madrid: Alianza, 1978), 20. Para mayor información sobre la construcción del Levítico y el Deuteronomio, véase: B. K. Rattey, *Los hebreos*, 14-15.

³⁹ Paul Johnson, *La historia de los judíos* (Barcelona: ZETA, 2010) 125.

⁴⁰ Dios estableció una alianza con su pueblo elegido con Abraham, “Yo soy El Saddy, anda en mi presencia y sé perfecto. Yo establezco mi Alianza entre nosotros dos y te multiplicaré sobremanera. [...] Por mi parte esta es mi Alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos. No te llamarás más Abram, sino que tu nombre será Abraham, pues padre de muchedumbre de pueblos te he constituido. Te haré fecundo sobremanera, te convertiré en pueblos y reyes saldrán de ti. Y estableceré mi Alianza entre nosotros dos y con tu descendencia después de ti, de generación en generación: una Alianza eterna, de ser yo el Dios tuyo y el de tu posteridad” (Gn 17: 1-7). Después del Exódo entregó un “Decálogo” a Moisés, sí lo cumplían la deidad los colmaría de bendiciones, si lo trasgredían serían sancionados: “No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo Yahveh, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian y tengo misericordia por millares con los que me aman y guardan mis mandamientos.” (Ex 20:5)

En este largo periodo de dificultades se escribieron los Libros de los Profetas Mayores, entre los que podemos destacar a Isaías y Ezequiel, que cambiaron la forma de percibir a la deidad y por ende al maligno; insistían que la única vía para salir del castigo impuesto por Yahveh era reafirmar la alianza, extirpar la idolatría y señalaban que Dios consideraba que ningún sacrificio era grato, en tanto que sus practicantes se habían alejado de una adoración verdadera, llevando en lo cotidiano una vida disoluta, lo que convertía a los holocaustos en mera hipocresía.⁴¹ Los profetas mayores, abogaban por una responsabilidad personal para la propia salvación, lo que el individuo hiciera –no su tribu, no su nación– importaba para Yahveh. El amor a Dios se debía mostrar desde una moralidad: “lavaos, limpiaos, quitad vuestras fechorías de delante de mi vista, desistid de hacer el mal, aprender a hacer el bien buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido haced justicia al huérfano, abogad por la viuda.”⁴² Esta cuestión se vislumbrará con mayor intensidad en los escritos del Nuevo Testamento. Por último y no menos importante, los profetas auguraban el nacimiento de un mesías que traería una etapa de paz: “Pues bien, el Señor mismo va a daros, una señal: He aquí que una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo y le pondrá de nombre Emmanuel.”⁴³

⁴¹ La cuestión del sacrificio a los demonios fue fundamental en el cristianismo para sostener las acusaciones de idolatría, herejía y brujería, y cuando los españoles arribaron a las costas de lo que pronto llamarían Nueva España, al ser el sacrificio una práctica ritual común, se retomó esta asociación demonio-ídolo (falso Dios). Es de precisar que las oblaciones son un tema fundamental en el Antiguo Testamento ya que en la mayoría de los libros se hace referencia al sacrificio de origen vegetal o animal como una práctica adoptada por los israelitas para el culto a la divinidad. En el Levítico 1-7 se establecen leyes sacrificiales con el objetivo de crear una relación dinámica entre esta práctica y la presencia de Dios. “Entre ambos hay una relación dialéctica: puesto que Dios permanece entre su pueblo, y éste debe mantener a su huésped divino ofreciéndole sacrificios.” Alfred Marx, *Los sacrificios del Antiguo Testamento* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002). Una de las formas más importantes de sacrificio era mediante el holocausto, en que se ofrecía un macho sin defecto alguno que era inmolado ante Yahveh, al que debía ofrecerse su sangre derramándola alrededor del altar para después desollar a la víctima, descuartizarla y quemarla sobre el altar (véase Lv 17: 7).

⁴² Is 1: 16-17.

⁴³ Is 7: 14 En las anotaciones de la *Biblia de Jerusalén* se señala que Emmanuel significa *Dios con nosotros*. Aunado a ello, se aclara que en la traducción griega la palabra “doncella” (joven recién casada), *almah* en hebreo, aparece como “la virgen”.

Es así como las características de Yahveh cambiaron de acuerdo con estas ideas de lo que es moralmente correcto, tenemos ahora a un Dios que es el juez de nuestras conductas individuales; el postulado anterior acrecentó la necesidad de preguntarse el por qué Dios todo poderoso permitía la maldad en la humanidad, lo que propició una separación progresiva del lado destructivo y castigador de la misma deidad primigenia, que se personalizó en la figura de Satán.

Como ha señalado Russell,⁴⁴ esta lenta división se puede observar en el hecho de que los textos bíblicos más tempranos como el Éxodo atribuyen al *mala'ak Yahveh* (emisario o mensajero de Dios) acciones de la divinidad que se pueden considerar negativas, aterradoras, un tanto crueles, mientras que los escritos posteriores, el libro de las Crónicas o el libro de los Jubileos, separan de la deidad este lado negativo. La palabra *mala'ak* se traduce como un emisario, espíritu o ángel de Dios cuya misión es estar en la tierra al servicio de la divinidad: “el concepto del *mala'ak* pretende representar el lado de Yavé vuelto hacia los hombres.”⁴⁵ Encontramos un ejemplo de lo anterior en el libro Primero de Samuel, escrito en el siglo IX a. C: “El espíritu de Yahveh se había apartado de Saúl y un **espíritu malo que venía de Yahveh** [*mala'ak Yahveh*] le perturbaba. Dijéronle, pues, los servidores de Saúl: <<Mira, un espíritu malo de Dios>>.”⁴⁶ Posteriormente en el libro Primero de las Crónicas (finales del siglo IV- principios del siglo III a.C.) ese aspecto negativo de Dios recibe un nombre propio: “Alzóse **Satán** contra Israel, e incitó a David a hacer el censo del pueblo. Dijo, pues, David a Joab y a los jefes del ejército: <<Id, contad los israelitas desde Berseba hasta Dan, y volved después para que yo sepa su

⁴⁴ Russell, *El Diablo. Percepciones del mal*, 184-206.

⁴⁵ *Ibíd.*, 199.

⁴⁶ 1S 16: 14-15.

número.>>”⁴⁷Nótese que el censo de Israel fue malo en tanto que, al hacerlo, David tenía el propósito de averiguar el número de guerreros que podía reunir para un plan de conquista y con ello se alejó de Dios, porque lo realizó motivado por su orgullo, para satisfacer su amor propio.⁴⁸

En el libro de Job, escrito entre los siglos VI y IV a.C, también vemos el concepto de Satán como un siervo de Dios que forma parte de su corte celestial: un ángel. La palabra Satán ya es aquí el nombre propio de una entidad que posee características como tentador público, acusador y hacedor de males. Estos atributos servirán para dar coherencia y apoyo a las representaciones posteriores del Diablo que se hicieron durante la Edad Media, aunque es preciso destacar que en el Antiguo Testamento Dios siempre está totalmente de acuerdo con sus acciones, no hay una oposición entre ambos como se ve en el siguiente pasaje:

El día en que los Hijos de Dios venían a presentarse ante Yahveh, vino también entre ellos el Satán. Yahveh dijo al Satán: << ¿De dónde vienes?>> El Satán respondió a Yahveh:<<De recorrer la tierra y pasearme por ella>> Y Yahveh dijo al Satán: <<¿No te has fijado en mi siervo Job? ¡No hay nadie como él en la tierra; es un hombre cabal, recto, que teme a Dios y se aparta del mal!>> Respondió el Satán a Yahveh: <<¿Es que Job teme a Dios de balde? ¿No has levantado tú una valla en torno a él, a su casa y a todas sus posesiones? Has bendecido la obra de sus manos y sus rebaños hormiguan por el país. Pero extiende tu mano y toca todos sus bienes; ¡verás si no te maldice a la cara!>> Dijo Yahveh al Satán: <<Ahí tienes todos sus bienes en tus manos. Cuida sólo de no poner tu mano en él>>⁴⁹.

Russell pone de manifiesto que, si bien los escritos del Antiguo Testamento insisten en el monoteísmo como el elemento esencial en la religión de los hebreos, éstos se desplazaron hacia un dualismo. Eran monoteístas porque creían en un solo Dios enteramente bueno y su

⁴⁷ 1Cro 21:1.

⁴⁸ Roberto Jamieson et al., *Comentario exegético y explicativo de la Biblia, Tomo 1: En el Antiguo Testamento* (Colombia: Casa Bautista, 2006), 328.

⁴⁹ Jb 1:6-11.

nombre era Yahveh, “sin embargo el mal seguía existiendo” y para explicarlo “tenían que moverse en dirección al dualismo.”⁵⁰

Esta tensión entre el monoteísmo explícito y el dualismo práctico, característica persistente en la religión hebrea, continuó en el cristianismo, haciéndose mucho más evidente en la Edad Media cuando, según Robert Muchembled, Satanás comenzó a ocupar “un lugar decisivo en las representaciones y en las prácticas” discursivas como encarnación del mal.⁵¹

Por último debemos mencionar que la palabra griega *daimon* demonio/demonios utilizada en el Antiguo Testamento hace referencia: a malos espíritus que causan algún infortunio en la vida del hombre; a ídolos sin vinculación con Yhaveh, a quienes por lo general se les rinden sacrificios humanos, por ejemplo en Los Salmos⁵², se dice que los antiguos israelitas “Antes se mezclaron con los gentiles, aprendieron sus obras; y dieron culto a sus ídolos; y que fue para ellos un tropiezo. E inmolaron sus hijos é hijas a los demonios”⁵³ Otra forma en la que se hace mención a los demonios es como seres mitológicos del desierto, una especie de sátiros, como en Levítico 17:7⁵⁴ o en Isaías 14:21.⁵⁵

⁵⁰ Russell, *El Diablo. Percepciones del mal*, 184-185. Cabe destacar que el autor no se refiere a la génesis del pensamiento religioso de los hebreos, sino que ya insertos en el monoteísmo, transitaron al dualismo. Georges Minois en *Breve historia del Diablo*, apoya esta interpretación ya que señala que para que existiera una noción de mal absoluto, fue necesario que existiera primero un monoteísmo, al cual contraponerse. De igual manera Gabriel Andrade en *Breve historia de Satanás* señala que el pensamiento israelita que postula un monoteísmo, en el cual, Dios gobierna todo, inclusive el mal, no perduró mucho y lentamente se comenzó a concebir el mal como un agente externo.

⁵¹ Muchembled, *Historia del diablo*, 19.

⁵² Los estudiosos del Antiguo Testimonio señalan que Los Salmos fueron escritos en un periodo de tiempo amplio que va del 1000 al 150 a.C.

⁵³ Sal 105:35-37 en *La Biblia Vulgata Latina*.

⁵⁴ “De este modo ellos ya no seguirán sacrificando sus sacrificios a los sátiros a los cuales estaban prostituyéndose” Lv 17: 7.

⁵⁵ “Allí tendrán aprisco las bestias del desierto y se llenarán sus casas de mochuelos. Allí morarán los avestruces y los sátiros brincarán allí” Is 14:5.

1.1.2. TEXTOS APÓCRIFOS

Antes de que se excluyeran del canon hebreo en el Concilio de Laodicea (364 d.C), los llamados textos Apócrifos eran considerados libros sagrados y deben ser estudiados para entender la diferencia entre el Satán del Antiguo Testamento y el referido después en el Nuevo Testamento. Mientras que en el primero Satán sólo está parcialmente presente, en el segundo ocupa un papel primordial.

Los textos apócrifos tuvieron una gran difusión no sólo en la época de su escritura (que data del siglo III A.C. al siglo II D.C.) sino también posteriormente, prueba de ello fueron sus múltiples traducciones al griego, etíope, armenio o eslavo, además de que los escritos de los Padres de la Iglesia los refieren constantemente.⁵⁶ De ellos los que pueden servirnos más para analizar la personificación del mal son los llamados *Apocalípticos judíos*, que, por regla general, abordan aquellas cuestiones que van más allá de la naturaleza humana: hablan de Dios y los ángeles, “del destino de las almas después de la muerte o de la resurrección, del destino de la humanidad en la tierra, y de la tierra misma, del origen del mal en el mundo, de la historia contemplada no como una sucesión de acontecimientos, sino como un proyecto de Dios.”⁵⁷

Entre los *Apocalípticos judíos* encontramos un libro que hoy se conoce como *Enoc Etiópico*,⁵⁸ escrito aproximadamente trescientos años antes de nuestra era y cuya importancia radica en que explica el origen del mal como resultado de una rebelión de los ángeles guardianes, quienes comandados por su jefe llamado Semyaza, desearon a las hijas hermosas de los hombres y las tomaron, concibiendo con ellas gigantes

⁵⁶ Prefacio del *El libro de Enoc* (Malaga: Sirio/Hojas de Luz, 2013), 10.

⁵⁷ Giovanni Filoramo, *Diccionario Akal de las religiones* (Madrid: AKAL, 2001), 38.

⁵⁸ El libro de Enoc Etiópico contiene: Libro de los Vigilantes (Libro de los ángeles y ascensión de Enoc) Libro de las Parábolas, Libro Astronómico, Libro de los Sueños, Carta de Enoc, Fragmento del libro de Noé.

de unos tres mil codos de altura que nacieron sobre la tierra y crecieron. Y devoraban el fruto del trabajo de todos los hijos de los hombres hasta que los humanos ya no lograban alimentarlos. Entonces, los gigantes se volvieron contra los humanos para matarlos y devorarlos. Y empezaron a pecar contra todos los pájaros del cielo y contra todas las bestias de las tierras, contra los reptiles y contra los peces del mar, y se devoraban los unos la carne de los otros y bebían su sangre.⁵⁹

La idea de los gigantes que poblaron la tierra permeó en la literatura, siglos después la encontramos en las fuentes que se analizarán más adelante, como el *Malleus Maleficarum* (Alemania 1486), el *Tratado de supersticiones y hechicerías* (Logroño, 1529) y el *Tratado de hechicerías y sortilegios* (Nueva España 1553).

Los ángeles rebeldes además de cohabitar con las mujeres enseñaron a los hombres a fabricar espadas de hierro, trabajar el oro y la plata, romper hechizos, entender los presagios del cielo; a las mujeres les enseñaron a maquillarse, utilizar pinturas rituales y piedras preciosas, entre otras cosas. En la Edad Media estaba prohibido usar tanto las tinturas rituales como el maquillaje corporal, por su relación con el demonio. Ambos eran de uso común entre los pueblos amerindios.

Además de lo anterior, los espíritus de los ángeles caídos, dice el “Libro de los ángeles y ascensión de Enoc”: “tomando numerosas apariencias, han mancillado a los hombres y les hacen errar para que sacrifiquen tanto a los demonios como a los dioses.”⁶⁰ En esta última aseveración podemos observar ya una conexión explícita entre sacrificio y demonios que en el Antiguo Testamento vimos apenas esbozada.

Para castigar todas estas acciones malignas Dios mandó a sus arcángeles Miguel, Uriel, Rafael y Gabriel que arrojasen a las tinieblas eternamente a los rebeldes, hasta el día del Juicio Final. El lugar de las tinieblas es descrito como una región en donde termina la tierra, en donde no hay agua, ni pájaros, solo es un desierto terrible aderezado con “un gran

⁵⁹ “Libro de los ángeles y ascensión de Enoc” en *El libro de Enoc*, 20.

⁶⁰ *Ibíd.*, 34.

fuego ardiendo y flameando, y el lugar tenía grietas hasta el abismo, llenas de columnas descendientes de fuego.”⁶¹A partir de su caída, que temporalmente se establece en la época de Noé,⁶² los gigantes deberán ser llamados espíritus malignos y se encontrarán en la tierra causando todo tipo de calamidades.

En el “Libro de las parábolas” se menciona por primera vez que un ángel caído llamado Gadriel fue la serpiente que aparece en el Génesis, “quien sedujo a Eva, y [...] quien mostró a los hijos de los hombres las plagas de muerte, así como el escudo, la coraza y la espada del combate, y todos los instrumentos de muerte a los hijos de los hombres.”⁶³De acuerdo con Georges Minois, en otro relato apócrifo llamado *Libro de los Jubileos* (c. 135-105 a.C.) se menciona que Mastema es el lado negativo de Dios, responsable de una revuelta entre los ángeles y que de los rebeldes “Dios destierra a las nueve décimas partes al infierno, y deja una décima parte, con Mastema al frente, para que vague por la tierra y tienta a los humanos.”⁶⁴Como veremos en el capítulo cuatro, el misionero franciscano Andrés de Olmos parece haber tenido este pasaje en mente cuando escribió para evangelizar a los indígenas su *Tratado de hechicerías y sortilegios* (1553).

En los textos apócrifos brevemente referidos no hay un nombre definido y homogéneo para personificar al mal, sin embargo, encontramos aspectos que serán característicos en las descripciones subsecuentes del Diablo:

⁶¹ *Ibíd.*, 36

⁶² Dios le dijo a Enoc: “<<Ve hacia Noé y dile en mi nombre: ‘Escóndete’, y revélale la consumación que viene, pues la tierra entera va a perecer, un diluvio va a venir sobre tierra y todo lo que se encuentre sobre ella perecerá” *Ibíd.*, 23 Esta temporalidad será ampliamente discutida por los Padres de la Iglesia como veremos en el apartado 1.2

⁶³ “Libro de las Parábolas” en *Ibíd.*, 81.

⁶⁴ Minois, *Breve historia*, 35.

1. La idea señalada por Russell y Minois de un combate entre la deidad primigenia y el maligno que será el eje central del Nuevo Testamento y que regirá la noción de vida e Historia de los creyentes cristiano-católicos.
2. La idea de que el Diablo es un ángel caído, enemigo de Dios y del hombre, que junto a sus esbirros puede tentar y engañar a los humanos para que realicen actos contrarios a los designios divinos.
3. Los ángeles caídos pueden copular con mujeres. La conjunción de la tentación sexual del Diablo y la permisión de las mujeres para copular y engendrar gigantes fueron la causa del pecado y destrucción de la humanidad.

1.1.3 NUEVO TESTAMENTO

Los libros que componen el Nuevo Testamento fueron redactados entre el año 35 y el 100 d. C., pero no fue hasta el año 382 d.C. que San Jerónimo (quien los tradujo del hebreo, arameo y griego al latín) por órdenes del obispo Dámaso de Roma, estableció una uniformidad entre las versiones latinas existentes. A partir de entonces la Iglesia comenzó a divulgar esta traducción como la versión oficial del Nuevo Testamento, llamada *Vulgata*, la divulgada.⁶⁵

En el siglo IV existieron varios concilios ecuménicos que poco a poco fueron estableciendo el *canon*. El primero de ellos fue el Concilio de Nicea (325) convocado por Constantino el Grande; en éste se ofrecieron las bases para el único credo dogmático de la Iglesia hasta ese momento. Posteriormente el Concilio de Laodicea (363) refiere como escritos autoritarios 46 libros del Antiguo Testamento y 27 del Nuevo Testamento,

⁶⁵ Para mayor información véase: Ludwing Hertling, *Historia de la Iglesia*, (Barcelona: Herder, 1975): 108 y Antonio Piñero Jesús Peláez y Jesús Peláez, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos* (Córdoba: Ediciones El Almendro/Fundación Epsilon, 1995).

reafirmados años después en el Concilio de Cartago en el 397. San Agustín detalla en su *De doctrina christiana* escrita alrededor del año 400, un canon completo de las Escrituras que se aprobará en el Concilio de Trento (1545-1563), sin embargo nos advierte que existen numerosas variantes que todavía en su tiempo persisten entre las diferentes iglesias.⁶⁶

El Nuevo Testamento se compone de veintisiete libros: Los cuatro evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan que nos relatan la vida de Jesucristo; los hechos de los Apóstoles que hablan sobre la historia de las primeras comunidades cristianas y el nacimiento de la Iglesia; las veintiún cartas escritas por los discípulos de los apóstoles, y por último el libro del Apocalipsis. Todos ellos son fundamentales en la cosmovisión cristiana pues contienen los preceptos que estructuraron al cristianismo y le dieron un sentido de identidad frente a otras religiones, sobre todo la judaica. La destrucción del Segundo Templo de Jerusalén (70 d.C.) significó para los cristianos el inicio de una nueva época “en la que el cuerpo resucitado de Jesús sustituía al templo y su vida marcaba un nuevo modelo de culto y sacerdocio. La muerte de Jesús era el nuevo sacrificio que anulaba a los otros,”⁶⁷ poco a poco se llevó a cabo una desacralización de las prácticas antiguas, como las inmolaciones de animales y vegetales que fueron remplazadas por un nuevo culto que se basaba en la interpretación de la muerte de Cristo como el sacrificio que necesitaba la humanidad para su salvación.

En el Nuevo Testamento se revela una nueva forma de concebir a Dios, distinta de la que presenta el Antiguo Testamento. El Dios cristiano es completamente bondadoso y piadoso, y a través de su hijo Jesucristo y de sus enseñanzas muestra el camino correcto hacia la salvación. De la misma forma encontramos que en los escritos del Nuevo

⁶⁶ Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña (coords.) *Historia del cristianismo, Tomo 1. Mundo antiguo*, (Madrid: Editorial Trotta, 2003), 249.

⁶⁷ *Ibíd.*, 140.

Testamento se establecen prácticas de la fe (sacramentos) que van a ser constantes dentro del cristianismo como el bautismo, la eucaristía, la penitencia y el matrimonio. A Dios se le deslinda de su lado negativo y por ello encontramos una separación totalmente definida entre Dios (bien) y Diablo (mal), y es en esta diferenciación/polarización en donde radica el tema central del Nuevo Testamento: el combate universal.

Antes de continuar con esta idea es importante conocer la forma en que se nos presenta la personificación del mal en los libros que componen el Nuevo Testamento. Busto Saiz, Russell y Langton mencionan que en estos escritos los nombres Diablo y Satán aparecen con relativa frecuencia, pero también se designa la figura con otros apelativos como Beelcebú, Belial, Semjaza, Mastema y Beliar, incluso cuando los pasajes que emplean estos nombres se refieren a un mismo acontecimiento.⁶⁸ A pesar de esta diversidad, Langton encuentra que la palabra Satán es comúnmente usada cuando se refiere a la tentación de Cristo; al jefe príncipe de los demonios y del mundo, quedando los otros nombres reservados a un nivel inferior en carácter de esbirros.⁶⁹ La superioridad del Diablo/Satán/Beelcebú frente a los demonios se ve más claramente en Mateo 12:22-28⁷⁰ y en Lucas 11:14-15.⁷¹

Del “Libro de los ángeles y ascensión de Enoc” el Nuevo Testamento retoma la relación entre el Diablo y los ángeles caídos, misma que podemos observaren Judas

⁶⁸ Busto Saiz, “El demonio cristiano: invariantes”, 26; Langton, *Satan A Portrait*, 26-27; Russell, *El Diablo: Percepciones del mal*, 229.

⁶⁹ Langton, *Satan A Portrait*, 31.

⁷⁰ Mt 12:22-28 “Entonces le fue presentado un endemoniado ciego y mudo. Y le curó, de suerte que el mudo hablaba y veía. Y toda la gente atónita decía: <<¿No será éste el Hijo de David?>> Mas los fariseos, al oírlo, dijeron: <<Éste no expulsa los demonios más que por **Beelzebul**, Príncipe de los demonios>>. Él, conociendo sus pensamientos, les dijo: <<Todo reino dividido contra sí mismo queda asolado, y toda ciudad o casa dividida contra sí misma no podrá subsistir. Si Satanás expulsa a Satanás, contra sí mismo está dividido: ¿cómo, pues, va a subsistir su reino?>>.”

⁷¹ Lc 11:14-15: “Estaba expulsando un demonio que era mudo; sucedió que, cuando salió el demonio, rompió a hablar el mudo, y las gentes se admiraron. Pero algunos de ellos dijeron: <<Por Beelzebul, Príncipe de los demonios, expulsa a los demonios>>.”

5:6,⁷² Pedro 2:4⁷³ y Lucas 10:18.⁷⁴ Y del “Libro de la Parábolas” se retoma la relación entre el Diablo/Satanás y la serpiente del Génesis⁷⁵ como lo podemos ver en el libro del Apocalipsis:

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.⁷⁶

29

Al Diablo se le presenta como homicida y mentiroso en Juan 8:44, y en la Primera Epístola de los Corintios 10:19-20 es el causante de la hechicería y la idolatría.⁷⁷ Asimismo se menciona que las ofrendas conferidas a los ídolos son siempre maliciosas porque ocasionan en Dios celos por tener que compartir el amor que los hombres deberían de profesarle sólo a su persona.⁷⁸

En términos iconográficos los demonios están asociados con numerosos animales: langostas, escorpiones, leopardos, leones y osos. El Diablo, por su parte, sólo se asocia con la serpiente y el león,⁷⁹ aunque esta última asociación tuvo poca importancia y difusión porque al felino también se le asoció con Cristo⁸⁰ y con el evangelista Marcos como podemos ver en la pintura “Evangelista Marco” de Domenico Ghirlandaio que data de 1490

⁷² Judas 5-6 “Quiero recordaros a vosotros, que ya habéis aprendido todo esto de una vez para siempre, que el Señor, habiendo librado al pueblo de la tierra de Egipto, destruyó después a los que no creyeron y además que a los ángeles, que no mantuvieron su dignidad, sino que abandonaron su propia morada, los tiene guardados con ligaduras eternas bajo tinieblas para el juicio del gran Día”.

⁷³ 2P 2:4 “Pues si Dios no perdonó a los Ángeles que pecaron, sino que, precipitándolos en los abismos tenebrosos del Tártaro, los entregó para ser custodiados hasta el Juicio”.

⁷⁴ Lc 10:18: “Él les dijo: <<Yo veía a Satanás caer del cielo como de un rayo”.

⁷⁵ Gn 3: 1-13.

⁷⁶ Ap 12: 7-10.

⁷⁷ 1 Co 10: 19-20 “¿Qué digo, pues? ¿Qué lo inmolado a los ídolos es algo? O ¿Qué los ídolos son algo? Pero si lo que inmolan los gentiles, ¡lo inmolan a los demonios y no a Dios! Y yo no quiero que entréis en comunión con los demonios”.

⁷⁸ “No podéis practicar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios ¿o que queremos provocar los celos del Señor?” 1 Co 10:22

⁷⁹ León, 2 P 5:8 “Sed sobrios y velad. Vuestro adversario, el Diablo, ronda como *león rugiente*, buscando a quién devorar”, Ap 13:2 “La Bestia que vi *se parecía a un leopardo*, con las patas *de oso*, y las fauces como fauces de *león*; y el Dragón le dio su poder y su trono y gran poderío”. Los énfasis son míos.

⁸⁰ Ap 5: 5 “No llores; mira, ha triunfado *el León* de la tribu *de Judá*, *el Retoño de David*”.

c. (figura 1). Las alas con las que posteriormente se representó al Diablo y a los demonios no aparecen explícitamente en el texto bíblico, sin embargo van implícitas en el hecho de que eran ángeles caídos y que tenían, entre otros, poderes sobre el aire como se relata en Efesios 2:1-2.⁸¹ El espíritu de Satán podía cambiar de cuerpo según le conviniera, incluso según la Segunda Epístola a los Corintios 11:13-14 podía adoptar la forma de un ángel de Luz.⁸²

En el libro del Apocalipsis se asocian los colores rojo y verde con el mal. El rojo se puede observar con el segundo sello de los Cuatro Jinetes de la Apocalipsis portador de la guerra: “Entonces salió otro caballo, rojo; al que lo montaba se le concedió quitar de la tierra la paz para que se degollaran unos a otros; se le dio una espada grande.”⁸³ También de color rojo es el dragón de siete cabezas y diez cuernos del Apocalipsis.⁸⁴ De color verde es el caballo del cuarto sello que está montado por la Muerte, seguida de Hades, a quienes se da el poder de matar con la espada, la peste y el hambre.⁸⁵

Russell y Bustos Saiz afirman que en el Nuevo Testamento la figura del Diablo sólo se puede entender si se le observa desde la idea del combate universal entre las fuerzas celestiales de Cristo y las fuerzas terrenales gobernadas por el Diablo, tal y como nos relata

⁸¹ Ef 2: 1-2 “Y a vosotros que estabais muertos en vuestros delitos y pecados, en los cuales vivisteis en otro tiempo según el proceder de este mundo, según el Príncipe del imperio del aire, el Espíritu que actúa en los rebeldes”.

⁸² “Porque esos tales son unos falsos apóstoles, unos trabajadores engañosos, que se disfrazan de apóstoles de Cristo. Y nada tiene de extraño: que el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz” 2 Co 11: 13-14.

⁸³ Ap 6:4.

⁸⁴ “Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer, vestida del sol, con la luna bajos sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza: está encinta, y grita con los dolores de parto y con el tormento de dar a luz. Y apareció otra señal en el cielo: un gran Dragón rojo, con siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas siete diademas. Su cola arrastra la tercera parte de las estrellas del cielo y las precipitó sobre la tierra. El Dragón se detuvo delante de la Mujer que iba a dar a luz para devorar a su Hijo en cuanto lo diera a luz. La Mujer dio a luz un Hijo varón, el que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro” Ap 12:1-6.

⁸⁵ Ap 6:8.

el evangelio de Juan 12:32-33,⁸⁶ o la Segunda Epístola a los Corintios 4:3-4.⁸⁷ La pugna entre estas dos fuerzas fue la razón por la cual Cristo descendió a la tierra para salvarla y enfrentarse así con su adversario, mismo que debía estar a su altura, ser “alguien que merezca el desplazamiento, que valga la pena que Dios envíe a su propio hijo.”⁸⁸

La salvación era necesaria porque la tierra se encontraba bajo el dominio de Satán, en el Nuevo Testamento, específicamente en los escritos paulinos, se refiere que todos los hombres somos pecadores desde que Eva fue engañada por Satanás,⁸⁹ y “la fuerza del pecado que ha entrado en el mundo con Adán ha reinado en la muerte; pero la gracia reinará para la vida eterna, para la justicia, gracias Jesucristo.”⁹⁰ Sobre este aspecto es importante rescatar que en el Antiguo Testamento no hay una definición precisa sobre el pecado, sin embargo esta acción impura se refiere en varios pasajes como una ruptura, un incumplimiento de la alianza que se tenía con la deidad; la trasgresión primigenia aconteció cuando Adán y Eva, influidos por la serpiente (no por Satán) pero bajo su libre elección, decidieron no obedecer el mandato divino: “de cualquier árbol del jardín puedes comer, más del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio.”⁹¹ El castigo por querer igualarse a Dios fue la expulsión del paraíso, perdiéndose esa situación idílica y de vida eterna con la deidad.

Ahora bien, el poder del maligno sobre la tierra se encontraba manifiesto en la muerte, en las enfermedades, el dolor y la injusticia, cuestiones que no eran producidas por

⁸⁶ “Jesús respondió: <<No ha venido esta voz por mí, sino por vosotros. Ahora es el juicio de este mundo; hora el Príncipe de este mundo será echado fuera. Y Yo cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí>>” Jn 12:32-33.

⁸⁷ Para mayor información véase: Russell, *El Diablo. Percepciones del mal* 228-233; Busto Saiz “El demonio cristiano: invariantes”, 28.

⁸⁸ Minois, *Breve historia*, 42.

⁸⁹ 2 Co 11:3

⁹⁰ Luis F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid: Autores Cristianos, 1993), 77.

⁹¹ Gn 2:16.17

Dios, sino que aparecieron hasta que el Diablo y los demonios introdujeron los males en el mundo por su lujuria, codicia y envidia, desatando así en la tierra el pecado y la muerte. El daño no fue causado por Dios sino por estos seres que, usando su libre albedrío, decidieron ejercer el mal.⁹² Esta separación entre dos entidades que representan polos morales opuestos y la capacidad de decisión, ya sea por parte de los ángeles o de los hombres, para actuar en uno u otro sentido, son el fundamento del combate universal.

Para Bustos Saiz con la resurrección de Jesucristo se salva a los seres humanos del poder que el Diablo tenía sobre la tierra, pues en el evangelio de Juan “se prepara con estas palabras el relato de la pasión de Jesús que sigue inmediatamente: <<Ahora es la condena de este mundo, ahora el dirigente de este mundo va a ser expulsado fuera>>. Y por fin, cuando el autor de la Carta de los Hebreos quiere resumir el significado del sacrificio de Jesús, dice que <<aniquiló por su muerte al que poseía el poder de la muerte, es decir, al diablo>>”⁹³

En los relatos del Nuevo Testamento, Cristo se enfrenta al maligno directamente en dos ocasiones y en ambas lo vence, lo cual significa para la religión cristiana una antelación de lo que sucederá al fin de los tiempos, cuando según lo advirtió Jesucristo se realizará un Juicio Final. Entonces aquellas almas que optaron por el camino del Diablo serán arrojadas al fuego eterno según lo establece la parábola de la red:

También es semejante el Reino de los Cielos a una red que se echa en el mar y recoge peces de todas clases; y cuando está llena, la sacan a la orilla, se sientan, y recogen en cestos los buenos y tiran los malos. Así sucederá al fin del mundo: saldrán los ángeles, separarán a los malos de entre los justos y los echarán en el horno de fuego; allí será el llanto y el rechinar de dientes.⁹⁴

⁹² Jn 3:8-9 “Quien obra la justicia es justo, como él es justo. Quien comete el pecado es el Diablo, pues el Diablo peca desde el principio. El Hijo de Dios se manifestó para deshacer las obras del Diablo. Todo el que ha nacido de Dios no comete pecado”.

⁹³ Bustos Saiz, “El demonio cristiano: invariantes”, 28

⁹⁴ Mt 13:47-50. Este mismo postulado sobre la separación entre buenos y malos lo encontramos en la parábola de la cizaña: “<<El que siembra la buena semilla es el Hijo del hombre; el campo es el mundo: la buena

Sobre las tentaciones, el relato bíblico dice que la primera fue cuando el Diablo retó a Jesucristo a convertir piedras en panes y saciar su hambre; la segunda cuando lo llevó a la cima de un templo con la finalidad de que saltara y fuera ayudado por unos ángeles, comprobando así que era hijo de Dios; la última fue en la cima de una montaña donde Satanás le mostró todo lo que podría poseer, si decidía adorarlo, escena que podemos ver en la figura 2 (“Cristo tentado por Satanás”, 1531). Langton considera que las tentaciones son de suma importancia para la figura del Diablo porque al ser reconocido por Jesucristo cuando se le aparece, se da por sentado que existe, que se le puede ver, y que intenta corromper. Además, considero que las tentaciones fueron importantes también para establecer en el cristianismo la lucha interna que los individuos deben librar contra el mal.

Como pudimos observar en este apartado, el Nuevo Testamento heredó de los evangelios apócrifos conceptos como el ángel caído y modificó pasajes del Antiguo Testamento (como el Génesis) para ajustarlos a un nuevo esquema cósmico en donde, por un lado, se encuentra el bien –Dios, Jesucristo, los arcángeles y ángeles– y por otro el mal – el Diablo y los demonios. De la misma forma encontramos una completa identificación del Diablo con Satanás, con Lucifer, con el tentador de Adán y Eva y con el jefe de los ángeles caídos. A pesar de estas modificaciones todavía no está construida en su totalidad la imagen del maligno que circuló en la Edad Media, para llegar a ese punto fueron necesarias las contribuciones de los Padres de la Iglesia que hicieron más coherente la figura del Diablo.

semilla son los hijos del Reino; la cizaña son los hijos del Maligno; el enemigo que la sembró es el Diablo; la siega es el fin del mundo, y los segadores son los ángeles. De la misma manera, pues, que se recoge la cizaña y se la quema en el fuego, así será al fin del mundo. El Hijo del hombre enviará a sus ángeles, que recogerán de su Reino todos los escándalos y a los obradores de iniquidad, y los arrojarán en el horno de fuego: allí será el llanto y rechinar de dientes.” Mt 13:36-43.

1.2. PADRES DE LA IGLESIA

Los padres de la Iglesia añadieron a la idea de ángel caído algunas justificaciones para dar respuesta a aquellas preguntas que las Sagradas Escrituras dejaban sin resolver: ¿Es el Diablo el principio del mal? ¿Por qué Dios permite la existencia del mal? ¿Cómo es que la serpiente del Génesis pasó a ser el adversario, tirano, seductor, traidor, provocador de herejes e idólatras, el rey de los infiernos? ¿Dónde empezó a habitar el Diablo después de la caída? ¿Qué va a pasar con él después del Juicio Final? ¿Cómo es el Diablo? ¿Tiene cuerpo, o cuál es su forma física y cuáles sus atributos? Todas estas interrogantes se desprendieron de un contexto en que los primeros pensadores cristianos buscaban una homogeneidad de creencias para dar paso a una institucionalización eclesiástica.

1.2.1. PADRES APOSTÓLICOS

Los Padres Apostólicos son aquellos autores cristianos que supuestamente tuvieron alguna proximidad con los Apóstoles, suposición que como señala Justo L. González puede no ser “del todo desacertada,” aunque en algunos casos son producto de la imaginación.⁹⁵ El nombre de <<Padres Apostólicos>> surgió en el siglo XVII para referir cinco grupos de obras escritas en los siglos I y II de nuestra era a las que, con el tiempo, se agregaron otras tres: los textos de San Clemente de Roma,⁹⁶ San Ignacio,⁹⁷ San Policarpo,⁹⁸ Papías,

⁹⁵ Justo L. González, *Historia del pensamiento cristiano. Tomo 1*, 61.

⁹⁶ San Clemente fue el tercer sucesor de San Pedro en Roma, entre sus escritos encontramos la *Carta a los Corintios* ya referida brevemente en el apartado sobre el Nuevo Testamento y que fue escrita aproximadamente en el año 90 d.C.

⁹⁷ San Ignacio de Antioquia fue obispo de Alejandría. En la actualidad se conservan siete cartas suyas que datan aproximadamente del 106-107 d. C y que escribió durante su traslado a Roma, a donde se le llevó para sufrir su martirio.

⁹⁸ Fue obispo de Esmirna.

Hermas, y también dos escritos de autores desconocidos: la *Didaché*⁹⁹ y la *Epístola de Bernabé*.¹⁰⁰

José Orlandis considera que si bien la literatura que surgió en los primeros siglos del cristianismo reflejaba la existencia de la primera Iglesia, las persecuciones que ésta sufrió y su proceso de crecimiento generaron “la necesidad de proceder a una elaboración sistemática de la doctrina de la fe.”¹⁰¹ A ello se abocaron los Padres Apostólicos. Sus escritos eran de formato epistolar, basados en la narrativa del Nuevo Testamento y su temática pastoral estaba dirigida a un público cristiano, por ello su objetivo primordial era transmitir sus principales creencias y normas de comportamiento tanto en lo individual como en lo colectivo. Según Philip Hughes fue en ese momento del cristianismo primitivo cuando la religión inició su nuevo papel social en la vida de los hombres:

no se esperaba de ella únicamente ese formalismo ritual debidamente ejecutado con el fin de aplacar a los dioses, ganar su favor o dar validez a los actos de la vida social. La religión tenía que saber de la miseria humana, de las ansias y las incertidumbres del hombre, de su propio origen y meta.¹⁰²

Los contenidos centrales de los textos apostólicos hablan sobre las principales virtudes cristianas, además hacen hincapié en la obediencia a los sacerdotes y a la Iglesia. Edward Langton menciona que en ellos el Diabolo también es nombrado “el activo mismo,” “el

⁹⁹ La *Didaché* o Doctrina de los doce apóstoles es un conjunto de normas morales que datan del año 70 y su contenido hace referencia a la primitiva comunidad cristiana. Está compuesta por cuatro partes: 1. Enseñanza moral basada en los dos caminos: vida y muerte, 2. Carácter litúrgico (bautismo, ayuno, oración), 3. Disciplina y funciones eclesiales, 4. Enseñanzas escatológicas. Para mayor información véase: Loarte, *El Tesoro de los Padres*, 21-22.

¹⁰⁰ A principios del siglo tercero Clemente de Alejandría le dio a este texto escrito en griego el nombre de *Epístola de Bernabé*, los autores actuales consideran que no fue compuesto por el apóstol San Bernabé (compañero de San Pablo) sino por un autor desconocido. Su escritura data entre los años 70 al 130 d.C. Para mayor información véase Loarte, *El Tesoro de los Padres*, 34. La segunda parte de esta Epístola expone dos caminos, el bien y el mal, y contiene una lista de preceptos morales, pecados y vicios. Moliné, *Los Padres de la Iglesia*, 55.

¹⁰¹ José Orlandis, *Historia de la Iglesia. Iniciación teológica* (Madrid: Ediciones RIALP, 2004), 42.

¹⁰² Philip Hughes, *Síntesis de Historia de la Iglesia* (Barcelona: Editorial Herder, 1996), 13.

maligno” y “el negro”.¹⁰³ Además, podemos observar que estos autores retomaron del Antiguo y el Nuevo Testamento la definición del maligno como príncipe del mundo terrenal (material); que mejoraron y ampliaron la doctrina de los dos caminos e introdujeron una relación estrecha entre la idolatría, la magia y la necromancia, así como la inmanente lucha del maligno contra la unidad de la Iglesia.

Sobre el Diablo como príncipe de este mundo San Clemente dice que éste se contrapone con el reino de Jesucristo y que ningún ser humano podrá entrar al mundo espiritual en tanto que no se desprenda del mundo terrenal: “ningún criado puede servir a dos amos.” El mundo terrenal pertenece al Diablo porque en él se predica “el adulterio, la corrupción, la avaricia y el engaño [...] No podemos, por ende, ser amigos de los dos; [...] Pensemos que vale más aborrecer las cosas de aquí, pues son mezquinas, pasajeras y corruptibles, y amar las de allá, que son bienes incorruptibles.”¹⁰⁴

San Ignacio de Antioquia y la *Epístola de Bernabé* refieren que, si bien el maligno está debilitado por el sacrificio de Jesucristo, la maldad continúa vigente y será totalmente destruida hasta la Parusía; mientras esto sucede los verdaderos cristianos deben combatirla constantemente. Para los padres apostólicos, la fe se debía mostrar mediante una imitación de la vida de Jesucristo, siendo el martirio una forma de ganar la batalla contra el mal. Cabe recordar que en su contexto, de hecho, luchaban en contra de un imperio idólatra (Roma) y, al no renegar de su fe a pesar de las persecuciones, accedían con su martirio y muerte a una espiritualidad fortalecida, ya que más allá de seguir los mandamientos de Jesucristo imitaban su pasión y su muerte.¹⁰⁵

¹⁰³ Langton, *Satan A Portrait*, 45.

¹⁰⁴ San Clemente “Carta Segunda de San Clemente” en Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, 360.

¹⁰⁵ Para mayor información véase: Moliné, *Los Padres de la Iglesia*, 54.

Sobre los dos caminos podemos observar una mayor contribución de los padres apostólicos. La Epístola de Bernabé afirma que cada ser humano es responsable de elegir el camino de la bondad, gobernado por el Señor de todos los siglos, lleno de ángeles de Dios y que sólo se puede alcanzar mediante las enseñanzas de Jesucristo, aunque también puede elegir el camino del mal, lleno de oscuridad, de tinieblas y de negrura.¹⁰⁶ Mas

el señor juzgará al mundo sin acepción de personas: cada uno recibirá conforme obró. Si el hombre [...] fuere malvado, la paga de su maldad irá delante del. Recordémoslo, no sea que, echándonos a descansar, como llamados, nos durmamos en nuestros pecados, y el príncipe malo, tomando poder sobre nosotros, nos empuje lejos del reino del Señor.¹⁰⁷

Los que siguen este camino son idólatras, temerosos, altivos, rateros, arrogantes, hechiceros, magos, avaros y son los “matadores de sus hijos por el aborto.”¹⁰⁸

Al igual que la *Epístola de Bernabé*, la *Didaché* –un conjunto de normas morales– destaca la doctrina de los dos caminos. El primero es el “el camino de la vida” y para tomarlo todo buen cristiano debería amar a Dios y amar al prójimo, amar a quienes le odian, apartarse de los deseos carnales, no matar, no mentir, no fornicar, no practicar la magia ni la hechicería, no codiciar.¹⁰⁹ El segundo “es un camino malo y lleno de maldición: muertes, adulterios, codicias, fornicaciones, robos, idolatrías, magias, hechicerías, rapiñas, falsos testimonios, hipocresías, doblez de corazón, engaño, soberbia, maldad, arrogancia, avaricia, deshonestidad en el hablar, celos, temeridad, altanería y jactancia.”¹¹⁰ Quienes siguen este camino aman la vanidad, matan a sus hijos y corrompen la imagen de Dios. Esta doctrina establece entonces una polaridad entre el bien y el mal, cuya forma extraterrenal se

¹⁰⁶ “En el tiempo inicuo y en los escándalos que están por venir, nos resistimos como conviene a hijos de Dios, a fin de que el negro no se nos infiltre” en “Carta de Bernabé” en Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, 778.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 778.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 809.

¹⁰⁹ “Doctrina de los Doce apóstoles” en Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, 85.

¹¹⁰ *Ibíd.*, 83.

expresa en la oposición Dios/Cristo/ángeles/cielo vs. Diablo/demonios/infierno. La contraposición se configuró también en formas opuestas de conducta social.

Una constante en todos los relatos de los padres apostólicos es la asociación del Diablo con la idolatría. San Clemente consideraba como idolatría a todo lo que “antes” era usado como símbolo de adoración, construido con leña, piedra, oro, plata y bronce. Este tipo de adoración servía únicamente para la muerte y conducía al individuo a las tinieblas.¹¹¹ Por su parte, el *Discurso a Diogeneto*¹¹² critica a los dioses griegos y romanos que, al estar fabricados con materiales perecederos, tienen un poder ilegítimo.¹¹³ Además critica a los judíos por la forma en que profesaban su fe a un único Dios, mediante sacrificios de sangre:

los judíos, en cuanto se partan de la sobredicha idolatría y dan culto a un solo Dios y soberano Dueño del universo, tienen absoluta razón; mas en el hecho de tributarle a Dios ese culto de modo semejante a los antedichos, se equivocan de medio a medio. Porque si los griegos dan pruebas de insensatez al ofrecer sus sacrificios a ídolos insensibles y sordos, éstos, que piensan ofrecérselos a Dios como si tuviera necesidad de ellos, mas bien hay que decir que practican una necesidad que una religión o culto a Dios.¹¹⁴

También Ignacio de Antioquia atribuye al Diablo las prácticas desviadas que se hacían para los dioses antiguos; en la *Epístola de Bernabé* afirma que el trabajo de Satanás consistía en atacar la voluntad del individuo para impedir la salvación de los hombres. Convencerlos de que Dios tenía la necesidad de sacrificios, holocaustos y ofrendas era una de las artimañas que el maligno usaba con este fin. El escrito pone en boca de Dios lo siguiente: “harto estoy de vuestros holocaustos y no quiero el sebo de vuestros corderos ni la sangre de los toros y

¹¹¹ San Clemente “Carta segunda a San Clemente” en Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, 357.

¹¹² Redactado en Atenas en el siglo II.

¹¹³ “Discurso a Diogeneto” en Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, 846.

¹¹⁴ *Ibíd.*, 848.

macho cabríos, ni aun cuando vengáis a ser vistos por mí. Porque ¿Quién requirió eso de vuestras manos? [...] vuestro incienso es para mí abominación.”¹¹⁵

San Ignacio, que fue el primero en usar el término “Iglesia Católica” en contraposición con las sectas, especialmente los judíos,¹¹⁶ proclama en sus escritos la unidad cristiana basada siempre en la figura del obispo, que contiene en su persona la palabra del Señor mismo. Para él la salvación eterna sólo es posible mediante la unidad de las creencias verdaderas, que sólo pueden existir dentro del seno eclesiástico. Por eso todo aquel que actúa fuera de lo que establece la Iglesia y se desvía de su doctrina es adorador del Diablo, que trabaja incesantemente en dividir a la comunidad cristiana, y su destino final será el infierno:

Si los que cometen ese pecado según la carne merecen la muerte ¡cuánto más el que corrompa, con su mala doctrina, la de Dios, por la que Jesucristo fue crucificado! Ese tal, convertido en un impuro, irá al fuego inextinguible y, lo mismo que él, quienquiera que lo escuchare.¹¹⁷

1.2.2. PADRES APOLOGÉTICOS

A mediados del siglo II el cristianismo sufrió un cambio importante, fruto de persecuciones imperiales más frecuentes ya que sus adeptos renegaban del culto a los dioses paganos, “condición indispensable para la pervivencia del Imperio.”¹¹⁸ El historiador romano Dion Casio menciona que el emperador Septimio Severo, en un discurso sobre el problema cristiano exhortaba a su pueblo a honrar “a los dioses por doquier imitando

¹¹⁵ “Carta de Bernabé” en Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, 773.

¹¹⁶ Para mayor información respecto al término “Iglesia católica” véase Moliné, *Los padres de la Iglesia*, 52; González, *Historia del pensamiento cristiano. Tomo 1*, 72; para los judíos remítase a Alfonso Roper, comp. *Lo mejor de los Padres Apostólicos* (Barcelona: Editorial Clie, 2004), 184.

¹¹⁷ San Ignacio “Carta a los Efesios” en Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, 457. Esta misma idea la vemos en la siguiente cita: “El que está dentro del altar es puro; mas el que está fuera del altar, no es puro. Quiero decir, el que hace algo a espaldas del obispo y del colegio de los ancianos, ése es el que no está puro y limpio de conciencia” San Ignacio “Carta a los Tralianos” en Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, 191.

¹¹⁸ Josef Lenzenwger, Peter Stockmeier, Karl Amon y Rudolf Zinnhobler, *Historia de la Iglesia católica* (Barcelona: Herder, 1997), 73.

escrupulosamente la manera de los padres,” y también les decía: “odia y castiga a aquellos que introducen elementos extraños en el culto a los dioses [...] No toleres impío ni mago alguno.”¹¹⁹ Los romanos acusaban a los cristianos de supersticiosos, ateos y practicantes de magia. Se les adjudicaban las siguientes acciones: matanza de infantes, antropofagia, incesto y orgías. Según Justo L. González estas acusaciones surgieron de una mala interpretación de los ritos realizados por los primeros cristianos; por ejemplo, “de la afirmación de la presencia de Cristo en el banquete eucarístico, surgió el rumor de que los cristianos envolvían un niño en harina y entonces, diciendo a un neófito que aquello era pan, le ordenaban que lo cortase” y todos los presentes lo comían cuando empezaba a correr la sangre.¹²⁰

A la par de esta situación externa, dentro de la misma comunidad cristiana hubo una ruptura entre los ortodoxos y los gnósticos, que desarrollaron un pensamiento de carácter dualista. Estas dos cuestiones: persecución imperial y fractura en el seno cristiano fueron decisivas para que los padres apologeticos comenzaran a escribir textos en defensa de la fe (apologías), dirigidos principalmente a las autoridades imperiales (paganos), los disidentes que más tarde serían considerados herejes (gnósticos) y los judíos, con el fin de “deshacer las acusaciones populares mostrando el modo de vida de los cristianos y sus ideales morales, exponiendo su idea sobre Dios, el hombre y el mundo, es decir, su <<filosofía>>.”¹²¹

Las apologías explican por qué no se debe condenar el cristianismo, ya que se conforma con los ideales aceptados por el helenismo.¹²² Como sus destinatarios no eran el

¹¹⁹ Dion Casio, *Historia de Roma*, citado en *Ibíd.*, 77.

¹²⁰ González, *Historia del pensamiento cristiano Tomo 1*, 96.

¹²¹ Garrido, *El pensamiento de los Padres*, 12.

¹²² Para mayor información véase Moliné, *Los Padres de la Iglesia*, 81.

pueblo cristiano raramente se apoyaban en textos sagrados, a excepción de las que se dirigían a los judíos, concedores del Antiguo Testamento. La mayoría de los textos insisten en la superioridad moral del cristianismo, la cual llevará a la inmortalidad del alma.

Entre los padres apologistas más importantes encontramos a Justino Mártir,¹²³ Ireneo,¹²⁴ Atenágoras,¹²⁵ Teófilo¹²⁶, Taciano¹²⁷ y Tertuliano.¹²⁸ Todos ellos insistían en el papel de la Iglesia como única y verdadera intérprete de la revelación, basándose en la premisa de que la historia cristiana se sustentaba en hechos cuyo orden cronológico se podía conocer mediante la lectura del Antiguo Testamento, que marca un presente y un posible futuro conocido por la revelación de Cristo sobre “la consumación del universo.”¹²⁹ Esta insistencia de los padres de la Iglesia en distinguir la doctrina verdadera de la doctrina herética responde a la necesidad de separación, y posteriormente eliminación, de aquellos sistemas de creencias que no compaginaran con sus ideales cristianos. La exclusión se basaba en la idea de autoridad apostólica, que supuestamente había pasado de Jesucristo a los apóstoles, de ellos a los padres apostólicos y de éstos, a su vez, a los obispos (la mayoría de los padres apologeticos desempeñó este cargo) y posteriormente al papado romano.

Antes de continuar con los escritos apologeticos abordaré brevemente el gnosticismo y su papel en el desarrollo de la figura del Diablo. El gnosticismo tuvo su

¹²³ Justino Mártir nació aproximadamente en el año 100 en Palestina. Sus apologías, escritas aproximadamente en el año 150, están dirigidas a Antonino Pio (emperador) y exponen la doctrina cristiana, la moral y el culto.

¹²⁴ Ireneo nació en Esmirna aproximadamente en el año 140.

¹²⁵ Atenágoras vivió en el siglo II y nació en Atenas.

¹²⁶ Sin datos de nacimiento, sus escritos datan aproximadamente del año 180.

¹²⁷ Taciano nació en Asiria en el año ca.180. Rechaza todo el pensamiento de los griegos. Su escrito más importante es *Diatessaron* que es su traducción de los cuatro evangelistas. En su *Discurso contra los griegos* expone sus ideas sobre el verdadero Dios, el Logos, el pecado original, los demonios y la inmortalidad del hombre.

¹²⁸ Tertuliano nació en Cartago en el año 160.

¹²⁹ Lenzenwegwer, Stockmeir, Amon y Zinnhoble *Historia de la Iglesia*, 70.

apogeo en el siglo II, pero su influencia se puede percibir en las herejías dualistas posteriores como las de los cátaros y los mandeos, entre otras. Los gnósticos tuvieron un cierto prestigio intelectual por su carácter aristocrático y porque “deseaban incorporar al cristianismo muchas ideas filosóficas y religiosas que vagaban por el ambiente, sobre todo para explicar el mal y el dolor.”¹³⁰Sus reflexiones se centraban en interrogantes sobre el sentido de la vida y el destino de las almas que se podían resolver mediante la gnosis o “conocimiento”, que ellos consideraban ser el camino a la salvación.

Los gnósticos defendían un creencia dualista sobre la divinidad: existe un Dios bueno (*agnostós*) revelado por Jesucristo en los últimos tiempos, creador de lo invisible y espiritual, y el Demiurgo revelado por Moisés, creador del mundo terrenal, y aunque “el hombre sería una creación del Demiurgo y sus ángeles,” en él también habría “una chispa celestial,” el alma que debería ser liberada mediante la separación del mundo material, porque éste contiene elementos perversos que jamás hubieran podido ser creados por Dios.¹³¹

Entre los principales autores gnósticos está Marción quien advirtió que las inconsistencias que existían entre el Dios del Antiguo Testamento y el del Nuevo se debían a la existencia de dos dioses, uno que es justo, duro y belicoso y se rige por la ley antigua: el Demiurgo o *conditor malorum* “creador del mundo material [...]y ‘autor de los males’” El otro es el Dios bueno, afable y piadoso, desconocido antes de la misión de Cristo.¹³²El Demiurgo es inferior al Dios bueno de Cristo, y al final de los días será destruido. El libro gnóstico *Testimonio de la verdad*, contenido en los *Manuscritos de Nag Hammadi*, afirma que Yahvé es uno de los ángeles caídos que prohíbe a los hombres comer del árbol del

¹³⁰ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía medieval* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 16.

¹³¹ Garrido, *El pensamiento de los Padres*, 24.

¹³² Russell, *Satanás*, 70.

conocimiento, y la serpiente (considerada Cristo por los gnósticos) los alienta a comer su fruto para despertar de la prisión mundana. En este sentido para los gnósticos, la rebelión se vuelve virtud y no desobediencia. Además de afirmar la existencia de dos dioses, los gnósticos negaban la unidad del Antiguo y el Nuevo Testamento; no aceptaban la encarnación de Cristo porque lo consideraban sólo un revelador de la verdad, más que un salvador de la humanidad, y creían que había diferentes tipos de hombres: los espirituales que son capaces de entender el mensaje de Cristo y los materiales incapaces de cualquier salvación.

Dado el problema que planteaba la postulación gnóstica de dos fuerzas similares en oposición, los apologistas se apartaron de la idea de un combate de fuerzas similares, manejada por los padres apostólicos, y sostuvieron la inferioridad absoluta del Diablo frente a Dios y su hijo.¹³³ Dios es eterno, mientras el Diablo es perecedero pues será destruido en la parusía. Tertuliano menciona que “el dualismo no puede ser la respuesta del mal,” como lo plantearon los gnósticos, pues “toda multiplicidad debe quedar subordinada al Ser, porque la alternativa del Ser no es otro ser, sino el no ser.”¹³⁴

José Cercós Soto sostiene que los apologistas formularon así una nueva explicación del mal que será ampliamente abordada por los pensadores que les sucedieron:¹³⁵ El mal es producto de la libertad de decisión, fundamental para la existencia del Diablo y la muerte “porque, como es evidente que en Dios <<no hay maldad alguna>> todo mal tiene su

¹³³ Atenágoras y Teófilo son los primeros padres apologeticos que hablan sobre las tres personas que conforman la divinidad. Sólo que Atenágoras ocupa el término “emanación” para referirse al Espíritu Santo.

¹³⁴ Russell, *Satanás*, 111. El no ser como explicación fue retomado y examinado a profundidad por los Padres Occidentales, sobre todo San Agustín como se podrá observar en el siguiente apartado. De la misma forma los apologistas ponen sobre la mesa la discusión, posteriormente retomada, sobre la libertad de decisión otorgada por Dios.

¹³⁵ José Cercós Soto, “Mal y Muerte: Notas sobre los Apologistas”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 1 (1994): 133-139.

exclusivo origen en las criaturas haciendo uso de su libertad.”¹³⁶ Como el individuo puede decidir entre una vida de virtud o una de vicio, la resurrección de las almas será el lugar en donde los virtuosos reciban su premio y los viciosos su castigo. Justino dice al respecto que el castigo “no es una injusticia, sino una consecuencia de la libertad. Dios creó al hombre [...] y lo hizo racional y dotado de libre albedrío, lo hizo responsable.”¹³⁷

El origen del mal como consecuencia de la libre voluntad de los ángeles caídos que se rebelaron contra Dios, no es el único punto en común que tienen los apologistas sobre el Diablo (el primer rebelde de la creación) y los demonios (ángeles caídos y sus hijos engendrados con humanas: gigantes), quienes trabajarán en conjunto para desestabilizar la unión de las creencias cristianas obstaculizando el plan divino de la salvación. Sobre la idolatría piensan, al igual que los padres apologeticos, que los ídolos que adoran los paganos son imágenes muertas de demonios, porque son obras de los propios hombres y están hechos de materia, por lo tanto no contienen ninguna divinidad, al contrario del nombre de Dios.¹³⁸ Atenágoras propone que la creencia en una multiplicidad de dioses se debe a que el ser humano no ha aprendido a separar lo que es increado de lo creado, lo que es de lo que no es. Los dioses paganos son creados, tienen un origen, por ello son perecederos tal como los seres humanos y adorarlos es adorar a lo que fabricó un alfarero, no al alfarero mismo.

Los apologetas consideraban también que Dios no necesita ningún falso ritual para su veneración como el sacrificio (rituales de sangre), tampoco perfumes, flores, ni

¹³⁶ *Ibíd.*, 137.

¹³⁷ Garrido, *El pensamiento de los Padres*, 18.

¹³⁸ Pierre Joseph Tricalet, *Biblioteca portátil de los padres y doctores de la iglesia. Desde el tiempo de los apóstoles. Tomo 1* (Madrid: Imprenta Real, 1790), 48.

inciensos, ya que es creador de todas estas cosas. A Él, sostienen, se le debe adorar mediante un culto racional lleno de oraciones y acciones virtuosas.

Justino sostuvo que el Diablo “supo desde el momento de la Pasión de Cristo que su condena era segura; pero siguió luchando terca y vanamente contra su destino, tratando de minar la obra salvadora de Cristo en la Iglesia.”¹³⁹ Ireneo añadió que el maligno convocaba a todos los hombres malos a luchar con él contra la salvación. Russell afirma que es precisamente esta doctrina de comunión entre el Diablo y los hombres la que se usó posteriormente como “justificación para guerras santas, cruzadas y persecución de herejes no cristianos.”¹⁴⁰

Los padres apologeticos sostuvieron que los aliados del maligno además de los idólatras eran todos aquellos que entraban en la categoría de herejes, quienes por una enseñanza doctrinal contraria a la que dicta la Iglesia profesan un error en materia de fe. Tertuliano añade que los herejes “se han apartado de esta fe y de esta Iglesia; no profesan la común doctrina en toda ella enseñada. En consecuencia, no son cristianos y no tienen derecho sobre los bienes que la Iglesia ha recibido.”¹⁴¹

Los apologetas además de mencionar que los demonios propician la herejía y la idolatría son más específicos en describir las prácticas desviadas que patrocinan, como provocar sueños, difundir la creencia de que se puede conocer el destino de las personas por medio de las estrellas, usar la magia, causar enfermedades, curar a los enfermos para liberarlos con falsos medicamentos y artilugios, enseñar nuevos pecados, causar pesadillas, desastres y mucho sufrimiento. Además, afirman, se valen de trucos para causar en el ser humano lujuria, locura, impaciencia e ira y hacen creer que los castigos del infierno son

¹³⁹ Russell, *Satanás*, 85.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 106.

¹⁴¹ Garrido, *El pensamiento de los Padres*, 33.

inexistentes. Algunos, como Ireneo, sostienen que los demonios, a pesar de sus poderes, no pueden obligar al hombre a cometer actos malvados, sin que éste lo quiera.

Los apologistas también identifican al Diablo con la serpiente de Adán y Eva y arguyen que su razón para provocar la tentación fue que envidiaba la felicidad de la primera pareja. Teófilo, por ejemplo, menciona que el tentador al ver que los hombres “no eran totalmente infelices ni aún después de la caída, su envidia continuó y por lo tanto pidió a Caín atacar a Abel, introduciendo así la muerte en el mundo.”¹⁴²

Sobre la apariencia del Diablo, Tertuliano menciona que los ángeles no fueron hechos a imagen y semejanza del creador, por ello pueden tomar la forma a su capricho, al igual que el Diablo y los demonios quienes se encuentran volando con sus alas en el aire inferior, afirmación que según Russell

fijó el curso del futuro de la iconografía del Diablo. Las alas fueron un símbolo del poder divino por todo el antiguo Medio Oriente, y el Apocalipsis ofreció motivos a los cristianos para creer en los ángeles alados. En el arte cristiano primitivo, los ángeles y el Diablo no siempre fueron alados, pero la opinión de Tertuliano gradualmente fue cobrando aceptación general, y después las alas se volvieron casi obligatorias. Con frecuencia, ángeles y demonios eran presentados con distintos tipos de alas: las de los ángeles eran como las de las aves, y las de los demonios como las de los murciélagos.¹⁴³

En el transcurso del siglo III, el Obispado de Alejandría adquirió una soberanía importante sobre las iglesias existentes en Egipto, así como Roma sobre aquellas establecidas en Italia. En Alejandría se instauró en el año 80 una escuela catequística, pero el término *Escuela de Alejandría* no se refiere a una institución propiamente dicha, sino a “una manera de pensar y hacer teología que es la de Clemente y Orígenes.”¹⁴⁴ Ambos autores son fundamentales porque, según Russell y Langton, fueron los primeros en proponer explicaciones sobre el

¹⁴² Russell, *Satanás*, 97.

¹⁴³ *Ibíd.*, 123.

¹⁴⁴ Moliné, *Los padres de la Iglesia*, 185. Clemente (c. 150-215/16) Orígenes (188-255).

origen del mal y el Diablo en el mundo.¹⁴⁵ Es importante mencionar que si bien sus obras forman parte de las apologías, los estudiosos de la historia del cristianismo los separan de los demás apologetas porque en sus escritos ofrecieron un cristianismo analítico y reflexivo desde la ortodoxia, basado en una lógica aristotélica, en el platonismo y el estoicismo. Sus reflexiones, entonces, están escritas para filósofos y clérigos, más que para el creyente común.

En su misión reflexiva estos dos autores utilizaban el método alegórico para una interpretación de las Sagradas Escrituras que trascendiera la interpretación literal hecha por medio del estudio del lenguaje, las costumbres y la historia. Para Orígenes la alegoría consistía en dar a las cosas un sentido espiritual, lo que precisaba un método que sólo podían llevar a cabo “aquellos que han recibido en el Espíritu Santo la palabra, sabiduría y conocimiento.”¹⁴⁶ Bajo esta lógica la interpretación alegórica estaba reservada para los fieles y no para los judíos ni los herejes, quienes solamente pueden entender el sentido literal de la palabra, y por ende malinterpretan lo contenido en las Sagradas escrituras.

Clemente y Orígenes coinciden con los demás apologetas en que el pecado y la maldad resultan de la libertad de elección, señalando en consecuencia que el Diablo fue creado bueno por naturaleza, y en un principio fue príncipe de todos los ángeles, pero se volvió malo por su libre voluntad. Orígenes considera que la corrupción en el libre albedrío fue causada por Satanás, que habiéndose contado “entre los más grandes de los ángeles, [...] su orgullo lo había movido, al principio del mundo a rebelarse contra Dios.”¹⁴⁷

El pensamiento que la Escuela de la Alejandría tuvo sobre la libertad de elección está contenido claramente en el escrito de Orígenes llamado *De los primeros principios* (c.230),

¹⁴⁵ Russell, *Satanás*, 135-136, 157-157; Langton, *Satan A Portrait*, 151-152.

¹⁴⁶ Garrido, *El pensamiento de los Padres*, 47.

¹⁴⁷ Russell, *Satanás*, 162.

según el cual todos los seres racionales fueron creados con el propósito de contemplar la imagen de Dios, sin embargo, fueron dotados de una libertad de elección que “les permitía apartarse de la contemplación de esa Imagen y dirigir su mirada a la multiplicidad. Ningún ser creado es bueno o malo por razón de su esencia, sino por razón del uso que hace o ha hecho de su propia libertad.”¹⁴⁸ Con base en esta premisa se dedujo que Dios en un inicio creó sólo espíritus iguales, pero hubo algunos seres, conocidos como angelicales, que decidieron seguirlo y que tienen un cuerpo sutil y ligero, mientras que los que se han separado de él, como los ángeles caídos se encuentran en las tinieblas y poseen un cuerpo deforme a consecuencia del pecado y la corrupción de su alma.

Otra cuestión en la que Orígenes y Clemente de Alejandría coinciden con los demás padres apologeticos son las acciones que describen como propias de los demonios contra la humanidad. Así, Clemente asevera que con la finalidad de impedir su salvación eterna tratan de nublar la mente de los hombres, tentándonos con el placer (la lujuria) y la vanidad, además de que promueven la idolatría, la herejía, el ateísmo, los malos sueños, la magia, las persecuciones y todos los vicios morales. Por su parte, Orígenes considera que los demonios pueden influir sobre el mundo natural y humano propiciando catástrofes, enfermedades, hambre, esterilidad y pestes. Dios les da licencia “de causarnos tales calamidades, para sus propios fines providenciales. A los demonios les gustaría causarnos aún más, pero Dios los contiene, limitándolos a lo que es necesario, y todo el daño que nos hacen Él lo convierte, a la postre, en bien.”¹⁴⁹

Esta noción del mal como necesidad para un mayor bien, se ve claramente en la explicación que da Clemente sobre la reencarnación de Jesucristo quien, para cumplir con

¹⁴⁸ González, *Historia del pensamiento cristiano. Tomo 1*, 215.

¹⁴⁹ Russell, *Satanás*, 170.

su función de pedagogo de la humanidad, necesitaba que ésta pasara por un periodo de limpieza/purificación de creencias. Jesucristo fue el pedagogo de la humanidad no sólo porque enseñó la correcta fe a través de una imagen sin defectos, sino porque contiene en su esencia el logos, instrumento mediante el cual arranca las creencias paganas de los hombres, reforma sus costumbres para acomodar su vida a la exigencia de la moral cristiana y nos adentra en el conocimiento del dogma cristiano.¹⁵⁰ Por medio de la imagen del pedagogo Clemente explica la diferencia entre el Dios del Antiguo Testamento, que permite y promueve el castigo, y el del Nuevo Testamento que es puro amor. Su explicación dista mucho de la propuesta por los gnósticos, referida con anterioridad.

Según la interpretación de Clemente, en los escritos del Antiguo Testamento, Dios se presenta como un ser justo, que realiza acciones negativas (el mal) necesarias para preparar/adoctrinar a su pueblo para recibir la bondad de Jesucristo y poder así participar en la divinidad del Nuevo Testamento.¹⁵¹ Clemente también intentó explicar el mal desde una filosofía coherente, proponiendo la llamada Teoría de la Privación: el mal no existe en sí mismo, sino que es una falta de ser. Solamente Dios “es” porque es increado, todo lo demás es creado, por lo tanto, imperfecto y necesariamente malo. A partir de esta teoría construyó una cadena de seres, algunos más deficientes que otros dependiendo de qué tan alejados se encuentren de la divinidad:

Los seres que, ocupan un lugar más bajo en la escala son menos reales, menos buenos y menos espirituales que los seres situados en un punto más alto de la escala; es decir ‘carecen’ de más realidad y bondad, están más ‘privados’. Dios, en la cúspide, es ser perfecto y bondad perfecta, espíritu completo. Por debajo de Dios se disponen los ángeles, a su vez divididos jerárquicamente entre sí, siendo los ángeles más grandes los más reales, más buenos y más cercanos a Dios. Debajo de los ángeles vienen los humanos, luego los animales, las plantas, las piedras, y así sucesivamente hasta la

¹⁵⁰ Garrido, *El pensamiento de los Padres*, 38.

¹⁵¹ *Ibíd.*, 41.

materia primigenia, no formada, *hylé*, que es la menos real, menos buena, menos espiritual, más desprovista de ser, y por consiguiente, más mala.¹⁵²

Orígenes por su parte consideraba que, en términos populares, la maldad es un calificativo atribuido por el ser humano a las cosas del mundo sin otro fundamento que sus gustos o necesidades: algunos, por ejemplo, piensan que es bueno un día soleado y malo un día de lluvia torrencial, cuando ambos son hechos naturales, que fueron planeados con un propósito por la divinidad, aunque éste sea incomprensible para nuestros ojos. Además sugirió que el mal no se puede entender al cien por ciento porque la inteligencia humana no es capaz de comprender la naturaleza de Dios.¹⁵³

En el pensamiento de Clemente, Cristo liberó a todos los justos, tanto hebreos como paganos, porque de acuerdo con su teoría de la apocatástasis, todos los individuos son capaces de conseguir la salvación universal. Esta teoría fue sumamente controversial dentro del seno eclesiástico, porque en ella se daba cabida a todos los seres espirituales, incluso el maligno, quienes podrían retornar a su estado original como creaciones de la divinidad, con la ayuda del logos.¹⁵⁴

La apocatástasis final según Orígenes afectará a todo el universo por la misericordia ilimitada de Dios. Cuando el Diablo sea reintegrado será totalmente destruido en el sentido que será “destruida esa falta, en él, que constituye su mal, por lo que dejará de ser el Diablo, y su naturaleza angélica, siendo buena, será redimida, reconciliada y reunida con el Señor.”¹⁵⁵ Para llegar a ese estado original las almas de los seres humanos tendrán un juicio individual, los pecadores deberán sufrir el fuego de la purificación y los justos irán

¹⁵² Russell, *Satanás*, 138.

¹⁵³ Garrido, *El pensamiento de los Padres*, 49.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, 51. En el concilio de Calcedonia en el año de 553 se condena la doctrina de Orígenes sobre la apocatástasis, que sugería que el Diablo, al fin de los tiempos, sería perdonado y suponía la supresión de la responsabilidad del pecado original.

¹⁵⁵ Russell, *Satanás*, 186.

directamente al paraíso. Justo González afirma que el fuego de la purificación al que se refiere Orígenes es el infierno no eterno, pues este filósofo lo describe como un lugar que algunos seres deben atravesar y “cuyo propósito es destruir la enfermedad.”¹⁵⁶ En años posteriores se usará esta idea de la purificación para referirse a un nuevo estadio: el purgatorio. La idea de un juicio individual también es novedosa y corresponde a un pensamiento contemporáneo que consideraba que la Parusía y el Juicio Final se estaban demorando demasiado y cuestionaban el paradero de las almas después de la muerte.

Orígenes también quiso explicar la veneración pagana de falsas deidades postulando que la vida diaria de los cristianos consistía en una lucha constante entre un ángel bueno (ángel guardián que era asignado a cada individuo con el bautizo) y uno malo que le incitaba a las tentaciones y a los malos pensamientos. Los paganos, pensaba, veneran a los ángeles de sus naciones a los que equivocadamente llaman dioses “pero cometen el terrible error de rendir culto no a los ángeles buenos sino a los malos, haciendo así demonios a sus dioses.”¹⁵⁷ En *Satan. A Portrait*, Langton menciona que Orígenes consideraba que los templos de los dioses griegos eran en verdad templos de demonios que “están en la atmósfera necesitando del alimento proveniente del humo de los sacrificios, la sangre y el incienso.”¹⁵⁸ Por último, este mismo autor menciona que Orígenes le da al pasaje de Isaías 14: 12-15 del Antiguo Testamento una interpretación que posteriormente será referida en toda la cristiandad como el fragmento bíblico en que se relata la caída del Diablo como un ángel de luz:

¡Cómo has caído de los cielos, Lucero, hijo de la Aurora! ¡Has sido abatido a tierra, dominador de naciones! Tú que habías dicho de tu corazón: <<Al cielo voy a subir por

¹⁵⁶ González, *Historia del pensamiento cristiano. Tomo 1*, 216.

¹⁵⁷ Russell, *Satanás*, 171.

¹⁵⁸ Langton, *Satan. A Portrait*, 54.

encima de las estrellas de Dios y alzaré mi trono, y me sentaré en el monte de la Reunión en el extremo norte. Subiré a las alturas del nublado, me asemejaré al Altísimo.

Hasta aquí hemos visto la gestación de la idea del Diablo como ser maligno supremo, sus características y las posibles explicaciones de su existencia. Se partió del Antiguo Testamento, en cuyos textos tempranos la palabra Satán no era un nombre propio, sino un sustantivo común, mientras que en los escritos más tardíos lo vemos ya como un término que personifica el lado negativo de Yahvé.

En los textos apócrifos vimos ya una separación completa entre la divinidad y el maligno que se originó por una rebelión de ángeles y, en el Nuevo Testamento, se establece la idea de un combate universal, un antagonismo constante entre el hijo de Dios y el Diablo que será retomado ampliamente por los padres apostólicos y apologeticos. Éstos se enfrentarán a la tarea de explicar qué es el mal y cómo se originó, arribando a la idea generalizada de que la maldad es el no ser de la divinidad, consecuencia de la libertad de elección que todos los seres tienen como criaturas divinas. Finalmente, Orígenes y Clemente dieron los cimientos para la justificación de la existencia del mal, al afirmar que éste existe por un bien mayor.

1.2.3. PADRES OCCIDENTALES

Durante el siglo IV observamos que Occidente desarrollará su propio pensamiento cristiano,¹⁵⁹ siendo San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín de Hipona y Gregorio Magno los teólogos que encabezaron este proceso; por ende su concepción del mal y el Diablo fue fundamental para el desarrollo de la demonología medieval.

¹⁵⁹ Emilio Mitre, *La Iglesia en la Edad Media. Una introducción histórica* (Madrid: Síntesis, 2003), 27.

San Jerónimo (n. 347) dedicó la mayor parte de su vida a revisar las sagradas escrituras, por lo que el papa Dámaso le encargó la revisión de la versión latina de la Biblia. Tras examinarla consideró necesario hacer una nueva traducción de los escritos originales (hebreo y arameo) al latín que no siguiera una estricta literalidad, sino que fuera más comprensible para el lector. Su traducción, a la que se nombró versión *Vulgata*, que se impuso a partir del siglo VII como la versión oficial de la Iglesia, misma que fue usada en la liturgia y en la enseñanza de la teología.

Para este padre de la Iglesia el mal no es una negación absoluta porque si lo fuera, sería un principio en sí mismo; es más bien la nada que se generó con la caída del Diablo, originalmente un arcángel que se rebeló contra Dios por envidia. San Jerónimo sitúa temporalmente la caída después de la expulsión de la humanidad del Edén. Entonces, ya en la tierra el Diablo y sus seguidores se dedicaron a juntar humanos que los ayudaran a constituir un reino en oposición a Dios. Por las constantes traiciones ejercidas por el maligno contra la deidad y la humanidad, San Jerónimo se opone terminantemente a la teoría de la apocatástasis de Orígenes. Además, para él es falso que el Diablo gobierne el mundo humano (como lo creían los gnósticos) pues sólo está al mando de los pecadores: “El reino de Satanás es de este mundo en el sentido de que ‘este mundo’ significa la tendencia de ángeles y seres humanos a apartar su mirada de la realidad que es Dios.”¹⁶⁰

Según Langton la visión más interesante de San Jerónimo sobre el Diablo se encuentra en sus escritos sobre la vida de algunos santos, a quienes consideraba soldados vencedores que inclinaban la balanza en la batalla librada entre Dios y el Diablo. El relato

¹⁶⁰ Russell, *Satanás*, 241.

sobre Santa Paula,¹⁶¹ por ejemplo, la describe llena de terror en las tumbas de Eliseo, Abdías y Juan el Bautista en Samaria “al ver a los demonios gritando bajo diferentes torturas ante las tumbas de los santos; y los hombres aullando como lobos, aullando como perros.”¹⁶² Sus textos muestran que los demonios pueden tomar diversas formas y se manifiestan tanto a la vista, como al oído, característica camaleónica que persistirá en toda la Edad Media. La transformación más común serán las formas mezcladas: mitad caballo-mitad hombre o mitad hombre-mitad ave. De igual forma San Jerónimo está convencido de que existen las posesiones demoniacas.

San Agustín de Hipona (n. 395) es considerado el último de los padres de la antigüedad y el fundamento teológico de toda la Edad Media, por ello varios autores como Mircea Eliade lo consideran “el mayor y el más influyente de todos los teólogos occidentales.”¹⁶³ En su pensamiento vemos reflejada la unión de dos mundos: “es el último destello del pensamiento clásico que utiliza el marco filosófico griego, pero en muchos aspectos anuncia ya el cristianismo medieval.”¹⁶⁴

Los escritos de San Agustín tienen dos preocupaciones fundamentales, la primera es la unidad de la Iglesia, constantemente atacada por los paganos, maniqueos, pelagianos y semipelagianos,¹⁶⁵ por lo que de acuerdo con Minois, todos sus escritos eran de combate; en ellos entraba en controversia no sólo con los enemigos externos (paganos) de la cristiandad,

¹⁶¹ Santa Paula de Roma (347-404) discípula de San Jerónimo. Para mayor información véase Moliné, *Los padres de la Iglesia*, 385.

¹⁶² Langton, *Satan. A Portrait*, 60.

¹⁶³ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas III De Mahoma a la era de las Reformas* (Barcelona: Paidós, 1999), 68.

¹⁶⁴ Minois, *Breve historia*, 143.

¹⁶⁵ **Los pelagianos** consideraban que la toda humanidad es buena por naturaleza y es capaz de alcanzar la salvación por sus propios medios, niegan la doctrina del pecado original. **Los semipelagianos** se posicionaron fuertemente contra la doctrina de San Agustín sobre la predestinación y la gracia. **Los maniqueos** explicaban el mundo de manera racional, creían en la existencia de dos principios en eterna lucha. Para conocer más acerca de esta temática véase Justo L. González, *Historia del pensamiento cristiano. Tomo 2 Desde San Agustín hasta la Reforma Protestante* (Colombia: Caribe, 1992), 24-33, 58-64.

sino también con los internos que se desviaban de los designios eclesiásticos (herejes). San Agustín reaccionó “contra un cierto laxismo que, al parecer, tomaba cuerpo entre los creyentes.”¹⁶⁶

La segunda preocupación de San Agustín fue la búsqueda del conocimiento verdadero, que a su juicio sólo se puede obtener por medio de la divinidad. Sustentada en la doctrina neoplatónica de la iluminación, la teoría agustina del conocimiento plantea tres niveles para adquirirlo: 1. La sensación, conocimiento que tenemos de nuestro entorno por medio de lo sensitivo y que el hombre comparte con los animales 2. La ciencia (*ratio inferior*) o conocimiento racional de los objetos, que permite hacer juicios sobre lo observado y lo sentido 3. La sabiduría (*ratio superior*) que es el conocimiento de los modelos espirituales y de la verdad eterna, al igual que la gracia ésta sólo se puede adquirir mediante la participación con Dios.¹⁶⁷ Por sí mismo Dios es conocimiento, verdad, sabiduría, pero también es infinito, realidad, inmutabilidad, bondad, amor, santidad, belleza y providencia. Estos atributos en su conjunto constituyen el “ser” de la divinidad.

Los padres de la Iglesia que le antecedieron habían resuelto el problema del mal negando su realidad ontológica. San Agustín reforzó esta posición mencionando que “todo cuanto Dios creó es real, participa del ser y, por consiguiente, es bueno. El mal no es una sustancia, pues no contiene la menor traza de bien.”¹⁶⁸ La aportación sobre el mal de San Agustín fue construir una teoría sobre su esencia y las posibles causas de su existencia, su visión será utilizada por los pensadores de la Iglesia durante toda la Edad Media, cuyos escritos lo citan recurrentemente. El mal para San Agustín es la nada, es la falta y ausencia

¹⁶⁶ Minois, *Breve historia*, 145.

¹⁶⁷ Beuchot, *Historia de la filosofía*, 33-35.

¹⁶⁸ Eliade, *Historia de las creencias*, 74.

del bien, no es su contrario.¹⁶⁹ Entonces, si el mal no es algo, no es criatura, sino simplemente privación del bien, Dios, al ser una deidad creadora es la realidad misma y todo lo que está alejado de él es menos real, por lo tanto menos bueno. Cada ente que habita en el universo está ordenado jerárquicamente entre el “ser” de la deidad y el “no ser”, este orden universal será una constante durante el Medievo.

Agustín de Hipona propuso que Dios permite el mal porque beneficia a la creación. Sólo así el ser humano podría elegir y comparar entre los dos caminos, el bien y el mal. Así, el dolor y el sentimiento existen para desarrollar en la humanidad la paciencia y la fe; la existencia del pecado se justifica porque sin él no se podría ejercer el libre albedrío. Es decir, aunque Dios conoce de antemano las acciones de todos los seres promueve su propia autodeterminación con la existencia del libre albedrío.¹⁷⁰ Sin embargo, el obispo de Hipona arguye que si bien Adán tenía el poder de pecar o no pecar, con su expulsión del Edén perdió el don de la gracia por lo que sus descendientes ya no tienen la misma libertad “para no pecar.”¹⁷¹ En este sentido, el ser humano, aunque tiene la capacidad para ejercer una verdadera libertad de elección entre el bien y el mal, por su pecado original tiende a elegir el mal sobre el bien. A pesar de estas condiciones Dios, por medio de la gracia divina, capacita al cristiano para realizar buenas obras e inclinarse al bien. La primera gracia se da con el bautismo, pero ésta debe ser alimentada mediante la perseverancia y la devoción.

Regresando al mal, para San Agustín éste puede ser de dos tipos: natural o moral (acciones de los hombres). Los males naturales (enfermedades, desastres) lo son sólo en apariencia porque no los comprendemos o no nos gustan del todo. Del fuego, por ejemplo,

¹⁶⁹ San Agustín, *La ciudad de Dios* (México: Editorial Porrúa, 2014), 319.

¹⁷⁰ Beuchot, *Historia de la filosofía*, 37.

¹⁷¹ González, *Historia del pensamiento cristiano. Tomo 2*, 45-46.

los hombres “alaban la luz y reprenden el calor, porque le estiman, no por su naturaleza, sino conforme a su bienestar o incomodidad. Quieren ver y no arder.”¹⁷²

Agustín confirmó la idea de que los demonios eran ángeles caídos que pecaron por su libre albedrío pues no eran perfectos como Dios sino criaturas creadas por él, que pueden cambiar y ser corruptibles. Todos los ángeles fueron creados iguales, sin embargo

habiendo perseverado constantemente los unos en el bien común a todos, que es el mismo Dios en su eternidad y caridad, y habiéndose los otros deleitado y pagado de su poder, como si ellos fueran su mismo bien, se apartaron del bien superior, beatífico, común a todos, y volviéndose a sí mismos teniendo el ostentoso Fausto de su altivez por altísima eternidad, la astucia de la vanidad por verdad indefectible, y la afición de su parcialidad por una caridad individual, se hicieron soberbios, seductores y embusteros.¹⁷³

Al caer, los ángeles se volvieron demonios y Satanás se convirtió en el Diablo. Los demonios perdieron la luz de la inteligencia propia de los ángeles. “Cuanto más alto estaba un ángel en las filas celestiales, más profundamente cayó al infierno; esto explica que Satanás, príncipe de los ángeles, cayera hasta el centro del infierno, el punto más bajo del universo.”¹⁷⁴ Para el obispo de Hipona, el Diablo nunca podrá recuperarse de su ruina, siempre será malo (pensamiento contrario a Orígenes y su teoría de la apocatástasis) y Cristo sólo murió por aquellos que creen en sus designios y siguen sus mandamientos, por lo que sólo ellos son susceptibles de la salvación eterna en la ciudad de Dios. Este razonamiento se encuentra en su *Civitas Dei* (413-423), obra traducida al español como *La ciudad de Dios* y considerada como la base del pensamiento cristiano occidental.

Juan Carlos Ossadón Valdés comenta que en el contexto histórico de la realización de la obra la palabra ciudad hacía referencia a lo que hoy entendemos por pueblo, es decir una multitud que está unida por intereses en común. La ciudad de la que habla San Agustín,

¹⁷² San Agustín. *La ciudad*, 321.

¹⁷³ *Ibíd.*, 317.

¹⁷⁴ Russell, *Satanás*, 276.

entonces, es un pueblo que sigue los designios divinos para lograr una finalidad: la vida eterna en el reino de los cielos.¹⁷⁵ El obispo de Hipona sostiene que “la ciudad que estudia es mística, es decir, misteriosa, y que se halla completamente entremezclada con la ciudad del hombre, que suele llamar terrena o, con más propiedad, ciudad del Diablo.”¹⁷⁶ Su carácter místico se deriva de su objetivo final que ya está trazado desde el principio de los tiempos por la divinidad. La ciudad de Dios está predestinada a la dicha, bienaventuranza, mientras que la ciudad del Diablo, la terrenal está destinada a la condenación eterna.

El Estado (imperio romano) para Agustín debía de mantener la paz y la justicia para que la religión pudiera ser propagada, por medio de los miembros de la Iglesia, ya que son ellos quienes siguen la verdad revelada por Dios y la profesan día a día. Todo el género humano debería vivir bajo un mismo culto que lo identifique como poseedor de la verdadera fe, y quienes no la practican son herejes por elegir “su propia verdad.” Quien esto hace “se excluye, por lo mismo, de la comunidad de los <<fieles>> y la Iglesia, cuando lo excomulga, se limita a reconocer un hecho: ese hombre ya no pertenece a la ciudad de Dios.”¹⁷⁷

Por lo mencionado hasta el momento, podríamos decir que *Civitas Dei* nos habla sobre una identidad cristiana en construcción, San Agustín sabe que la religión es un lazo de unión como lo vemos en la siguiente cita:

no obstante el haber tantas y tan dilatadas gentes y naciones esparcidas por todo el orbe, con diferentes leyes y costumbres, con diversidad de idiomas, armas y trajes, con todo no haya habido más que dos clases de sociedades, a quienes, conforme a nuestras santas Escrituras, con justa causa podemos llamar dos ciudades: la una de los hombres que desean vivir según la carne, y la otra, de los que desean, vivir según su espíritu.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Juan Carlos Ossádon Valdés, “La ciudad de Dios,” *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* 14 (2008): 74-76.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, 74.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, 79.

¹⁷⁸ San Agustín. *La ciudad*, 368.

Sobre los habitantes de la ciudad de la carne, San Agustín dice que se pelean por los placeres terrenales, son codiciosos, fornicadores, inmundos, lujuriosos, idólatras, hechiceros, celosos, iracundos, herejes, borrachos y glotones. La polaridad entre estas dos ciudades será una idea que marcará el pensamiento cristiano medieval.

Gregorio “el Grande”(540-604) –mejor conocido como San Gregorio Magno, obispo de Roma de 590 a 604, está considerado como uno de los cuatro grandes doctores de la Iglesia Occidental, junto con Ambrosio, Jerónimo y Agustín. Referente esencial durante todo el periodo medieval, sus obras se dirigían a un público culto: predicadores, monjes y quizá algunos laicos educados, e influyeron en campos como la liturgia, el derecho canónico, la constitución de misiones y la predicación. Su *Libro de la regla pastoral* (traducido al griego y al latín), por ejemplo, se convirtió en la norma general del clero secular durante el Medievo.¹⁷⁹

Gregorio “el grande” es el “doctor de los milagros y de los ángeles y demonios. Sus *Diálogos* son de hecho una compilación y narración, crédula en extremo, de prodigios realizados por diversos santos.”¹⁸⁰Sobre el Diabolo recogió los escritos de los Padres de la Iglesia, añadiéndole algunas características, lo cual lo convirtió en el principal inspirador de la demonología de la Edad Media. Señala que Lucifer, mencionado en diversos pasajes de las Sagradas Escrituras ya sea como el dragón, el leviatán, behemoth o el anticristo, fue creado por Dios como el más importante de todos sus ángeles, que por sus propias decisiones cayó de la gracia antes de la creación de la humanidad, cuando fue arrojado a lo más hondo del abismo y se convirtió en príncipe de los demonios. También éstos habían sido entes celestiales que, al apartarse del buen camino “se transformaron en cuerpos hechos

¹⁷⁹ Para mayor información sobre Gregorio Magno y sus escritos véase Moliné, *Los Padres de la Iglesia*, 525.

¹⁸⁰ Justo L. González, *Historia del pensamiento cristiano. Tomo 2*, 75.

del aire más pesado, lo que les obliga a vagar por la superficie de la tierra o [...] estar encarcelados en el mundo subterráneo, siempre en la espera de poder tentar al hombre y llevar su alma *ad inferos*.”¹⁸¹ El Diablo por su condición está alejado de la visión beatífica, él no puede ver a Dios, pero Dios sí puede verlo a él y toda su actuación como enemigo por antonomasia de la humanidad.

Con la creación de la humanidad el apóstata, según Gregorio, fue encargado de tentar a Adán y Eva, logrando con el pecado original su caída y posterior alejamiento de la divinidad, mismo que nos puso “en un estado de confusión, deseo e infelicidad que es la <<exterioridad>> de este mundo.” Por ello “Satán goza de nuestra exterioridad [...] mientras que Dios ama nuestra <<interioridad>> donde somos fieles.”¹⁸² Así fue por lo menos hasta que se llevó a cabo la redención mediante la muerte de Cristo, conservando después Satanás derechos legítimos sólo sobre los pecadores e infieles.

Gregorio compartió con San Agustín la misma inquietud sobre la existencia de la maldad y se preguntó por qué parecía que dominaba la tierra. De la Escuela de Alejandría retomó la idea de que el mal y las injusticias eran permitidos por Dios para conocer por su medio a los verdaderos elegidos, ya que “los que son vencidos por la tentación [...] se hunden por su propia voluntad libre.”¹⁸³ Veía al mundo como un campo de batalla y consideraba que hacer el mal a los elegidos para doblegar su espíritu es lo que más disfruta el Diablo. De acuerdo con su teoría de la tentación diabólica, el maligno “inyecta <<sugerencias>> en nuestras mentes; luego las sugerencias provocan una respuesta de placer o deleite; asentimos al deseo; por último racionalizamos, nos defendemos, tiramos

¹⁸¹ García de Cortázar, *Historia religiosa del Occidente medieval (años 313-1464)* (Madrid: Akal, 2012), 211.

¹⁸² Russell, *Lucifer*, 112.

¹⁸³ *Ibíd.*, 112.

adelante y cometemos el hecho.”¹⁸⁴ Para este doctor de la Iglesia, así como los buenos pertenecen al cuerpo místico de Cristo, los pecadores conforman el cuerpo del Diablo, cuyo poder no se limita a las cosas del mundo mental o espiritual sino que se extiende “también sobre lo material, y podría conmocionar los elementos, estimular en el aire una tormenta.”¹⁸⁵

En resumen, podemos decir que la preocupación principal de los Padres de la Iglesia Occidentales fue dar coherencia a la figura del Diablo con explicaciones teológicas sobre la existencia de Dios y su ausencia: el mal, encarnado en el Diablo. Concordaron en que éste es un ángel caído, que junto con su horda de seguidores luchaba constantemente contra todos aquellos que no son buenos. En este sentido, la figura del Diablo durante el Medievo se percibe como un enemigo de la comunidad cristiana a quien se debe vencer tanto internamente, como externamente, excluyendo y eliminando a todos sus aliados.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, 110.

¹⁸⁵ Langton, *Satan. A Portrait*, 64.

Capítulo 2. El Maligno gana terreno

El Medievo estuvo dominado por la cosmovisión cristiana que regía todos los aspectos de la vida cotidiana. Estudiar las ideas, creencias y acciones que se gestaron en este periodo, nos lleva forzosamente a adentrarnos en la historia de la Iglesia.¹⁸⁶ Si bien esta temática tan extensa no es el objetivo del presente capítulo, debemos considerar algunos procesos históricos que se suscitaron a partir del siglo XI¹⁸⁷ para entender cómo y por qué los individuos llegaron a pensar en el Diablo como un ente que podía influir en su devenir.

La coronación de Carlo Magno como emperador del Imperio Carolingio en el año 800, por el papa León III, significó para el mundo occidental el arranque de un nuevo modelo de organización política, económica y social, conocido comúnmente como sociedad feudal y, más recientemente, sociedad señorial. El nuevo prototipo social era eminentemente cristiano, y tuvo su fundamento político en *La ciudad de Dios* de San Agustín, que se caracterizaba por ser jerárquico y polarizado: Dios, como única deidad creadora, tiene el poder sobre toda su obra, que además del género humano incluye el tiempo, el universo, los animales, etcétera. Debajo de Dios se encuentra toda su corte celestial, seguida de la humanidad, los demonios y el Diablo, y cada peldaño inferior significa un alejamiento de lo bueno, de la perfección. Esta división jerárquica también se aplicaba a la sociedad, que estaba dividida en tres grupos: los hombres de oración

¹⁸⁶ Emilio Mitre sugiere que hablar de las ideas religiosas e intelectuales durante la Edad Media, es hablar fundamentalmente de una historia de la Iglesia, *La Iglesia en la Edad Media*, 11. Esta visión también es compartida por Eliade, quien señala que en el siglo IV las instituciones eclesiásticas “habían adoptado las estructuras que se han mantenido hasta el siglo XX: exclusión de las mujeres de las filas del clero y de las actividades espirituales (distribución de los sacramentos, instrucción religiosa); separación entre clérigos y laicos.” Eliade, *Historia de las creencias y la ideas religiosas III*, 67.

¹⁸⁷ Autores como Mitre, Duby, Eliade, García de Cortázar o Baschet, señalan que sólo a partir de la Baja Edad Media se puede hablar de una sociedad occidental entendida como una unidad cultural que compartía valores y formas de comportamiento basados en la religión: Georges Duby, *Europa en la Edad Media* (Barcelona: Paidós, 2007); García de Cortázar, *Historia religiosa del Occidente medieval*; Jérôme Baschet, *La civilización feudal* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009).

(*oratores*), los hombres dedicados al combate (*bellatores*) y finalmente los hombres que trabajaban (*laboratores*). En el primer orden se concentraba la vida religiosa, considerada durante este periodo como la forma más óptima y pura de toda la sociedad. Giovanni Miccoli menciona que una de las características del Medievo era una infravaloración del mundo laico y todo lo que se relacionaba con él, principalmente el cuerpo, las cuestiones materiales y la sexualidad,¹⁸⁸ y esto hacía que se pensara que los religiosos al consagrarse a Dios, estaban más alejados de la vida material, a la que pertenecían los laicos.

Entre los religiosos (*oratores*) también encontramos una clasificación jerárquica: a la cabeza se encontraba el Papa que ejercía una autoridad basada en la herencia de San Pablo y San Pedro como fundadores de la Iglesia, la cual “contaba con una ininterrumpida sucesión de obispos desde la muerte martirial del discípulo predilecto del Señor.”¹⁸⁹ Después de él se encontraban los cardenales, obispos, presbíteros, diáconos, párrocos y vicarios. El clero se dividió a su vez en secular y regular. En el primer grupo encontramos a los sacerdotes que administraban el culto en las diócesis e iglesias particulares o parroquias; en el segundo a las órdenes religiosas, grupos de sacerdotes que vivían en conventos sometidos a una regla común.

En el mundo laico los reyes ocupaban el escaño más alto y legitimaban esta superioridad con elementos igualmente religiosos; el soberano era “ungido del señor” y por ende su poder era inviolable y toda conjura en su contra debía considerarse sacrílega. Por debajo del rey, se encontraba la nobleza que adoptó un estilo de vida marcado por el ideal caballeresco, en el que resaltaban principios como creer en las enseñanzas de la Iglesia y protegerla. En el tercer orden estaban los *laboratores*. Una distinción entre el hombre y la

¹⁸⁸ Para mayor información véase: Giovanni Miccoli “Los monjes” en Jacques Le Goff, ed., *El hombre medieval* (Madrid: Alianza, 1995), 64.

¹⁸⁹ Mitre, *La Iglesia en la Edad Media*, 33.

mujer atravesaba toda la estructura social, pues a la segunda se le consideraba inferior por estar siempre sometida, supuestamente, al capricho de sus sentidos.

El pensamiento jerárquico medieval posiciona a Dios por encima de la pirámide puesto que es lo bueno, lo perfecto, lo justo, y lo que se encuentra más alejado de él es su contrario, por ende, es malo, negativo y trasgresor; esto se traduce en una cosmovisión polarizada en donde predominan oposiciones categóricas asimétricas como Dios/Diablo, alma/cuerpo, religiosos/laicos, nobleza/campesinado, hombre/mujer, vida supraterrrenal/vida terrena. Esta visión del mundo, esencial para el desarrollo de la personificación del mal que conocemos como Diablo, condicionó la percepción que los europeos tuvieron de la cosmovisión mesoamericana, pues como veremos en el capítulo cuatro ésta también se articulaba en concepciones binarias, aunque sus términos – día/noche, masculino/femenino, seco/húmedo– no eran opuestos sino complementarios y no se ordenaban conforme a un eje asimétrico positivo/negativo.

Como consecuencia de la constante presión que los musulmanes ejercían sobre Europa Occidental después de la conquista de la Península Ibérica en el año 711, el imperio carolingio se edificó sobre la base de la alianza que los reyes francos sellaron con la Iglesia romana. Por ende su proyecto político consistió en gobernar a través de una fe común, la católica, y velar por su difusión.¹⁹⁰ Así, la dinámica institucional de la dinastía carolingia fue eminentemente cristiana: además de obligar a la población a adoptar los sacramentos del bautismo y el matrimonio, aprender el credo y el padre nuestro, en aquella época se fundaron grandes abadías que se consolidaron como centros de conocimiento teológico y fueron usadas políticamente por el emperador, y tanto él como sus descendientes nombraban papas, obispos y abades a hombres de su confianza. Esta práctica continuó aun

¹⁹⁰ Hughes, *Síntesis de Historia*, 110.

después de la desintegración del imperio carolingio, en la nueva estructura política que le sucedió a partir del siglo X –el Imperio Romano Germánico–, pero se modificó con la Reforma Gregoriana iniciada por el papa León IX (1049-1054) y continuada por Gregorio VII (1073-1085), que tenía entre sus objetivos apuntalar la independencia de la Iglesia frente al poder temporal (señores feudales y reyes) para elegir a los individuos que desempeñarían cargos eclesiásticos.

Además de recuperar de manos del poder temporal el control de las estructuras eclesiásticas, lo que trajo como consecuencia la supremacía pontificia, la Reforma Gregoriana planteó una regeneración moral del clero, por lo que se pronunció contra el concubinato clerical y procuró una profunda renovación espiritual de la Iglesia,¹⁹¹ centrada en un programa de reeducación del clero y el fortalecimiento de la predicación, tarea que con anterioridad era responsabilidad únicamente del obispo y que, desde entonces, pasó a ser parte esencial de la vida sacerdotal.

La institución eclesiástica de finales del siglo XII y principios del XIII vivió una etapa de estabilidad basada en la supremacía pontificia, cuyo estandarte fue Inocencio III (1198- 1216) quien afirmó su *plenitudo potestatis* (supremacía de Roma frente a todas las demás iglesias). A partir de entonces el Papa dejó de ser sucesor de Pedro, para ser el “vicario de Cristo” quien, “por derecho de nacimiento, fue nuestro rey y señor” y “gobierna el mundo por medio de su vicario, el papa.”¹⁹²

El pontificado de Inocencio III además de acrecentar el poder político del papado, se encargó, en el IV Concilio de Letrán (1215), de presentar un programa de acción

¹⁹¹ Hughes, *Síntesis de Historia*, 119.

¹⁹² García de Cortázar, *Historia religiosa del Occidente*, 357.

perfectamente detallado.¹⁹³ Entre sus proyectos más importantes destaca el de conseguir que el cristianismo católico romano permeara en la vida de todos los fieles, construir una unidad cultural con creencias y prácticas comunes –aún entre individuos separados por grandes distancias geográficas– para generar un sentido de pertenencia en la mayor parte del territorio europeo. Aquellos individuos o comunidades que no comulgaban con los ideales católicos fueron rechazados por considerarse enemigos de la unidad cristiana, la Iglesia romana incluyó en este rubro a grupos tan diversos como judíos, musulmanes, católicos ortodoxos orientales, herejes, sobre los cuales debía triunfar porque eran considerados hijos y adoradores de Satanás. Este discurso demonizador fue de gran utilidad política pues plantear “la existencia de una contra-Iglesia organizada en torno a Satanás se convertiría en el medio más seguro de reivindicar la omnipotencia de la Iglesia romana.”¹⁹⁴ Se trataba pues, de una reestructuración intelectual para sentar las bases de la Iglesia-comunidad-identidad: todo el que quedara fuera, sería declarado no grato y, por ende, enemigo de la cristiandad.

Los herejes eran definidos como aquellas personas que habían conocido las verdades de la fe y renegaban de ellas, eran para el clero individuos que se unían para enseñar doctrinas erróneas que distorsionaban las enseñanzas de los Padres de la Iglesia y malinterpretaban las Sagradas Escrituras. Se les atribuyeron además prácticas contrarias a los fundamentos eclesiásticos, por ejemplo, Pedro *el venerable* en un tratado contra el hereje Pedro de Bruis y sus discípulos (1139 c.), les achacaba el rechazo del bautismo de los niños pequeños, así como de todos los lugares y los símbolos sagrados.

¹⁹³ Hughes, *Síntesis de Historia*, 153.

¹⁹⁴ García de Cortázar, *Historia religiosa del Occidente*, 347.

Algunos medievalistas como Jérôme Baschet mencionan que el hereje puede ser también considerado como disidente, “así las disidencias calificadas como heréticas pueden entenderse como formas de resistencia laica, frente a la acentuación del poder sacerdotal y la posición cada vez más dominante de la institución eclesial.”¹⁹⁵ En el caso de los valdenses, por ejemplo, su oposición era contra el orden jerárquico de la Iglesia que se acrecentó debido a la institucionalización. Esta misma interpretación de disidencia articula la explicación que Frank Donovan formula sobre la brujería, pues las mujeres practicantes, opina, también se resistieron de cierta manera al poder eclesiástico imperante.¹⁹⁶

Los valdenses, seguidores de Pedro Valdo, se constituyeron como secta en el año 1175 (Francia). Sus miembros se mostraron abiertamente contrarios a la opulencia del clero, frente a una desigualdad social que sumía en la miseria a una gran parte de la población. Por lo anterior éste fue un movimiento que promovía la pobreza voluntaria y promulgaba el derecho de los laicos a predicar la palabra de Dios. A diferencia de ellos, los cátaros eran heterodoxos, creían en un principio dualista del universo (retomado de los gnósticos): Dios es el espíritu del bien y el Diablo el señor del mal/materia. Sus ideas sobre este último variaban en razón del tipo de dualismo que profesaban; los absolutos pensaban que el maligno era una fuerza autosuficiente, que procedía de un principio totalmente independiente de Dios porque no podía existir un único principio que abarcara dos contrarios, mientras que los moderados pensaban que el Diablo era una entidad distinta, aunque no completamente independiente, que había usurpado poderes de divinos. Sin embargo, tanto unos como los otros consideraban que el Dios del Antiguo Testamento era en verdad Lucifer porque éste lo describía como mutable, vengativo y rencoroso. También

¹⁹⁵ Baschet, *La civilización feudal*, 243.

¹⁹⁶ Donovan, *Historia de la brujería*, 111.

consideraban que Cristo no tuvo un cuerpo material, por lo tanto, no pudo morir en la cruz por la humanidad, su acto salvífico sólo consistió en enseñar al hombre que está encarcelado en la carne. Estaban en contra de los sacramentos, en especial el matrimonio, por considerarlos emanados de una institución terrenal y también desecharon la idea de la resurrección de los muertos, ya que creían en la reencarnación. Esta herejía se extendió rápidamente por Francia, Aragón y el Sacro Imperio Romano Germánico. Los clérigos de la época asociaban etimológicamente a los cátaros con el “gato –*cattus*– animal que forma parte del bestiario diabólico.”¹⁹⁷

Para combatir a los herejes surgieron dos instituciones: la inquisición (1231), que se constituyó como un tribunal que trabajaba bajo el mando del papado con el objetivo de descubrir y castigar a todos aquellos que abrazaran las nuevas herejías, y las órdenes mendicantes de Santo Domingo de Guzmán y San Francisco de Asís.

El papado y Santo Domingo de Guzmán se dieron cuenta de que se necesitaban sacerdotes con pleno conocimiento de la fe, que se despojaron de las comodidades que tenían en la vida conventual para predicar la palabra de Dios y es así como apareció la primera orden mendicante, conocida como los dominicos u orden de los predicadores. Los dominicos eran “un ejército de sacerdotes, organizado en provincias bajo un Maestro General, y dispuestos a acudir donde se les necesitase, sin la obligación de residir en ese o aquel convento.”¹⁹⁸ La orden tenía como principio básico la predicación y el estudio, indispensables para combatir las herejías, por ello cada provincia dominica contaba con una escuela que enseñaba patrística, teología, cosmología, moral y derecho.¹⁹⁹ Los miembros de

¹⁹⁷ Baschet, *La civilización feudal*, 239.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, 147.

¹⁹⁹ Para mayor información véase: García de Cortázar, *Historia religiosa del Occidente*, 37, Hertling, *Historia de la Iglesia*, 214-215.

la orden de Santo Domingo de Guzmán eran considerados teólogos profesionales, razón por la cual, en 1234 el papa Gregorio IX les confió el mando de la Inquisición y, por un juego de palabras, “su nombre en latín convirtió pronto a los hijos de Domingo en los *Domini canes*, los <<perros del Señor.>>”²⁰⁰ Serán ellos quienes obtendrán del acusado una retractación o una confesión para, posteriormente, entregarlos al brazo secular (el Tribunal de la Inquisición) que se haría cargo de administrar el castigo correspondiente.

A la Orden de Santo Domingo de Guzmán perteneció el “más grande de todos los pensadores católicos,”²⁰¹ Santo Tomás de Aquino (1125-1274) quien trató de conciliar la filosofía aristotélica con la religión, haciendo de la teología una disciplina a la que pudiera aplicarse un rigorismo científico pero cuyo objetivo no fuera alcanzar conclusiones sino conocer a Dios tal y como se ha revelado. Consideraba que la razón es la suprema autoridad en su campo, pero “hay cosas que la razón no puede descubrir y verdades que [...] no puede demostrar,”²⁰² y es ahí donde entra la teología, que estudia verdades de la revelación que son indubitables, algunas de las cuales “–los artículos de fe en el sentido estricto– se encuentran allende el alcance de la razón, aunque no la contradicen.”²⁰³

A diferencia de los pensadores que le precedieron Aquino considera que como la existencia de Dios no es evidente para el entendimiento humano ésta se debe probar, por ello plantea cinco pruebas: 1) debe de existir un origen primario del movimiento, un primer motor, inmóvil y puro; 2) todas las cosas del mundo necesitan causas, y por lo tanto debe

²⁰⁰ García de Cortázar, *Historia religiosa del Occidente*, 367.

²⁰¹ Su literatura es vasta y está en buena medida dedicada a Aristóteles, de quien comentó los siguientes textos: *Del alma*, *Del cielo*, *Analíticos posteriores*, *Física*, *Metafísica*, *Ética*, y *Política*. Entre sus obras propias se encuentran *Del ente y de la esencia*, *De los principios de la naturaleza*, *De las proposiciones modales*, *De las falacias*, *De la eternidad del mundo*, *De la unidad del intelecto*, *Suma contra los gentiles*, *Suma Teológica*, *Sobre el gobierno de los príncipes*, y *Del gobierno de los judíos*. Para mayor información véase Beuchot, *Historia de la filosofía*, 136-137.

²⁰² Hughes, *Síntesis de Historia*, 160.

²⁰³ González, *Historia del pensamiento cristiano. Tomo 2*, 275.

de haber una primigenia, de la cual se desencadenen todas las demás; 3) debe de existir un ser que le dé existencia a todos los demás entes, que son contingentes; 4) debe de existir algo perfecto totalmente, que sea la causa de perfección de otros seres; 5) todo lo existente en el universo tiene una finalidad que le es propia para que pueda haber orden.

Para Santo Tomás, Dios es simple, sin cuerpo, sin composición, es acto y esencia al mismo momento, es eterno a diferencia del tiempo. Dios es acto puro, absoluto y providente, por lo que es impensable que quisiera la existencia del mal. Santo Tomás arguye que sólo se puede catalogar como malo aquello que está privado de algo que le pertenece, por ende lo malo es la privación o la carencia, no la cosa por sí misma, el mal natural (la carencia) existe por accidente: “como Dios es perfecto no puede ser la causa directa de ningún mal.”²⁰⁴ Jacques Maritain en “Santo Tomás de Aquino y el problema del mal” señala que la doctrina del aquinante ha sido un poco malinterpretada, ya que se piensa que negó la realidad del mal, cuando por el contrario, consideró real su existencia:

El mal existe realmente como una herida o una mutilación del ser; el mal está realmente allí, cada vez que una cosa –que en la medida en que es y en que tiene el ser es buena– es privada de algún ser o de algún bien que debería tener. De ese modo, el mal existe *en el bien*; de otro modo, el sujeto o portador del mal es bueno en cuanto tiene el ser en él, y el mal actúa *por el bien*, puesto que el mal, siendo en sí mismo privación o no ser, no tiene causalidad propia. El mal, pues, es eficaz, mas no por sí mismo, sino por el bien que hiere y del cual es parásito, por el bien deficiente o desviado, cuya acción por tanto es viciada. En consecuencia, ¿cuál es el poder del mal? Es el mismo poder del bien que hiere y a cuyas expensas vive.²⁰⁵

Santo Tomás de Aquino arguye que todo (incluido el mal natural) basa su existencia en la voluntad de Dios, con la excepción de los actos morales que realizan los seres con libre voluntad, como el Diablo, entidad cuyo ser en un principio fue bueno, pero se pervirtió por

²⁰⁴ Daniela Campos y María Magdalena Ziegler, “La figura demoniaca en la baja Edad Media: teología, creencias populares y manifestaciones artísticas”, *Anales de la Universidad Metropolitana*, 15- 1 (2015): 146.

²⁰⁵ Jacques Maritain “Santo Tomás de Aquino y el problema del mal” en *De Bergson a Santo Tomás*, última modificación 1 de junio 2019, http://www.jacquesmaritain.com/pdf/04_MET/10_M_MalSTA.pdf.

su propia decisión, ya que si bien el cosmos está enteramente regido por la providencia de Dios, “su plan providencial abarca el libre albedrío y sus consecuencias” (el mal moral).²⁰⁶

De Malo, la obra que Santo Tomás dedicó a la naturaleza de los demonios, sus capacidades y poder sobre los hombres, es considerada el primer gran libro de demonología escolástica.²⁰⁷ El Diablo aquí se plantea como la causa indirecta del pecado porque persuade a otros a pecar, sin embargo, el pecador siempre es causa directa de su trasgresión, Satanás “puede seducirnos y tentarnos, pero nunca puede interferirse en nuestra libertad y obligarnos a pecar.”²⁰⁸ Entonces, aunque el Diablo no es la causa del mal, sí es el príncipe gobernante y señor de todos los pecadores, que se incorporan a su propio ser y son la fuerza unificadora de todo mal. Los demonios atacan a los seres humanos para perjudicar la creación, pueden crear fantasías internas o formar fantasías externas perceptibles a los sentidos, tientan también con objetos materiales, y pueden adoptar un cuerpo como íncubos y súcubos para tener tratos sexuales.

Georges Minois menciona que para Tomás de Aquino van al infierno los no creyentes sin importar sus méritos, exentándose de este castigo sólo aquellos infieles que no tienen responsabilidad de su ignorancia. Por ejemplo, si un individuo ha nacido en la selva o en tierra de infieles “no puede tener un conocimiento claro de ningún artículo de la fe: por lo tanto, no puede ser condenado por algo que él no puede evitar.”²⁰⁹ Aun así, existe una ley natural²¹⁰ que todos los hombres, ignorantes o no de la fe cristiana, deben seguir y por lo

²⁰⁶ Russell, *Lucifer*, 224.

²⁰⁷ Campos y Ziegler, “La figura demoniaca”, 145.

²⁰⁸ Russell, *Lucifer*, 228.

²⁰⁹ Minois, *Breve historia*, 244.

²¹⁰ Santo Tomas de Aquino plantea tres tipos de leyes: 1) La ley eterna que deviene de la razón divina y gobierna “todos los actos y movimientos de cada una de las creaturas” y se aplica de una forma determinista; 2) La ley natural propia de los seres racionales, es universal, en tanto que está presente en todos los hombres sean cristianos o no; es aquella que le permite a los seres humanos tomar decisiones morales, con base en lo que la razón dicta como bueno o malo. 3) La ley positiva hecha por hombres para concretar y explicitar los

tanto hay pecados *contra natura* que son imperdonables. El infierno inicia inmediatamente a la muerte del individuo, que en ese estadio ya no se puede arrepentir de sus actos y su sufrimiento será eterno.²¹¹ Santo Tomás de Aquino intentó abolir la idea de que ciertas formas de magia son “el territorio intermedio entre el milagro divino y la ilusión demoniaca.” Para él, “todos los prodigios que no fuesen obra de Dios lo habían de ser del diablo. Toda magia se convirtió en obra de Satán. Los magos, lo supieran o no, habían hecho un pacto con el diablo.”²¹² Sobre este planteamiento se basará la creencia en la brujería demoniaca que abordaremos con mayor profundidad más adelante.

Paralelamente al nacimiento de los dominicos apareció, la orden de los franciscanos, fundada en 1208 por Francisco de Asís y aprobada canónicamente en 1209 por el Papa Inocencio III con el nombre de Ordo Fratrum Minorum (OFM: Orden de Frailes Menores). Ellos se encomendaron a reeducar la fe del pueblo ya cristianizado, es decir “los propios católicos que llevaban una vida moralmente desordenada, en los que lo mundano y la prosperidad material había sofocado los impulsos de la caridad,”²¹³ incluida la Iglesia episcopal. Aunque la pobreza ya era un símbolo de la vida monacal, los frailes menores la llevaron al extremo, ni la congregación misma ni sus miembros debían poseer ningún bien, sólo se podrían mantener mediante la caridad.

En un principio las bases en las que se asentó la organización no estaban del todo constituidas, y no fue hasta la muerte de su fundador, San Francisco de Asís que Elías de Cartona, su sucesor, elaboró las reglas espirituales con las que se regiría la orden. Sin embargo, existió una división entre los frailes menores: por un lado, la corriente espiritual

preceptos de la ley natural. “De la ley eterna” en *Suma teológica. Parte I, Cuestión 93*, última recuperación 15 de febrero 2019, <http://hfg.com.ar/sumat/b/c93.html>.

²¹¹ Minois, *Breve historia*, 249.

²¹² Burton Rusell, *Lucifer*, 333

²¹³ Hughes, *Síntesis de Historia*, 149-150.

(fidelidad a la figura de San Francisco, a su pobreza y observancia de la fe) y, por el otro, la corriente conventual (que estaba a favor de la institucionalización bajo el dominio papal). Esta división sólo se superó hasta que San Buenaventura pugnó una unión en donde la figura de San Francisco y sus designios podían ser también puestos al servicio del papado.

Antes de continuar hay que destacar la importancia que los predicadores y los frailes menores tienen para mi objeto de estudio: como nuevos focos de difusión de la cultura cristiana, estas órdenes fueron las encargadas de educar y evangelizar a la sociedad urbana principalmente. Además, los autores de las fuentes que se analizarán más adelante pertenecieron a estas congregaciones religiosas, Kramer y Sprenger fueron dominicos y Castañega, De Olmos y Motolinía, franciscanos.

Las órdenes regulares prepararon a sus miembros para utilizar métodos de persuasión en la predicación, realizando representaciones sacras, además también se encargaron de escribir manuales de predicación y de confesores. Por otra parte, eran en su mayoría miembros de estratos sociales altos –los reyes o señores feudales en ocasiones buscaban que sus familiares tuvieran un puesto importante dentro de los conventos– pues el clero representaba para los hijos de la nobleza la única alternativa posible de vida después de las armas. De esta forma se unieron el poder político y el religioso para llevar a cabo un mismo objetivo, la imposición del modo de vida cristiano en la sociedad como un ideal de conducta. Los miembros de las órdenes cumplieron una doble función en esta tarea: configurar y personificar.

El ideal del ser cristiano estaba basado en el comportamiento de Jesucristo, que los miembros de las órdenes adoptaron como parte de su propia identidad. Este modelo de perfección se basó en el celibato y la pobreza, es decir el abandono de la vida profana, la “elección de una disciplina individual de ascesis y de obediencia, primacía de la búsqueda

de Dios en la oración y en la contemplación”²¹⁴ para restablecer un orden perturbado por las insidias de Satanás. En los monjes se podía percibir más una obsesión anti-diabólica, debido a que la figura del Diablo expresa “todo lo que la conciencia considera negativo y que no puede admitir que emana de ella o de Dios. Como sugiere Freud, los demonios son las personificaciones que permiten que uno proyecte fuera de sí mismo los deseos reprimidos.”²¹⁵ Lo que en el Medievo se asoció con Satán está relacionado generalmente con aquello que los monjes no practicaban y condenaban, como los deseos de naturaleza sexual o de riqueza.

Las órdenes establecieron el ideal cristiano basado en un sentimiento de superioridad moral que les era concedido por la gracia divina.²¹⁶ Su intelectualidad (leer, escribir y memorizar) les permitía explicar y persuadir a su público. Su éxito derivó de un riguroso estudio de la palabra y de su preocupación por conocer a la población, saber sus necesidades y carencias espirituales para así elegir adecuadamente los métodos que podían adoptar para su predicación.

Existía una tipología de comportamiento compuesta por cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, templanza y fortaleza) y tres teologales (fe, esperanza y caridad). La humildad y la caridad son fundamentales para el hombre medieval, pues contemplan el amor a Dios y el amor a los demás. Sobre los pecados podemos ver que el orgullo generalmente era asociado con la élite dominante, mientras la envidia, los celos, la violencia y la pereza eran asociados con las clases populares; la avaricia se veía como un pecado propio, sobre todo, de judíos, banqueros y mercaderes. La gula y lujuria entraron como condena a partir de que el celibato se definió como una obligación del clero

²¹⁴ Miccoli, “Los monjes”, 72.

²¹⁵ Baschet, *La civilización feudal*, 414.

²¹⁶ Miccoli, “Los monjes”, 74.

(1139).²¹⁷ A partir del siglo XIII los pecados asociados con la lengua fueron altamente castigados: la blasfemia, la injuria, la maledicencia y la mentira. El orgullo, la envidia y la cólera (asociados con el Diablo) eran los tres pecados más castigados en el Medievo por romper “la armonía jerárquica de la sociedad cristiana, al atentar contra la justa medida del poder que ejercen los dominantes, contra la sumisión que deben manifestar los dominados y contra la concordia que debe reunir a todos en el vínculo de la caridad.”²¹⁸

El discurso sobre los pecados fue ampliamente difundido por las órdenes mendicantes con la finalidad de inculcar actitudes de comportamiento legítimas. En la medida que estos valores, asociados con la cristiandad, fueron asumidos por el común de la sociedad, podemos observar la influencia que tuvo la Iglesia como institución entre los fieles. Baschet considera que la difusión del concepto de pecado y sus formas específicas buscaba agudizar en los fieles la culpabilidad, lo que daba legitimidad a los medios que la Iglesia empleaba para otorgar su perdón y asegurar la salvación, por ejemplo, la confesión, las misas a los difuntos, etc.²¹⁹

La predicación del clero regular se encaminó a difundir la idea de que el cumplimiento de las leyes eclesiásticas garantizaría la salvación eterna del alma, al respecto varios medievalistas insisten en que un eje cultural característico de este período fue que el mundo terrenal no se concebía sin el más allá, el hombre era “un peregrino, un transeúnte, un viador que estaba provisionalmente en la tierra. Su destino era otra patria que el buen

²¹⁷ En el canon 33 del Concilio de Elvira (siglo IV) se estipulaba que todos los clérigos dedicados al servicio del altar debían de abstenerse de tener mujeres e hijos so pena de excomunión, sin embargo, esto más que una imposición fue una recomendación durante todo el primer siglo del cristianismo, ya que hombres casados fueron ordenados hasta el II Concilio de Letrán (1139). Éste estipuló que todos los miembros del clero tienen por obligación la continencia y declaró ilícito todo matrimonio contraído por clérigos. Para mayor información véase Alfonso Stickler “El celibato eclesiástico. Su historia y sus fundamentos teológicos” *Scripta Theologica* 26 (1994): 17-78.

²¹⁸ Baschet, *La civilización feudal*, 408.

²¹⁹ *Ibíd.*, 410.

cristiano alcanzaría una vez rebasada la frontera de la muerte.”²²⁰ Esta idea fue retomada de la patrística, sobre todo de San Agustín, para quien la ciudad de Dios se integraba por los justos, y la ciudad del Diablo por los pecadores.

La oposición entre bien y mal, fe e idolatría, paciencia y cólera, pecados y virtudes sirve en el mundo medieval para ordenar la historia del hombre “(desde la caída de los ángeles y el pecado de Adán y Eva hasta el Juicio Final),” su presente (normas que rigen su comportamiento cotidiano) y “su futuro (el destino en el más allá es consecuencia de las buenas o malas acciones realizadas en la tierra).”²²¹ La Iglesia a partir de esta diferenciación desarrolla un discurso moral, que adapta continuamente sus categorías a las realidades sociales que van aconteciendo a fin de colocarse como la guía que lleva a sus fieles por el camino correcto a la salvación.²²²

Las órdenes mendicantes a partir de mediados del siglo XIII se establecieron en zonas céntricas de las ciudades, para la sociedad laica los centros monásticos poseían un elemento místico, ya que eran lugares de mediación entre ellos y Dios. Los individuos que ayudaban a su construcción o su mantenimiento lograban una compensación por sus pecados en el más allá. De la misma forma los monasterios por su permanencia encarnaban la continuidad terrenal en un mundo violento lleno de catástrofes.

2.1. EL MIEDO SE HACE PRESENTE

De la misma forma que la Iglesia impulsó reformas para aumentar su poder terrenal, las nacientes monarquías europeas hicieron lo propio, en 1273 Rodolfo I, “rey de los romanos”, de la dinastía Habsburgo, arribó al poder del Sacro Imperio Romano Germánico;

²²⁰ Mitre, *La Iglesia en la Edad Media*, 168.

²²¹ Baschet, *La civilización feudal*, 404.

²²² *Ibíd.*, 403.

sus políticas favorecían el fortalecimiento de las monarquías nacionales en detrimento de toda pretensión universalista, aunque ésta viniera del Papa.²²³ Paralelamente, en 1284 ascendió al trono de Francia Felipe IV “el hermoso”, quien buscó centralizar su poder enfrentándose a la Iglesia por el control de los recursos monetarios, burocratizando y cobrándole impuestos al clero instalado dentro de sus dominios. El enfrentamiento tuvo un punto álgido en 1296, cuando Bonifacio VIII (1294-1303) promulgó la bula *Clericis laicos* que denunciaba la intromisión de los poderes laicos en el ámbito eclesiástico.²²⁴

Bonifacio VIII murió en medio de una gran crisis institucional, que tras el breve pontificado de su sucesor, Benedicto XI (1303-1304), llevó al papa Clemente V (1305-1314), favorecedor de la monarquía francesa, a instalar su residencia oficial en Aviñón (Francia) en el año 1309 debido a la disputa que se vivía en Roma entre los cardenales y las presiones que las ciudades-república del norte italiano ejercían sobre la curia.²²⁵ Juan XXII (1316-1334) también instaló su sede episcopal en esta ciudad en el año 1316, dando por inaugurado el periodo que se conoce como el Papado de Aviñón o “la cautividad de Babilonia”²²⁶ que terminó hasta que el papa Gregorio XI (1370-1378) decidió regresar a Roma el año de 1378. Sin embargo, su muerte casi inmediata, al día siguiente de su arribo, agudizó la profunda y larga crisis del pontificado, provocando una división de la Iglesia en los años que corren de 1378 a 1417 que se conoce como el Gran Cisma de Occidente.

El Papado de Aviñón se caracteriza por la existencia simultánea de dos o más pontífices, apoyado cada uno por uno de los estados que en ese momento se enfrentaban en la Guerra de los Cien Años, Francia apoyaba a los papas instalados en Aviñón e Inglaterra a

²²³ García de Cortázar, *Historia religiosa del Occidente*, 396.

²²⁴ Hughes, *Síntesis de Historia*, 168.

²²⁵ Para Mayor información véase, *Historia religiosa del Occidente*, 400.

²²⁶ El periodo abarca los pontificados de Benedicto XII, Clemente VI, Inocencio VI y Urbano V.

los romanos. Para resolver la fractura, el Concilio General de Pisa (1409) propuso que los dos pontífices revocaran su mandato a favor de un tercero: Alejandro V (1409-1410) sucedido por Juan XXIII (1410-1415). Sin embargo, la situación se tornó más compleja porque ninguno de los rivales quiso ceder, lo que resultó en un papado tricéfalo que persistió hasta el Concilio de Constanza (1414-1418) donde se eligió a un nuevo y único pontífice: Martín V (1417-1431).²²⁷

A finales del Medievo, los pontífices que sucedieron a Martín V tuvieron como una preocupación fundamental embellecer Roma, destacándose “por su protección a los artistas y escritores, por la promoción política de los suyos y por sus ambiciones para consolidar su poder en Italia. Difícilmente podían ser vistos como representantes de un poder espiritual de signo universal que raras veces se preocuparon por prestigiar.”²²⁸

Además del papado de Aviñon y el Cisma de Occidente, tuvo lugar en aquellos tiempos la peste negra (también conocida como bubónica), cuyos primeros brotes ocurrieron en Italia en 1348²²⁹ y la epidemia se extendió rápidamente por Francia, Inglaterra y la Península Ibérica, llegando incluso hasta Islandia y Groenlandia. A raíz del alto índice de mortandad (un tercio de la población), la sociedad quedó violentamente transformada y los sobrevivientes tendieron a ignorar las cuestiones espirituales y desafiar las normas cristianas y los castigos divinos.²³⁰ Durante el siguiente siglo se repitieron brotes esporádicos de peste, lo que alimentó el desánimo y el miedo colectivo:

una falsa alarma o mala noticia provocaba exasperación de las multitudes, ‘grandes hogueras de yerbas aromáticas que creían capaces de desinfectar el aire, penitencias

²²⁷ Para los pormenores del cisma véase Hughes, *Síntesis de Historia*, 178-183; Mitre, *La Iglesia en la Edad Media*, 187-189; George Holmes, *Europa: jerarquía y revuelta 1320-1450* (Madrid: Siglo XXI, 1974), 207-220.

²²⁸ Mitre, *La Iglesia en la Edad Media*, 191.

²²⁹ La peste negra azotó nuevamente en los años de 1360-1361, 1400, 1412.

²³⁰ Hughes, *Síntesis de Historia*, 174.

colectivas y procesiones flagelantes que procuraban apaciguar el cielo [...], y las matanzas de judíos, a los que se les echaba la culpa de la calamidad.²³¹

Tanto la crisis institucional eclesiástica como la proliferación de la peste propiciaron un sentimiento de pesimismo, como señala Johannes Bühler, a finales del Medievo los hombres “veían con sus propios ojos tantas cosas poco edificantes, repelentes y viles” que tenían la impresión de “hallarse abocados más bien a la aparición del Anticristo sobre la tierra que la del verdadero reinado de Cristo. Consideraban a Satanás y a los demonios tan poderosos, y a veces mucho más poderosos incluso que Cristo y los santos.”²³²

2.2 EL DIABLO EN EL ARTE

En la cultura medieval, que concibió al mundo como un lugar de enfrentamiento entre el bien y el mal se fue gestado poco a poco la figura del Diablo como actor principal a partir del año mil, momento en el que se pensó que el fin de los tiempos estaba por llegar, acompañado por diferentes catástrofes que anunciarían el nacimiento del Anticristo. Esta creencia estaba basada en algunos pasajes de las Sagradas Escrituras, por ejemplo, en el Apocalipsis 20: 1 se menciona: “Luego vi un Ángel que bajaba del cielo y tenía en su mano la llave del Abismo y una gran cadena. Dominó al Dragón, la serpiente antigua –que es el Diablo y Satanás- y lo encadenó por mil años.” A partir de esta temporalidad la figura del maligno acentúa su “monstruosidad y su bestialidad, con lo que se manifiesta su poder hostil en forma más insistente.”²³³

Hacia los siglos XI y XII la figura del Diablo todavía no tenía una representación homogénea. En el imaginario popular tenía muchos nombres, se le conocía como Satán,

²³¹ Daniela Campos y María Magdalena Ziegler, “La figura demoniaca”, 141.

²³² Johannes Bühler, *Vida y cultura en la Edad Media* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983), 53.

²³³ Baschet, *La civilización feudal*, 411.

Belial, Belcebú, y su apariencia física se enriqueció con atributos que no habían sido expuestos con detenimiento por la teología, por ejemplo, su aspecto físico que cambiaba de acuerdo con la finalidad de su aparición, o su vestimenta, sus expresiones corporales, si era viejo o joven, si era un gigante o un ídolo, entre otros aspectos. Algo muy similar pasó en el arte, donde se le atribuyen características tanto humanas como animalescas, por ejemplo, la barba de macho cabrío, dientes afilados, pezuñas, orejas de chivo y cuernos de toro. Así, en *Hortus Deliciarum* (El jardín de la delicias), manuscrito medieval elaborado por la abadesa Herrad de Landsberg en el convento de Santa Odilia, Alsacia, Francia en el siglo XII (figura 3),²³⁴ vemos a unos demonios atormentando a los condenados; tienen torso, pies y cara humana, barbas de macho cabrío y escamas en sus extremidades. En la parte inferior derecha de la pintura está Lucifer, cuya anormalidad sólo radica en sus cuernos y barbas flameantes. Por otra parte, en “An Angel Locks the Gates of Hell”, miniatura de autor anónimo contenida en el manuscrito *Winchester Psalter* que data del año 1150 y en la actualidad se encuentra en la British Library (figura 4), tenemos demonios con dientes afilados, colas de mono, pezuñas o pies hendidos. También, el Diablo podía ser representado totalmente en su forma animal, como la serpiente (como es casi siempre retratado)²³⁵ que tienta a Adán y Eva, o bien el dragón al que refiere el versículo 20 del Apocalipsis. Así nos lo muestra la miniatura “El ángel encadena a Satanás” que se encuentra en el *Beato*²³⁶ de Silos elaborado en el monasterio de Santo Domingo de Silos, Provincia de Burgos, España en el año 1109 y que en la actualidad se encuentra en la

²³⁴ El original fue destruido en 1870, pero se reconstruyeron sus partes con la ayuda de copias en miniatura realizadas por eruditos a principios del siglo XIX. Véase: Margaret Alic, *El legado de Hipatia. Historia de las mujeres en la ciencia desde la Antigüedad hasta fines del siglo XIX* (México: Siglo XXI, 2005), 93.

²³⁵ Para mayor información, véase, Lorenzo Lorenzi, *Devils In Art. Florence, From The Middle Ages To The Renaissance Devils* (Florencia: Alpi Lito, 1997, 26.

²³⁶ Los beatos eran copias del comentario del Apocalipsis realizado por del Beato de Liébana.

British Library²³⁷ (figura 5). En esta ilustración un ángel sujeta al Diablo (dragón/serpiente) para llevarlo al infierno.

Generalmente los colores que se utilizaban para el Diablo eran oscuros, destacando los grises, azules y verdes (en alusión a su desempeño como cazador de almas)²³⁸ aunque predominaba el negro que denotaba su falta de bondad, de luz y de ser. Durante este mismo periodo se empieza a afirmar una iconografía del Juicio Final que incluye al infierno, sobre todo en las catedrales (lo que aseguraba una difusión masiva). Las puertas del inframundo adquieren “la forma de las fauces de Leviatán, que abre sus grandes mandíbulas para tragarse a los condenados,”²³⁹ como vemos en la figura 4.

El Diablo siempre fue relacionado con la muerte y el pecado, que se consideraban como sus hijas predilectas con quienes había procreado los siete vicios. Sin embargo, a partir del siglo XI la muerte y el Diablo se empiezan a representar “por separado, aunque ocasionalmente todavía se hacen compañía, o se da al diablo una calavera como cabeza para sugerir esa asociación.”²⁴⁰ Es importante señalar que la iconografía medieval sobre el momento del descenso de un individuo se caracteriza por la presencia de demonios que someten a los moribundos a la última tentación, librando una batalla con los ángeles por el alma del difunto. Sobre la cuestión de la muerte, Robert Muchembled plantea que el cristianismo evangelizador en la Alta Edad Media toma prestadas algunas características de los dioses paganos de la muerte, pues las tradiciones paganas “conservaron una fuerza simbólica suficiente para continuar emitiendo imágenes vívidas en un universo

²³⁷ Pablo García-Diego y Diego Alonso Montes, *La Miniatura Altomedieval Española*, (Madrid: Asociación de Amigos del Arte Altomedieval Español, 2011), 81-82.

²³⁸ El color verde como su alusión a cazador “fue una metáfora popular entre los enciclopedistas medievales, y el verde es el color tradicional de las ropas de cazador” Russell, *Lucifer*, 75.

²³⁹ Baschet, *La civilización feudal*, 428.

²⁴⁰ Russell, *Lucifer*, 236.

cristiano.”²⁴¹ En Nueva España, como observaremos en los capítulos tres y cuatro, los evangelizadores relacionaron a *Mictlantecuhtli* y el *Mictlán* con el demonio y el infierno, respectivamente.

El Diablo era capaz de estar en varios lugares a la vez, sin embargo prefería aparecer en la noche, en lugares desolados y fríos, tenía una predilección por el norte; durante el Medievo, la mayoría de las iglesias estaban siempre orientadas hacia el este²⁴² pues “al entrar en ellas se tiene el norte a la izquierda” lado del cuerpo humano y el universo que está dedicado al Diablo, “es el lado siniestro en el sentido propio de la palabra latina que designa a la izquierda.”²⁴³ Los templos paganos también eran vistos como guarida del demonio y desde el cristianismo primitivo fueron derribados y santificados como iglesias.

La figura del Diablo experimentó varios cambios durante los siglos XII y XIII como consecuencia de su utilización por el papado y el Estado para unificar a un Occidente ya cristianizado, que compartía símbolos en común que superaron los ámbitos eclesiásticos y permearon en todos los estratos sociales.²⁴⁴ El maligno como símbolo prototípico del mal sirvió para que desde la cultura religiosa de las elites (sobre todo desde la vida monástica) hubiera un mayor control social sobre la población y se modelaran las conductas individuales, ya que por su asociación con lo malo y lo bestial, se podría encontrar en las propias acciones, sentimientos y cuerpos de los individuos, reforzándose así la idea de un

²⁴¹ Muchembled, *Historia del Diablo*, 29.

²⁴² Los santuarios antiguos abocados a una deidad solar estaban siempre orientados hacia donde sale el sol, cuestión que fue retomada por la cristiandad desde la construcción de las primeras iglesias que identificaban a Cristo con el *sol salutis* que aparece cada mañana por oriente y, que en el momento de la parusía aparecerá “por este oriente, ya que como describen los *Hechos de los Apóstoles* (1, 11), Jesús ascendió a los Cielos por dicho punto geográfico y por el mismo retornará.” Isabel María Labrador González y José María Medianero Hernández, “Iconología del sol y la luna en las representaciones de Cristo en la cruz” *Laboratorio de Arte 17* (2004): 75.

²⁴³ Muchembled, *Historia del Diablo*, 29.

²⁴⁴ *Ibíd.*, 33.

combate interno donde cada persona debía doblegar su parte animal, dominar aquello que la aproximaba demasiado a las bestias, gobernando las pasiones y los apetitos con la oración y la observancia de los designios divinos en la forma cotidiana de vivir.

La imagen del maligno como antítesis del ideal cristiano hizo que se le retratara con pecadores que disfrutaban del juego, el chisme, la vanidad y la gula, o bien en compañía de clérigos lujuriosos. La finalidad de estas representaciones era didáctica, como en la miniatura del manuscrito francés titulado *La Somme Le Roy* (c. 1290-1300) que reproduzco en la figura 6 (el original se encuentra en la British Library). En ella observamos, en la parte izquierda, a una mujer con corona, elegantemente vestida y acompañada con una paloma, que personifica la misericordia pues le proporciona vestido a un individuo desamparado. En contraposición encontramos a la avaricia del lado derecho, vistiendo andrajos y llenando con monedas un cofre, acompañada de demonios.

Este fin didáctico se complementó en los siglos subsecuentes (XIV y XV) con el retrato más detallado de las penas infernales que sufrirán los trasgresores: además de recurrir a la exposición de cuerpos quemados se agregan descuartizamientos, desollamientos y violaciones, torturas que van de acuerdo al tipo de pecado cometido. Recordemos que las faltas que conducen al infierno son las mortales, definidas como acciones voluntarias que desprecian los mandamientos divinos. En la época medieval el orgullo, la codicia y la impureza (sexual) se establecieron como infracciones graves; como vimos anteriormente esto se debe a que las reglas sociales de convivencia fueron impuestas por el clero y estos tres pecados son contrarios al ideal monástico de castidad, pobreza y obediencia.

En el infierno se muestra un sistema de castigos sustentado sobre una idea de justicia imparcial que establece penas de acuerdo con los pecados cometidos sin importar la

condición terrenal de los condenados: rey, reina, clérigo, campesino, hombre o mujer, podían encontrarse en el infierno. La razón de representar gráficamente los castigos infernales se ajusta a la lógica de salvación impuesta por el clero, que proveía los medios necesarios para alcanzarla, tales como la confesión y la penitencia. Es por ello que para Baschet, el interés desmedido que la Iglesia y el arte tuvieron en la figura del Diablo y el infierno entre los siglos XIV y XVI, no descansa sólo en su capacidad de aterrorizar, ya que también existieron pinturas o relatos populares que satirizaban al Diablo;²⁴⁵ más bien radica en el poder del clero para salvar al individuo, y es así “como la presencia reforzada del infierno magnifica el recurso a la mediación de los clérigos y favorece la empresa de control social por parte de la Iglesia [... en] los últimos siglos de la Edad Media.”²⁴⁶

Durante el siglo XIV el arte y la cultura popular complementaron los vacíos anecdóticos que dejó la teología, vemos entonces surgir en los relatos a un Diablo más entrometido en la vida humana, que en algunos momentos causaba temor colectivo. Las imágenes visuales del periodo acentuaron sus rasgos negativos y aterradores y, a diferencia de tiempos anteriores en los que el arte amalgamaba al Diablo y los demonios pintándolos con características físicas similares, a partir del siglo XIV aquel se diferenció muy bien de sus esbirros. No sólo se le representó con una estatura superior, también se le hizo portador, en ocasiones, de una corona que evocaba su posición de rey de los infiernos. Además, se le colocaba en el centro de las imágenes y se le acompañaba con otras insignias que denotan autoridad, como por ejemplo un cetro, un trono y un tridente que también hacen referencia

²⁴⁵ Russell, *Lucifer*, 68 menciona que el cristianismo popular y el arte nos presentan un diablo vivo y espantoso, pero a la vez ridículo e impotente durante un mismo periodo “no es coincidencia que el período en que el diablo fue más inminentemente horrible (durante la caza de brujas de los siglos XV al XVII) fuese el periodo en que el diablo era comúnmente escenificado como un bufón. Por la naturaleza contradictoria de esas tradiciones, la opinión popular sobre el diablo osciló entre verlo como un amo terrible y como un estúpido” aunque este autor adjudica esta ambivalencia a un desahogo del miedo que producían.

²⁴⁶ Baschet, *La civilización feudal*, 432.

a su posición como rey de los infiernos, una antítesis de los símbolos del poder real y pontificio. La diferenciación del Diablo y los demonios se ve claramente en “La parrilla del infierno”, miniatura pintada en el libro *Las muy ricas horas del Duque de Berry* elaborado alrededor de 1416 y que actualmente se conserva en el Museo de Condé en Chantilly, Francia (figura 7), la cual muestra a Satanás en el centro ciñendo una corona; postrado en una parrilla posee cuernos y colmillos, torso humano, piernas de macho cabrío y pies como garras de ave, además, se pueden apreciar sus testículos. Rodean a este Diablo colosal once demonios pequeños encargados de avivar el fuego con los cuerpos de los condenados, físicamente son muy similares a él con la salvedad de que tienen alas de murciélago.

Las representaciones del Diablo en el Medievo tardío se caracterizan por sus formas grotescas, reflejo de su monstruosidad interna. Se le dibuja comúnmente con dos caras, una en la cabeza y otra en el vientre como en “The fifteen signs of the Last Judgment” que se integra en el manuscrito francés *Livre de la Vigne Nostre Seigneur* c. 1450-70 (figura 8),²⁴⁷ o bien en el trasero o el área de los genitales. Nora M. Gómez considera que “la aparición de rostros en las zonas inferiores de su cuerpo significaría el desplazamiento de la inteligencia al servicio de los instintos más bajos y animales.”²⁴⁸ Los condenados son tragados por el Diablo (alusión a la boca del infierno) pero se agrega la novedad de ser expulsados por su ano, donde son recibidos por demonios para infringirles su castigo correspondiente, como en el fresco “Inferno” de Giovanni de Modena realizado en 1410 en la basílica de San Petronio, Bolonia, Italia (figura 9) y la pintura “Paradiso e inferno” del

²⁴⁷ En la actualidad pertenece a la Bodleian Library de la Universidad de Oxford.

²⁴⁸ Nora M. Gómez, “La representación del Infierno Devorador en la miniatura medieval”, *Memorabilia* 12 (2009-2010), 271, última modificación 5 de mayo, de <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia12/PDFs/Infierno.pdf>, 271.

Maestro del 'Avicenna que data de 1435 y pertenece a la Pinoteca Nazionale di Bologna (sala 2: El gótico) (figura 10).

El Diablo también puede tener, en vez de un segundo rostro, ojos en el trasero o las rodillas, o bien tiene huesos salidos en las extremidades o éstas están torcidas, lo cual alude a su caída del Edén. Además, frecuentemente tiene cuernos, cola, alas de murciélago, pelo flameante y pezuñas, y en las representaciones verbales se decía que emite un intenso olor a azufre. El Diablo y los demonios comúnmente aparecen desnudos o con taparrabos, su carencia de ropa “simboliza la sexualidad, el salvajismo y la animalidad.” Su cuerpo es a menudo musculoso, aunque también puede ser muy flaco pero raras veces será gordo.²⁴⁹ Diablo y demonios siempre están acompañados de algún instrumento para inferir castigos a los condenados, tales como ganchos, tridentes, cuchillos. Las torturas en el arte muestran con frecuencia la participación de animales como lobos, serpientes, águilas, dragones, sapos, lagartos, salamandras, gusanos y moscas; es común encontrar que “a los glotones se les atiborra de sapos, a los lujuriosos una serpiente les devora el sexo.”²⁵⁰

El Diablo, como rey de los infiernos, es universalmente representado en forma de varón, cuestión que considero lógica en un mundo jerárquico donde el poder comúnmente residía en los varones; también este aspecto será fundamental para el desarrollo de la brujería demoniaca, en la que el pacto sexual juega un papel principal. El Diablo, a pesar de ser el apóstata y encarnación de lo inaceptable, debía de comportarse conforme a su sexualidad, y aunque la homosexualidad no estaba excluida de sus tropelías, era casi una norma generalizada que cohabitara únicamente con féminas.

²⁴⁹ Russell, *Lucifer*, 237.

²⁵⁰ Minois, *Historia de los infiernos*, 271.

A partir del siglo XIV la Iglesia comenzó a difundir imágenes sobre el infierno como las realizadas por Giovanni de Módena (figura 9) o el Maestro dell'Avicenna (figura 10), que representan, de manera general, al Diablo como un ser monstruoso, multifacético y siniestro que engulle a los condenados para expulsarlos vía anal al infierno, en donde, sin lugar a dudas, sus secuaces esperan ansiosos las almas pecadoras para infringirles su castigo eterno. Van al infierno todos los cristianos que no siguen los mandamientos estrictamente, ni los rituales estipulados por la ortodoxia romana; también, aquellos que en la vida terrenal fueron socios del Diablo, enemigos por ende de la cristiandad. Para Jeffrey Burton Russell la idea de que el diablo tuviera aliados representó uno de los episodios más importantes en la historia de Lucifer porque revela el peligro más terrible de esta creencia: la predisposición de pensar que todos aquellos que son diferentes, nos desagradan o tememos, son servidores de Satán, y por ende blancos legítimos de odio y destrucción.²⁵¹

En la medida en que la Iglesia se instauró como la institución dominante y la mayoría de la población adoptó el cristianismo como forma de vida fue más fácil identificar a aquellos individuos que no profesaban la fe, porque para el periodo medieval, el clero no contemplaba términos medios: o se era un cristiano devoto o un disidente demoniaco que tenía que ser excluido de la comunidad y encasillado en lo subsecuente bajo la figura del Otro no cristiano. De acuerdo con Mitre y García Cortázar existían dos tipos de otredad, la interna que comprendía a judíos y herejes, y la externa, que abarcaba a todos los paganos²⁵²

²⁵¹ Russell, *Lucifer*, 342.

²⁵² Entre los enemigos externos están aquellos individuos que eran ajenos al cristianismo como los paganos vikingos, magiares, eslavos, que al momento de sus migraciones al centro y este de Europa crearon un imaginario colectivo entre la cristiandad que los catalogaba como “gentes que eran ‘semejantes a las bestias que deben denominarse monstruos más que hombres, que tienen sed de sangre y que la beben y que devoran la carne de los perros e incluso la carne humana.’” Mitre, *La Iglesia en la Edad Media*, 165. Con el descubrimiento de América la población indígena fue asimilada como pagana, o gentil, aunque hubo debates e investigaciones sobre su posible origen judío como una de las tribus perdidas de los israelitas.

y las personas que profesaban el Islam. Nos centraremos en la herejía, ya que los tratados que se analizarán más adelante fueron escritos para combatirla.

2.3 EL DIABLO Y SUS SECUACES TERRENALES

Los herejes eran acusados de renegar de la fe, enseñar y difundir doctrinas contrarias a los Padres de la Iglesia, y desafiar la ortodoxia romana. La primera ejecución por herejía se suscitó en el año 1022 en Francia con el caso de los herejes de Orleans condenados a la hoguera por el monarca francés Roberto “el piadoso”, se les acusaba de llamar a los demonios por medio de antorchas y canciones para posteriormente llevar a cabo una orgía sexual y, supuestamente, quemar a los niños concebidos en estas ocasiones al octavo día de su nacimiento para fabricar ungüentos con sus cenizas.

Las acusaciones sobre el sacrificio humano e infanticidio serían posteriormente usadas contra los cátaros y valdenses (siglo XII) y se les añadieron dos más: el canibalismo ritual y la práctica de aquellarres,²⁵³ reuniones secretas nocturnas realizadas en lugares alejados donde participaban varios individuos que rendían un homenaje explícito al demonio, “el cual aparecía bajo la forma de un gato negro al que ellos besaban el trasero. Comían cadáveres de niños exhumados o matados por ellos. Durante sus reuniones copulaban al azar.”²⁵⁴

La teología durante el siglo XIV le dio una mayor importancia al Diabolo como un inductor al pecado que convence a los hombres para que le rindan culto frustrando así su

²⁵³ Según Russell el aquellarre tiene su origen en la palabra “sinagoga” utilizada por primera vez por Walter Mal en 1182 para referirse a las reuniones judías realizadas en la noche: “los distintos grupos se sientan a esperar en silencio en sus respectivas sinagogas, y un gato negro de tamaño portentoso desciende por una cuerda colgada en medio de ellos [...] Cuando lo han visto, lo besan con tanta humildad cuanto frenesí les embarga. Unos le besan los pies; muchos otros, por debajo de la cola; y la mayoría, las partes pudendas.” Jeffrey Burton Russell, *Historia de la brujería. Hechiceros, herejes y paganos* (Barcelona: Paidós, 1998), 78.

²⁵⁴ Muchembled, *Historia del diablo*, 52.

camino a la salvación. Esta cuestión propició la aparición de eruditos que, en lo subsecuente, se encargaron de estudiar al demonio. De ello resultó, en el transcurso del siguiente siglo, la constitución de una verdadera ciencia de la demología que produjo manuales especializados sobre las herejías, en los cuales se configuró un modelo de rebelión contra Dios basado siempre en la creencia de que los herejes tenían un pacto explícito con el Diablo. Un ejemplo es el escrito de 1376 del dominico Nicolás Eymerico, *Directorium inquisitorum* (*Directorio de Inquisidores* en español). En el capítulo XIV menciona quiénes deben ser juzgados ante el tribunal del Santo Oficio por el crimen de herejía: los blasfemos que dicen cosas contrarias a la fe, los hechiceros y adivinos, los astrólogos y alquimistas (sólo aquellos que sacrifican personas para lograr sus fines) y las personas que invocan explícitamente al diablo, a quienes divide en tres grupos. En primer lugar están los que “le tributan culto de latría, sacrificándole, arrodillándole, cantándole himnos, guardando castidad o ayunando en gloria suya, alumbrando sus imágenes, o dándole incienso;”²⁵⁵ en segundo lugar, quienes le rinden culto de *dulia*, mezcla de nombres del demonio con los de santos, y finalmente, aquellos que lo invocan por medio de figuras mágicas, círculos, espejos,²⁵⁶ espadas, etc. Este mismo manual afirma que los herejes que invocan al diablo son fácilmente identificables porque tienen un aspecto horroroso.

Posteriormente, en 1437 el dominico Johannes Nider escribió el *Formicarius*, que describe una nueva secta cuyos miembros tienen siete formas distintas de maleficio: crear un sentimiento adúltero, infundir odio hacia alguna persona, impedir la procreación, enfermar a su víctima, matarla, enloquecerla o dañar su patrimonio. A la mujeres les

²⁵⁵ Nicolás Eymerico, *Compendio de la obra titulada Directorio de Inquisidores* (Valladolid: Maxtor, 2013), 99.

²⁵⁶ En la mitología mesoamericana el dios *Tezcatlipoca*, “espejo que humea”, a quien los españoles asociaron con el Diablo, era frecuentemente representado con un espejo de obsidiana.

atribuye, además de ritos amatorios, actos de antropofagia, raptos de niños “para cocerlos en calderas y fabricar ungüentos.”²⁵⁷ Así, poco a poco la magia, los sortilegios y otras prácticas ligadas a la brujería se fueron asimilando a la noción de herejía.

2.3.1 EL DIABLO Y LAS BRUJAS. UN *MARTILLO* PARA APLASTARLAS.

Jeffrey Burton Russell en su libro *Historia de la brujería. Hechiceros, herejes y paganos* menciona cuatro interpretaciones historiográficas sobre la brujería Europea: 1) la concepción liberal en donde se postula que la brujería nunca existió, y que sólo fue una invención de las autoridades eclesiásticas para afianzar su poder; 2) la concepción folclórica según la cual la brujería es producto de antiguos ritos de fertilidad que sobrevivieron a la conversión cristiana y que perduraron toda la Edad Media; 3) la historia social de la brujería, que también considera que ésta nunca existió pero, a diferencia de la postura liberal, achaca la creencia en ella “a la superstición vigente más que a las imposturas de una Iglesia malvada;”²⁵⁸ 4) los historiadores centrados en las ideas, quienes consideran que la brujería es consecuencia de varios conceptos sobre el paganismo que la teología introdujo a lo largo de los siglos. A partir de estas interpretaciones, Russell plantea que el origen de la brujería europea se debe buscar en el pensamiento grecorromano y en el folclor de las religiones antiguas, debido a que las acusaciones durante la cacería de brujas en Europa Occidental, desde el siglo XV hasta mediados del siglo XVI,²⁵⁹ describen algunas prácticas que se parecen a los hechizos antiguos que se realizaban para propiciar tormentas, causar la muerte, curar enfermedades o producir impotencia; y por último, también se deben tener en

²⁵⁷ Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo* (Madrid: Alianza, 1969), 126.

²⁵⁸ Russell, *Historia de la brujería*, 54.

²⁵⁹ Véase: Russell, *Lucifer*, 336-342.

cuenta las herejías medievales, anteriormente esbozadas, que nutrieron el estereotipo de la bruja usado durante la cacería.

Frank Donovan también considera que la brujería provenía de religiones más antiguas que el cristianismo,²⁶⁰ particularmente los rituales desarrollados con motivo de dos grandes ideas motoras: la vida y la muerte.²⁶¹ Los rituales para la vida estaban destinados a influir en la fertilidad y tenían un alto contenido sexual.²⁶² Estas fiestas iban acompañadas por danzas oficiadas por hechiceros/adivinos, miembros de la comunidad respetados por su poder para predecir el futuro y por sus curaciones mediante la herbolaria. De ahí que la palabra latina con que se designaba al adivino venga de la raíz *sagaz*, y en inglés *witch* proviene del anglosajón *wicce* que significa sabio.²⁶³ Para la población en general estos poderes eran producto de una fuerza sobrenatural “no necesariamente mala, pero tan distinta y tan al margen del mundo que constituye una amenaza para el orden social, ético y hasta físico del cosmos.” La bruja en esta perspectiva es “una presencia hostil que proviene de otro mundo.”²⁶⁴

Los rituales religiosos que buscaban influir en la fertilidad siguieron celebrándose como días de fiesta en la Edad Media. Por ejemplo, el 31 de octubre en el mundo anglosajón se celebraba la fiesta conocida como *need fire* cuya finalidad era restituir la fuerza del astro rey por medio de grandes hogueras que ayudaban a “revigorizar el sol mediante la magia imitativa. Cuando los cristianos establecieron el 1 de noviembre como el día de Todos los Santos, la fiesta *need fire* pasó a la víspera de Todos los Santos y se

²⁶⁰ Donovan, *Historia de la brujería*, 149.

²⁶¹ Russell, *Historia de la brujería*, 62 menciona que las divinidades de la fertilidad se asocian siempre con la muerte, por ejemplo “Diana a veces aparece identificada con Hécate de las tres caras, la temida diosa pálida de la muerte, patrona de la hechicería y madre de lamias.”

²⁶² Donovan, *Historia de la brujería*, 21.

²⁶³ *Ibíd.*, 39.

²⁶⁴ Russell, *Historia de la brujería*, 59.

transformó en el *Hallowe'en*.²⁶⁵ Otra fiesta que se retomó en el Medievo fue la que se hacía el primero de enero en relación con el solsticio de invierno; en ella algunas personas se disfrazaban con pieles de ciervo y toro para ejecutar una danza ritual a fin de asegurar la abundancia de la caza. Estas dos celebraciones serán importantes en nuestros siguientes capítulos porque tienen características en común con algunas creencias y prácticas en el mundo mesoamericano, como la importancia que se le otorgaba al fuego y la ceremonia de renovación del equilibrio universal para mantener el movimiento del sol, y por lo tanto el tiempo, en la fiesta del fuego nuevo.

Con el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano, todos los sistemas de creencias previamente existentes en Europa occidental sufrieron una reinterpretación y las creencias antiguas, con algunas excepciones, fueron condenadas como paganismo y estigmatizadas como demoniacas. En este proceso, las autoridades eclesiásticas actuaron en forma parecida “a como antes había procedido el paganismo con las creencias cristianas: las alteró algo, para convertirlas mejor en pura representación del mal.”²⁶⁶ Como se mencionó en el capítulo primero, los Padres de la Iglesia en sus relatos hacen una constante asociación de los dioses griegos y romanos con los demonios, condenando la insensatez de rituales como los sacrificios, los holocaustos y las ofrendas de sangre que ellos practicaban. En el siglo IV se castigó con pena capital a todos aquellos que celebraran ritos nocturnos por considerar que éstos eran necesariamente en honor a demonios. También se censuró y se relacionó con el Diablo a la magia: astrología (conocimiento del destino de las personas por medio de las estrellas, o también de perfumes, flores o inciensos), necromancia,

²⁶⁵ *Ibíd.*, 63.

²⁶⁶ Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, 64.

fabricación de filtros que puedan causar enfermedades o curar a los enfermos, metamorfosis de los cuerpos por medio de sortilegios, ritos para propiciar desastres.

Caro Baroja considera que a pesar de que la escritura patrística hablaba sobre la magia y la hechicería, las interpretaba como no reales. Por ejemplo, San Agustín creía que las hechiceras podrían curar o enfermar, pero no que pudieran “invocar a las almas de los muertos por medio de encantos y realizar lo que se pretende con tales invocaciones.”²⁶⁷ Respecto a la metamorfosis planteó la tesis del *ensueño imaginativo* que prevaleció durante la Alta Edad Media, según la cual los demonios ponen a los hombres en un sueño profundo en donde les hacen creer con mucho detalle episodios en donde cambian de cuerpo, vuelan o cabalgan por la noche.

En la época carolingia la percepción sobre la magia y hechicería fue un poco difusa, por una parte se publicaron varios edictos en donde se exhortaba a la población a no practicar ningún tipo de superstición y hechicería como “turbar los aires, excitar tempestades, echar maleficios y hacer morir los frutos de la tierra, hacer que la leche se retire de los animales domésticos de los unos y dársela a los otros, practicar la Astrología.”²⁶⁸ Todo aquel sorprendido en estas actividades sería tratado como homicida y su castigo sería la muerte, sin embargo, en el concilio de Tours (813) los sacerdotes advertían a los fieles que los encantamientos son sólo engaños del demonio, y no tienen ningún efecto verdadero. Dieciséis años después un concilio reunido en París pedía que se condenaran severamente todos los males residuales del paganismo y la magia por considerarlos producto de los demonios, todos sus practicantes debían recibir castigo. Esta

²⁶⁷ *Ibíd.*, 68.

²⁶⁸ *Ibíd.*, 80.

situación implica “de una parte, una fe violenta de las masas paganas aún o cristianizadas ya, y de otra una actitud dubitativa y pragmática de las autoridades eclesiásticas.”²⁶⁹

En el año 900 apareció el *Canon Episcopi*, documento con carácter jurídico que sostenía que “toda acción mágica que tenga como objetivo influir en la voluntad, o en el ser moral, físico o espiritual de una persona, es un maleficio, porque niega o deroga el libre albedrío del sujeto pasivo de la acción. Es una acción demoniaca.”²⁷⁰ En el *Canon* vemos que se relaciona la brujería con Satanás, sin embargo, se niega que prácticas como las cabalgatas nocturnas fueran realidades físicas con efectos verdaderos.²⁷¹

Después de la refundación gregoriana en el siglo XIII se terminó con la situación ambigua para dar paso a la creencia de que los actos de brujería tenían efectos reales, y que sus adeptos al tener por dios al Diablo, eran ayudados para ejecutar efectivamente todos los tipos de magia que se les atribuían, incluso volar por los aires y transformarse en animales, y es en este punto que no creer en “la realidad de la brujería y en la de toda su magia se convirtió en herejía.”²⁷² Pronto se levantó sobre la brujería un sistema de represión basado en el versículo 22:17 del Éxodo: “A la hechicera no la dejarás con vida,” haciendo de la mujer, en lo subsecuente, el ser más comprometido con los cultos idolátricos, servidora fiel de Satanás.

²⁶⁹ *Ibíd.*, 83.

²⁷⁰ Pieters Simon, *Diabolus. Las mil caras del Diablo* (Barcelona: Minotauro, 2009), 176.

²⁷¹ “Algunas mujeres malvadas se han dejado pervertir por el diablo y descarriar por ilusiones y fantasías inducidas por los demonios, de manera que creen salir de noche montadas a lomos de animales en compañía de Diana, la diosa pagana, y una horda de mujeres. Creen recorrer enormes distancias en pleno silencio de la noche. Dicen obedecer las órdenes de Diana, la cual las llama al parecer ciertas noches para que le presten servicio [...] Son muchas personas que creen que esto es cierto, aunque es un error pagano creer en la existencia de cualquier divinidad distinta a Dios [...] Es el diablo, y no Dios, quien inculca tales fantasías en las mentes de las personas que no tienen fe” *Canon Episcopi*, citado por Russell, *Historia de la brujería*, 67-68.

²⁷² Donovan, *Historia de la brujería*, 82.

La historiografía ha propuesto diversas teorías para explicar por qué la Iglesia se enfrentó con tanta fuerza a la brujería. La primera tiene relación con el hecho de que en los primeros siglos del cristianismo, la Iglesia estaba más preocupada por definir su ortodoxia y convertir a la población al cristianismo, cuestión que cambió a medida que se institucionalizó “convirtiéndose en un aparato más influyente” que “tenía menos que conquistar y más que mantener,” por lo que “trataba de lograr un control cada vez más delimitado de todo cuanto se pudiera oponer a su poder.”²⁷³

Una segunda explicación del ímpetu con que la Iglesia persiguió la brujería en la Baja Edad Media se enfoca en el contexto. Caro Baroja y Emilio Mitre consideran que la brujería como se define en el siglo XIV aumenta en el momento de angustia cuando la catástrofe se hace latente en el continente europeo: inundaciones, pestes y guerras que hacen que la existencia humana no sólo esté dominada “por pasiones individuales sino por miserias colectivas.”²⁷⁴ Russell añade que esta situación desfavorable trajo como consecuencia un proceso psicológico en donde las frustraciones se proyectaron sobre la gente más marginada y desprotegida, en el caso de la brujería las mujeres ancianas o sin pareja.

La tercera explicación, que plantean María Tausiet y Esther Cohen, es la difusión de la magia culta en los siglos XIII y XIV, beneficiada por las ideas de Bizancio y el mundo islámico. Esta magia era practicada por la élite dominante y albergaba en su saber la filosofía y, en parte, la teología, “compañeras” desde el inicio de la Edad Media que se vieron complementadas en esa época por la magia natural, “entendida como la posibilidad última y única de comprender y manipular la naturaleza y, a través de ella, acercarse al

²⁷³ María Tausiet, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI* (Madrid: Turner, 2004), 45.

²⁷⁴ Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, 111.

mundo de lo divino.”²⁷⁵ De acuerdo con esta teoría la alta magia fue capaz de construir un discurso institucional legitimador de su saber que la distanció de la magia popular, practicada en ambientes rurales generalmente por mujeres que se desempeñaron como curanderas, hechiceras o parteras, dueñas de saberes ancestrales sobre la naturaleza y la salud pública que se convirtieron en enemigas de una sociedad que aspiraba a romper con las supuestas tinieblas de la Edad Media.

La siguiente explicación gira en torno al carácter de la brujería como una forma de rebelión política y social, para Frank Donovan ésta fue de carácter popular y espiritual y se suscitó porque las enseñanzas de la Iglesia (nobleza, empatía, caridad) eran contradictorias con lo realmente vivido día a día, pues la injusticia era palpable y el pueblo, durante las asambleas nocturnas, encontró “excitación y placeres sensuales mediante danzas, festines y sexo, formas todas de rebelión contra la moral austera de la Iglesia.”²⁷⁶ Sobre la idea de rebelión Enzo Traverso propone que ésta fue una etiqueta que la Iglesia adjudicó a las brujas que abrazaron, “como mujeres, todas las fantasías de transgresión sexual, de dominio del cuerpo, de satisfacción de un deseo desmesurado y de desafío a las normas morales que ha fijado el poder.”²⁷⁷ Estas dos posiciones con aristas variables pero complementarias nos pueden llevar a decir que la brujería era pensada y vivida por sus participantes como una rebelión contra la Iglesia y contra la moral que ésta quería imponer.

Uno de los medios que la Iglesia utilizó para combatir esta “otredad rebelde” fueron los tratados, elaborados en su gran mayoría por inquisidores cuyo razonamiento teológico permitió a las autoridades eclesiásticas y seculares “aceptar sin mayor culpa” castigos

²⁷⁵ Esther Cohen, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Taurus, 2013), 25.

²⁷⁶ Donovan, *Historia de la brujería*, 112.

²⁷⁷ Enzo Traverso, “Prólogo,” en Cohen, *Con el diablo en el cuerpo*, 19.

extremos por considerar “que el blanco de todo mal está en esa hechicería de origen inmemorial que ejerce la magia negra.”²⁷⁸ Si bien al leer los manuales que se realizaron con motivo de la brujería podríamos dudar de lo fidedigno de las acusaciones, lo que importa para la presente tesis es la extendida convicción sobre su existencia en la sociedad medieval, en tanto que provocó la muerte sistemática de las mujeres acusadas de este delito.

En diciembre de 1484 Inocencio VIII emitió la bula *Summis desiderantes affectibus* que exhortaba a los clérigos germanos, así como a los de Maguncia, Colonia, Treveris, Salzburgo y Bremen a permitir que los hermanos de la orden de los Predicadores Enrique Institoris y Jacobo Sprenger combatieran a las personas que se habían alejado de la fe causando las mayores atrocidades:

Olvidado su propia salvación, y desviándose de la fe católica, se han entregado a los demonios íncubos y súcubos, y mediante encantamientos, conjuros y otras infamias supersticiosas y excesos mágicos, hacen perecer, ahogarse y desaparecer la decencia de las mujeres [...] impiden fecundar a estos mismos hombres, y concebir a estas mismas mujeres, a los esposos y esposas pagarse mutuamente el débito matrimonial. Y reniegan la fe misma que recibieron con el santo bautismo con una fe sacrílega. No temen cometer ni perpetrar un gran número de otros crímenes y sacrílegos infames por instigación del enemigo del género humano.²⁷⁹

Dos años después de la publicación de la bula papal Enrique Institoris y Jacobo Sprenger sacarían a la luz el primer gran tratado sobre la brujería demoniaca, llamado *Malleus Maleficarum* y conocido en español como *El martillo de las brujas*, mismo que fue aprobado por el papa Inocencio VIII y fue utilizado por más de tres siglos como el discurso oficial de la Iglesia para definir, combatir e instruir a los clérigos sobre esta nueva herejía.

El *Martillo de las brujas* está dividido en tres partes, en la primera se establece la posibilidad teórica de la existencia de la brujería, la segunda está dedicada a relatar casos específicos que los autores presenciaron o conocieron indirectamente sobre algunas brujas

²⁷⁸ Cohen, *Con el diablo en el cuerpo*, 43.

²⁷⁹ Bula *Summis desiderantes affectibus*, tomada de Sprenger e Institoris, *Malleus Maleficarum*, 599-60.

y sus maleficios. Estos relatos describen sus prácticas malignas: renuncia a la fe católica, homenaje al diablo, comercio carnal, sacrificio de niños. Por último, la tercera parte se centra en el procedimiento jurídico, describiendo los métodos del interrogatorio, el examen y la inferencia de los tormentos y remedios que debían seguirse para combatir la brujería.

Institoris y Sprenger escribieron *El martillo* con la intención de que los demás clérigos identificaran la brujería, se convencieran de su realidad y lucharan contra ella, ya que existían tres grupos de religiosos que no estaban convencidos de su existencia. El primero la consideraba sólo producto de la imaginación de los seres humanos, el segundo reconocía que las brujas existían, pero opinaba que sus sortilegios eran completamente imaginarios y, por último, conformaban el tercer grupo aquellos que sí creían en la brujería y sus sortilegios, pero consideraban que no era el demonio quien asistía a las brujas. Para los autores esta negación se debía a una mala interpretación de las Sagradas Escrituras y los textos de los Padres de la Iglesia; por ello, la primera parte del tratado está estructurada bajo la lógica pregunta-respuesta, iniciando con las posiciones contrarias para posteriormente plasmar la posición correcta de lo que se debe creer, siempre basada en la interpretación que Institoris y Sprenger daban a algunos pasajes bíblicos y algunos escritos de los Padres de la Iglesia como San Agustín, Santo Tomás, San Isidro y San Gregorio.

La difusión de las ideas contenidas en el *Malleus Maleficarum* se vio beneficiada por la creación de la imprenta, que hizo posible que la obra tuviera al menos quince ediciones antes de 1520. Según Robert Muchembled, “si se admite un tiraje promedio de 1000 a 1500 ejemplares por edición, eso significa que han podido circular más de 20,000 ejemplares del libro antes de la Reforma.”²⁸⁰ La cantidad de ejemplares en circulación de cualquier obra era sumamente pequeña antes de que se inventara la imprenta, en muchos casos las copias no

²⁸⁰ Muchembled, *Historia del diablo*, 59.

pasaban de veinte o treinta.²⁸¹ Muchembled menciona que el eje del río Rin, región europea en donde apareció el *Malleus Maleficarum*, era una zona marcada por constantes brotes heréticos, además era un territorio en disputa entre el Imperio Romano Germánico, la confederación Suiza, el ducado de Saboya y el papado (mapa 1). “Satanás parecía desenfrenado, pero en realidad eran los hombres quienes intentaban imponer su ley o su tipo de fe en este corredor encarnizadamente disputado, donde había nacido la imprenta y se acentuaban los antagonismos intelectuales, anticipándose a Lutero.”²⁸²

Los autores del *Malleus Maleficarum* nos muestran a través de la noción de brujería aquello que se percibía, se catalogaba y se juzgaba como malo e inaceptable, personificado en la “mujer-bruja.” Es importante resaltar que es en este tratado donde, por primera vez, se da una completa identificación entre la brujería, la mujer y lo diabólico, ya que con anterioridad otros autores como Johannes Nider habían abordado la brujería y ésta siempre involucraba hombres.²⁸³

La mujer, afirman Sprenger e Institoris, es más propensa a caer en la brujería porque tiene características naturales ligadas con la maldad, por ejemplo, un carácter incrédulo, impresionable, iracundo, curioso, hablador, enojón, vengativo, rencoroso y renuente siempre a seguir las órdenes establecidas; porque es débil de intelecto e incompetente para cosas espirituales. De hecho, los autores sostienen que la palabra fémica proviene de *fe* y

²⁸¹ Para mayor información véase: Bühler, *Vida y cultura*, 30.

²⁸² “Diario de un burgués de París” (1410) citado en: Muchembled, *Historia del diablo*, 60.

²⁸³ Los autores del *Malleus Maleficarum* también mencionan ejemplos de participación de hombres en la brujería que retoman de Johannes Nider, por ejemplo el siguiente pasaje: “Un brujo en la diócesis de Lausana, confesó que en una casa vivían una pareja, que a causa de sus maleficios, el marido había matado siete niños en el vientre de su mujer, de tal modo que la mujer abortaba continuamente, además de ello, a todas las demás mujeres que habitaban dicho hogar, le impidió procrear, preguntándole que cómo lo había logrado mencionó: ‘he colocado una serpiente bajo el umbral de la puerta de la casa; si se quita, la fecundidad volverá a todos sus habitantes.’” Sprenger e Institoris, *Malleus Maleficarum*, 258.

minus: menos fe. Estas cuestiones quedan de manifiesto para nuestros dominicos en algunas anécdotas como la siguiente:

Se cuenta también de otro [individuo] cuya mujer había caído en un río, que buscando el cadáver para sacarlo del agua, marchaba a contra corriente. Cuando le fue preguntado el por qué, respondió: Esta mujer ha ido siempre, durante toda su vida, contra mis palabras, mis gestos, mis órdenes; por ello, ahora que está muerta busco contra corriente, no sea que incluso después de muerta haya conservado las mismas costumbres.²⁸⁴

Sprenger e Institoris también señalan que el aspecto de la mujer, aunque hermoso, propicia un contacto fétido y advierten que se debe tener cuidado porque según sostienen, la mujer es un enemigo encantador y disimulado, que atrae a los hombres por medio de sus maleficios. La mujer, además, no sabe mantener el justo medio en cuanto a la bondad y la malicia, ya que puede llegar a alcanzar un grado alto de virtud cuando está regida por un espíritu bueno, sin embargo, cuando la acompaña uno malo, puede llegar a sucumbir a los peores vicios, entre los que destacan la infidelidad, la ambición y la lujuria, el último llevado a cabo por las depravadas, adúlteras, fornicadoras y concubinas y considerado como el más peligroso e insaciable: “hay tres cosas insaciables [...] Para nosotros aquí: la boca de la vulva. De aquí que para satisfacer sus pasiones, [las mujeres] se entreguen a los demonios.”²⁸⁵

La asociación de la mujer con la maldad en el *Malleus Maleficarum* refleja una situación sociocultural en donde la polaridad masculino/femenino

simbolizaba lo superior frente a lo inferior, no sólo entre los demonólogos, sino también entre los representantes de la ciencia de la época incluidos los médicos. Para la mayoría de los teóricos del siglo XVI, cualquier mujer, por el solo hecho de serlo, reunía todos aquellos valores opuestos al mundo civilizado que los hombres se esforzaban por crear: la naturaleza indomable frente a la cultura.²⁸⁶

²⁸⁴ *Ibíd.*, 103.

²⁸⁵ *Ibíd.*, 107.

²⁸⁶ Tausiet, *Ponzoña en los ojos*, 20-21.

Considero que el hecho de que las mujeres fueran más propensas a caer en la brujería, o que así se creyera, también se puede asociar directamente con la cosmovisión cristiana jerarquizada de la que hemos hablado con anterioridad. El Diablo como rey de los infiernos y entidad que dirige la danza en los males de la humanidad se ha representado universalmente en forma de varón, y como gran señor se le atribuye un comportamiento sexual acorde con la norma (aunque la homosexualidad no estaba excluida) de cohabitar con personas del sexo opuesto. Por lo tanto, las mujeres, que además ocupaban una posición subordinada en la sociedad patriarcal europea, eran percibidas naturalmente como susceptibles de caer bajo su control. Aunado a lo anterior, pienso que, para religiosos como nuestros dominicos, las féminas representaban un peligro potencial a vencer porque en ocasiones les hacían más difícil cumplir con su voto de castidad. Johannes Bühler comenta al respecto que los clérigos de la época, partidarios de una vida ascética, que practicaban el ayuno, la castidad y la vigilia como un modo de vida, veían tentaciones diabólicas en donde el hombre común no las veía; “no podían ser, por tanto, sino los diablos los que, en figura de mujeres casquivanas, tentaban la inocencia de los hombres piadosos.”²⁸⁷

Antes de continuar con la brujería conviene detenernos a describir lo que nos ofrece este tratado sobre la figura del Diablo. En el *Martillo de las brujas* es un ángel que cayó por querer ser igual a Dios, y para reafirmar su posición los autores citan el pasaje bíblico de Isaías: “subiré sobre las más altas nubes, me convertiré en igual al Altísimo.”²⁸⁸ Este pecado se considera como superior al cometido por los demás ángeles que lo siguieron, porque el maligno no tuvo que ser tentado, ni influido por algún agente externo para cometer su falta, por lo tanto es el origen y causa de todos los pecados subsecuentes, fue él quien incitó

²⁸⁷ Bühler, *Vida y cultura*, 55.

²⁸⁸ Sprenger e Institoris, *Malleus Maleficarum*, 160.

al primer hombre a pecar, y sostienen que la mayoría de los malos pensamientos que tiene el hombre provienen de una influencia directa del Diablo y los demonios:

...por ello comienza a querer, pero porque anteriormente tuvo consejo. Si ha deliberado a causa de un consejo anterior, o bien hay que proceder hasta el infinito, o bien hay que poner algún principio exterior que promueva al hombre a deliberar al principio. A menos que alguno diga que es por azar. Pero de aquí se seguiría que todos los actos humanos son fortuitos, lo cual es absurdo. De aquí que entre los buenos para el bien el principio sea Dios, que no puede ser causa del pecado; entre los malos, cuando el hombre comienza a querer actuar y a deliberar para pecar, es necesario que también allí haya una causa extrínseca que no puede ser otra que el diablo.²⁸⁹

El libre albedrío le permite al hombre decidir entre las dos influencias, sin embargo los autores sostienen, al igual que Santo Tomás, que aún “si el diablo no existiera, los hombres tendrían hambre de alimento, de placeres venéreos, y de otras cosas en que los desórdenes son numerosos”²⁹⁰ y por ende estarían propensos siempre al pecado, concluyendo así que el hombre es malo por naturaleza, porque aunque fue creado con libre albedrío, no tiene la capacidad que le permita evadir el pecado. En este sentido podremos observar que se alejan de la teoría de San Agustín sobre la gracia divina, según la cual la deidad capacita al cristiano a inclinarse al bien, ya que sostienen que el humano no puede poseer ningún don que le ayude a no pecar porque dicha facultad sólo le pertenece a Dios.²⁹¹

Los demonios, como ángeles caídos, tienen la función de probar a los hombres y castigar a los réprobos,²⁹² sin embargo hay que destacar que para ambos autores, los castigos inferidos por la deidad no siempre son realizados por los demonios, los males

²⁸⁹ *Ibíd.*, 81.

²⁹⁰ *Ibíd.*, 110.

²⁹¹ “Si por naturaleza pudiera usar la criatura de la gracia de la confirmación en el bien, de manera que por su esencia tenga la facultad de no poder pecar, entonces no gozaría, por un don accidental de la gracia del poder de no poder equivocarse ni pecar, lo tendría por naturaleza y entonces sería Dios, lo cual resulta absurdo.” *Ibíd.*, 156. También en la página 157 vemos la misma posición: “la inaptitud para pecar únicamente pertenece a Dios por naturaleza; pues de la misma manera que no puede dejar de ser, él que no puede dejar de ser, él que da el ser a todos, igualmente tampoco puede apartarse de la rectitud de la bondad, cosa que le conviene por condición de la naturaleza.”

²⁹² *Ibíd.*, 37, 75.

ministeriales son efectuados por ángeles buenos, como por ejemplo las diez plagas de Egipto. Los demonios sólo son responsables de aquellos pecados que se pueden considerar maléficos, que tienen por objetivo separar al individuo del seno de la Iglesia, por ejemplo, la idolatría o la brujería. Sin embargo, los autores insisten en afirmar que todos los maleficios realizados por el Diablo y los demonios, tanto a los seres humanos como a la tierra y a los animales, son porque con anterioridad existió una permisión divina para su realización. En el tratado vemos a una deidad compasiva, tolerante pero también iracunda, vengadora²⁹³ y castigadora (parecida a la del Antiguo Testamento) que a causa de los pecados de los hombres les infringe el hambre, la espada, la enfermedad y otras miserias. Dios “perdona con su misericordia y castiga con justicia,” misma que se ve reflejada en las recompensas destinadas a los buenos y los suplicios infernales correspondientes a los pecadores. Entre los castigos referidos están los espirituales: pena de daño (privación de la gloria divina); pena de sentido, siendo la principal el infierno, y castigos corporales que son asignados dependiendo de los crímenes o atrocidades cometidos en la tierra.

A pesar de lo anterior, Sprenger e Institoris arguyen que, como mencionó Santo Tomás, “Dios no quiere el mal; no quiere que exista; pero tampoco quiere que no exista; quiere permitir que el mal acontezca porque ello es bueno para la perfección del universo.”²⁹⁴ Cuando el ser humano es bueno, la existencia del mal lo ayuda a hacer méritos para alcanzar la felicidad eterna, porque pudo trasgredir y no lo hizo, además de que sólo mediante la comparación con lo malo podrá apreciar lo que es bueno y digno de alabanza.

²⁹³ Véase *Ibíd.*, 161.

²⁹⁴ *Ibíd.*, 151. También se puede ver en a Dios como provisor universal puede sacar del mal el bien “por eso no tiene necesidad de impedir todos los males si quiere que no falten numerosos bienes al universo.” *Ibíd.*, 154.

Los ángeles caídos se pueden valer de diferentes acciones, por ejemplo, engañar los sentidos por medio de su poder imaginativo, perturbar los sueños, afectar la memoria, impulsar a que los hombres estén dominados por los pecados, traer enfermedades, suscitar tempestades, impulsar a un odio o amor desordenado, probar a los elegidos (posición del misticismo). Tienen un poder especial en la zona de los riñones y en los músculos genitales,²⁹⁵ impidiendo la cohabitación o la reproducción. Para reafirmar lo último, los autores de *El Martillo* citan las *Sentencias* de Pedro de la Palud, quien señala que, entre otras cosas, los demonios perturban la imaginación para volver repugnante a una mujer o pueden hacer que éstas odien a sus maridos, reprimen la erección del miembro y obstruyen las vías del semen.

Sobre el poder imaginativo el *Malleus* menciona que los demonios pueden modificar el pensamiento mediante diversas imágenes o a través de percepciones sensoriales, causando así en el individuo una acción determinada.²⁹⁶ Además, pueden aparecerse físicamente tomando diversas figuras, esto depende mucho de cómo los ha imaginado la persona a la que se le aparecen, siempre asumiendo un cuerpo aéreo. No obstante, para que el cuerpo compuesto por aire sea percibido por los hombres es necesario que los demonios lo solidifiquen por medio de una condensación, dándole así una forma determinada. Sus personificaciones predilectas pueden ser ángeles de luz, hombres o mujeres bien parecidas. Los demonios carecen de visión y no tienen pulmones, ni lengua, aunque pueden “ofrecer la ilusión de tenerla, como labios y dientes, luego no pueden hablar real y verdaderamente”

²⁹⁵ “Dios da permiso con preferencia en el dominio de la potencia genital que en el resto de los actos humanos a causa de su mayor corrupción.” *Ibíd.*, 122.

²⁹⁶ *Ibíd.*, 51.

pero realizan actos de inteligencia: “cuando quieren expresar su pensamiento, no lo hacen por medio de voces sino de sonidos, que tienen algo de voz.”²⁹⁷

Entre los demonios existe un subtipo inferior²⁹⁸ encargado de cohabitar con los seres humanos, no para el beneficio de su propio placer, sino para herir con el vicio de la lujuria, apareciéndose como súcubos con los hombres e íncubos con las mujeres. Este tipo de demonios (conocidos también como sylvanos, faunos o duisios, o entre los galos como peludos) cohabita con las brujas por dos razones: para satisfacer su lujuria y para procrear gigantes²⁹⁹ que, como mencionamos al revisar el libro de Enoc, eran producto de un ángel guardián rebelde y una mujer. Sin embargo, en el *Martillo de las brujas* se especifica que esta unión no se lleva a cabo con cualquier mujer sino sólo con las brujas. Los demonios pueden engendrar con ellas de la siguiente manera: un súcubo cohabita con un hombre y recoge el semen para posteriormente trasportarlo con ayuda de los astros al lugar en donde se encuentra la bruja y, apareciéndosele en forma de íncubo, culminar el acto carnal. Esto es de suma importancia debido a que en el cristianismo el único que puede crear vida de la nada es Dios, por ello el Diablo tiene que valerse de este método.

Los autores del *Martillo* consideraban a la brujería como una herejía en tanto que sus practicantes realizaban un pacto explícito con el Diablo. Afirmaron que es una apostasía de la fe y que a diferencia de los paganos, los herejes –que han conocido la fe y la negaron– pecan más grandemente puesto que es mejor “no haber conocido el camino de la justicia que separarse de él tras de haberse conocido.”³⁰⁰

²⁹⁷ *Ibíd.*, 243.

²⁹⁸ Los autores mencionan que los demonios encargados de cohabitar con los humanos son inferiores debido a que los superiores tienen una cierta nobleza natural. Esta idea la vimos también con San Agustín, quien hacía una distinción entre los seres humanos de acuerdo a su grado de cercanía con la divinidad. *Ibíd.*, 75.

²⁹⁹ *Ibíd.*, 65. Los hijos que nacen de la unión entre una bruja y un demonio suelen ser grandes y fuertes. *Ibíd.*, 247.

³⁰⁰ *Ibíd.*, 168.

Las brujas no reniegan de la fe, como los demás hombres, por temor o para obtener ventajas terrenales, sino que lo hacen mediante la entrega de su cuerpo y alma al maligno, por ello las condenadas a purgar este crimen deben ser quemadas y no solamente sometidas a cadena perpetua. El primer juramento que hacen al demonio tiene lugar en las asambleas, en donde se presentan como novicias. Allí el maligno se aparece en forma de hombre y promete prosperidad temporal y larga vida, para posteriormente preguntarle a la nueva bruja si quiere renegar de la virgen, de Dios y los sacramentos. Si la novicia acepta “extiende la mano el demonio; la novicia hace lo mismo por su parte y promete con la mano levantada guardar el pacto.” Para sellarlo es preciso “que ella se entregue a él en cuerpo y alma siempre,”³⁰¹ que realice sacrificios de infantes y fabrique con sus cuerpos ungüentos. Según los inquisidores este rito de entrega se realizaba con mayor frecuencia en los tiempos más sagrados del año y preferentemente en lugares alejados, como los bosques, en donde habían sido descubiertas “acostadas sobre su espalda, desnudas hasta el ombligo, y dispuestas a tal porquería, agitando las piernas y las caderas, con los miembros perfectamente dispuestos; encontrándose en acción los demonios íncubos aunque fuera invisiblemente [...] y en ocasiones un vapor negro se eleva por encima de la bruja.”³⁰²

Iñaki Bazán en “El modelo de sexualidad de la sociedad cristiana medieval” menciona que se consideraba trasgresión sexual, además de la sodomía, cualquier otro acto cometido fuera del vaso debido (vaginal). Además, la única posición sexual considerada apta para la mujer era acostarse boca arriba, con las piernas abiertas para poder el hombre quedar encima de ella; se debía evitar a toda costa la posición “sodomita” por considerarla

³⁰¹ *Ibíd.*, 223.

³⁰² *Ibíd.*, 250.

bestial. También era atropello que las parejas contemplaran sus cuerpos desnudos mientras mantenían la relación sexual, por ello debía realizarse con ropa, de noche y a oscuras.³⁰³

Para los autores del *Malleus Maleficarum* el pecado de las brujas es mucho más grave que el cometido por el Diablo, los ángeles caídos y los primeros padres,³⁰⁴ debido a que por medio del pacto carnal comenten perversidad moral, que sobrepasa a todos los demás delitos contra la fe. Además, el ángel caído ha pecado de orgullo antes de la invención de todo castigo y las brujas pecan por libre decisión aún cuando saben que serán castigadas. El diablo sólo pecó contra el creador, mientras que ellas lo hacen contra el creador y el redentor.

Las brujas deben sus poderes al pacto que mantienen con el Diablo, pero éstos son limitados frente a los servidores de Dios. En consecuencia, la mejor forma de acabar con ellas, según el *Martillo*, es la persecución eclesiástica en tanto que no pueden ejercer su dominio sobre los inquisidores, jueces ni sacerdotes encargados de los rituales que emplean elementos sagrados como el agua bendita o los ramos consagrados, ni sobre aquellos eclesiásticos que posean el don de la castidad. Las brujas pierden su potencia de dañar cuando se enfrentan a la justicia.

Para cerrar este apartado mencionaré brevemente algunas prácticas brujeriles relatadas por Sprenger e Institoris, como volar por los aires, el mal de ojo, o la interpretación de los astros que los religiosos a cargo de la evangelización en América creyeron identificar en prácticas y representaciones visuales de las culturas mesoamericanas.

³⁰³ Iñaki Bazán Díaz, “El modelo de sexualidad de la sociedad cristiana medieval: norma y transgresión,” *Cuadernos del CEMyR* 16 (200): 167-191.

³⁰⁴ El pecado de los primeros padres privó a la humanidad de inocencia y de inmortalidad. Adán y Eva pecaron por ignorancia: “Adán pecó haciendo el mal únicamente en el aspecto de realizar lo prohibido, pero sin que ello sea un mal en sí. Las brujas, por el contrario, y los demás criminales pecan haciendo el mal.” Sprenger e Institoris, *Malleus Maleficarum*, 166.

Una creencia muy difundida sobre las brujas era que a sus reuniones nocturnas podían asistir volando en compañía del Diablo. Los autores señalan como referencia al *Canon Episcopi*, que afirma que algunas mujeres creen volar con Diana, la diosa de los paganos, sin embargo para nuestros dominicos quien en verdad las acompaña es el Diablo, que puede adoptar diversas apariencias y transportarlas en el aire con figura de caballo, o también por medio de pedazos de madera que gracias a un ungüento preparado con el cuerpo de los niños sacrificados antes del bautismo adquieren esta cualidad.³⁰⁵ Entre los testimonios que recoge el *Martillo de las brujas* algunos relatan que, además de ser transportadas de manera real podían ir a sus asambleas de forma imaginaria si, “en el nombre de todos los demonios se acostaban sobre el lado izquierdo. Entonces salía de su boca un vapor glauco, a través del cual podían ver claramente cuanto ocurría.”³⁰⁶

Los inquisidores llaman necromancia a dos prácticas: una es la invocación expresa que hacen algunos individuos a los demonios para “recibir influencias e impresiones de los cuerpos celestes, por medio de signos y caracteres grabados sobre un anillo, una piedra u otra materia preciosa”³⁰⁷ y así conocer el destino o hado de una persona por la posición que las constelaciones tuvieron cuando fue su concepción y nacimiento. Esta creencia, para los autores es herética en tanto que suprime toda libertad de acción de los hombres, porque se piensa que su vida está ya trazada, aunado al hecho de que los demonios son los responsables de difundir la presunción de que los astros se pueden divinizar y posteriormente rendírseles latría. La segunda referencia a la necromancia es a la práctica de invocar el lenguaje de los muertos o la muerte, porque “según Isidoro, *necros* en griego

³⁰⁵ Para mayor información véase: *Ibíd.*, 236.

³⁰⁶ *Ibíd.*, 238.

³⁰⁷ *Ibíd.*, 60.

quiere decir muerte, *mors* en latín, y *mancia* quiere decir adivinación”³⁰⁸ a través de rituales de sangre que se realizaban derramando este fluido sobre algunas figuras a fin de invocar a los muertos para responder interrogantes sobre el futuro. Para Sprenger e Institoris los que acuden realmente a este tipo de plegarias son los demonios, a quienes, dicho sea de paso, les gusta la sangre como ofrenda.

Otras prácticas mencionadas en el tratado son aquellas que se asocian con la lluvia. Los relatos mencionan un procedimiento común: en un lugar donde hubiera líquido (podía ser agua u orines³⁰⁹) ellas sumergían un palo, o su mano, y proferían oraciones con “ánimo de que llueva” para después arrojar el líquido al aire. Posteriormente los demonios supuestamente ocasionaban la tormenta en donde la bruja les indicara.

El *Martillo de las brujas* le da un gran peso a todo lo que tiene que ver con la sexualidad y la no reproducción. Para los autores ésta se debe sobre todo a que los Diablos y demonios tienen la permisión divina de actuar en los genitales debido a la corrupción y el carácter vergonzoso del acto sexual, porque el pecado original se transmitió de los primeros padres por medio de esta acción. Los daños a la sexualidad reproductiva se pueden lograr mediante siete modos distintos: “Primero, arrastrando a los hombres a un amor desordenado; segundo, bloqueando su potencia generativa; tercero, escamoteando el miembro propio para tal acto; cuarto, cambiando mágicamente a los hombres en bestias diversas; quinto, arruinando la fecundidad de las mujeres; sexto, causando abortos; séptimo,

³⁰⁸ *Ibíd.*, 180.

³⁰⁹ Sobre los orines refieren un caso sucedido en Waldshut (diócesis de Constanza) en donde una bruja detestada por todo el pueblo no fue invitada a una boda, acto seguido decidió vengarse e hizo llamado al diablo “le manifestó la causa de su tristeza, y le pidió que suscitase una tempestad con el fin de dispersar a los que danzaban. El diablo consintió en ello, la levantó de la tierra y a través de los aires la llevó sobre una colina cerca del pueblo, ante los ojos de algunos pastores. Allí como dijo después, no tenía agua para verterla en un agujero [...] entonces vertió orines en lugar de agua en el agujero que habían cavado con sus manos; después la removió con el dedo en presencia del diablo, según su costumbre; inmediatamente, el demonio, lanzado este líquido al aire desencadenó una tempestad violenta de pedrisco que cayó únicamente en los danzantes y sobre aquella región.” *Ibíd.*, 237.

ofreciendo los niños al demonio.”³¹⁰ Los individuos (ya sean laicos o eclesiásticos) se podían dar cuenta de que estaban bajo el poder de una bruja si experimentaban un amor u odio desordenado, o si tenían una esposa buena y empezaban a repudiarla para posteriormente enamorarse de mujeres repugnantes.

Son abundantes los efectos de la brujería en los miembros viriles que relata el *Malleus Maleficarum*; es de notar que para los autores, los adúlteros o fornicadores son los más vulnerables a los hechizos, porque “cuando no sirven a sus amantes al gusto de éstas o pretenden abandonarlas para unirse a otras, entonces ellas, para vengarse, les causan estas cosas o de alguna otra forma le privan de la potencia del miembro,”³¹¹ mismo que puede desaparecer real o imaginariamente mediante una perturbación de la vista, haciendo creer al hombre que no se encuentra en su sitio cuando realmente sí está. Las brujas, afirman los autores, coleccionan miembros viriles y los colocan en nidos de pájaros o en jaulas, donde como miembros vivos los alimentan con avena.³¹² Otra forma en que las brujas impiden la reproducción es evitando que los hombres consumen el matrimonio por la falta de eyaculación.³¹³

Los inquisidores hacen notar que las brujas en su gran mayoría se desempeñaban como parteras y cuando no lograban por medio de hierbas que las mujeres abortaran, secuestraban al niño para comérselo u ofrecerlo al demonio. Supuestamente ocupaban el

³¹⁰ *Ibíd.*, 107.

³¹¹ *Ibíd.*, 133. Páginas más adelante, los autores señalan que en Ratisbona un joven mantenía relaciones con una joven, cuando quiso abandonarla perdió su miembro viril por un sortilegio, cuando le reclamó y la ahogó ésta confesó su crimen y dijo que si la soltaba lo curaría “El joven aflojó el nudo y la presión. La bruja tocó entonces entre las piernas y le dijo: Ya tienes lo que deseas. Como el joven contaba después, él había sentido perfectamente, antes mismo de asegurarse por medio de la vista y el tacto, que su miembro le había sido devuelto sólo por el tocamiento de la bruja.” *Ibíd.*, 261.

³¹² Véase *Ibíd.*, 265-266.

³¹³ Los autores señalan que es preciso distinguir si en el caso de la eyaculación precoz se ha caído en un maleficio o se está enfermo: cuando “la verga no se mueve de ninguna manera y nunca puede conocer, esto es signo de frigidez. Cuando, por el contrario, de vez en cuando se pone en movimiento y en erección, pero no pude llegar hasta el final, entonces es signo de maleficio.” *Ibíd.*, 124.

cuerpo de los niños para hacer sus brebajes, como en un relato documentado por Juan Nidder en el territorio de Berna donde habían sido devorados trece niños por las brujas, una de las cuales confesó que los mataban en sus cunas, incluso cuando dormían al lado de sus padres, que

piensan haberlos asfixiado o que han muerto por otras causas; después nosotros los robamos secretamente de sus tumbas, los ponemos a cocer en una caldera hasta que toda la carne se desprende de los huesos y se pone casi líquida. Del elemento más sólido hacemos un unguento que nos sirve para nuestros artificios y nuestros placeres y nuestros trasportes. Con el elemento más líquido, llenamos un recipiente como un odre: aquel que beba de él acompañado varias ceremonias adquiere inmediatamente un conocimiento universal y se convierte en maestro de nuestra secta.³¹⁴

Además de los brebajes, el tratado señala que las brujas ocupaban otros objetos para hacer daño, enfermar o matar, como imágenes, piedras, hierbas o maderas. También invocaban a los demonios por medio de cánticos o les colocaban a manera de ofrenda figurillas de cera o elementos aromáticos bajo los altares cristianos.

Para nuestros dominicos cualquier enfermedad podía ser ocasionada por un maleficio,³¹⁵ aunque también existían afecciones verdaderas. No obstante, si el deterioro en la salud era repentino podía pensarse que se trataba de un embrujo, como en el caso de un verdugo a quien una bruja enfermó cuando estaba preparando la leña para quemarla: “Ella le sopló en la cara inmediatamente se vio cubierto de una horrible lepra por todo el cuerpo, de la que no sobrevivió más que unos días.”³¹⁶ El mal de ojo se cuenta entre las afecciones que las brujas usaban para dañar a sus víctimas, generalmente empleado por las de mayor

³¹⁴ *Ibíd.*, 224.

³¹⁵ Relatan por ejemplo que en Basilea “un honrado trabajador profirió un día unas palabras un poco duras contra una mujer pendenciera. Indignada ella le dijo bajo amenazas que en poco tiempo se vengaría de él. Él no le concedió a estas palabras mayor importancia, empero aquella misma noche notó que le había salido un grano en el cuello. Se rascó un poco, pero vio que tenía todo el cuello y la cara hinchados, y que el horrible aspecto de leproso se extendía por todo su cuerpo.” *Ibíd.*, 296.

³¹⁶ *Ibíd.*, 296.

edad por ser su mirada especialmente venenosa. Ésta podía afectar sobre todo a los niños pequeños que, como infantes, son sujetos a cualquier impresión externa.³¹⁷

En el manual, las brujas son relacionadas con ciertos animales como la serpiente, por ser ésta el instrumento por el cual el Diablo tentó a la primera mujer. También se les asociaba con los gatos y se creía que podían transformarse en ellos, como ocurre en un relato sobre la ciudad de Estrasburgo donde un obrero se encontraba recopilando madera para hacer fuego y se encontró con tres gatos que no lo dejaban trabajar, saltándole a la cara, por lo que hizo el signo de la cruz y se abalanzó a golpes contra ellos. Una hora después llegaron dos agentes y lo llevaron ante el juez, acusándolo de atacar a tres matronas reconocidas quienes afirmaban que él las había golpeado. El hombre declaró haberle pegado a unas criaturas, mas no a las brujas, por lo que después de narrar el incidente “ante la estupefacción de todos” se concluyó que se trataba de una “obra de los demonios [y] los jueces ordenaron que se liberase al pobre hombre.”³¹⁸ Para los autores esto era posible debido a que los demonios, transformados en gatos, transfirieron los golpes a las brujas cumpliendo con el pacto y también porque el demonio usa al felino por ser un animal perverso mientras que el perro es el signo de los predicadores en la escritura: “ésta es la razón por la que perro y gato disputan constantemente y se sabe que la orden de los predicadores fue anunciada en su primer fundador mediante la señal de un perro que ladraba a los herejes.”³¹⁹

Por último, en el *Martillo de las brujas* podemos encontrar una breve referencia a las fiestas paganas en las que la sexualidad es una forma de representación de la fertilidad. Los dominicos señalan que las brujas imitan danzas y bacanales que Isidoro había

³¹⁷ *Ibíd.*, 58.

³¹⁸ *Ibíd.*, 278.

³¹⁹ *Ibíd.*, 279.

condenado por ser realizadas en honor a Janus, ídolo de doble cara “como si una de ellas fuese el fin de año precedente y como si la otra fuera el comienzo del nuevo, su protector y el autor de su fortuna. Así, en su honor y más bien en honor del demonio que se encontraba presente en este ídolo, los paganos hacían bailes desenfadados.”³²⁰ Es posible que los evangelizadores en Mesoamérica vieran los mitotes de la misma manera.

Anteriormente mencionamos que el *Martillo de las brujas* fue la autoridad eclesiástica que se consultaba para los temas de brujería, muchas de sus ideas se incorporaron en tratados que le sucedieron, uno de ellos, fue el *Tratado de las supersticiones y hechicerías* escrito por Martín de Castañega en 1527 y publicado en Logroño dos años después.

2.3.3 EL DIABLO Y SU IGLESIA. EL TRATADO DE CASTAÑEGA

A finales del siglo XV y principios del siglo XVI las autoridades políticas y eclesiásticas en la Península Ibérica estaban preocupadas por los brotes de disidencia que amenazaban la estabilidad religiosa sobre la que descansaba el aparato de control social. Entre otros, los historiadores consignan el caso de los herejes de Durango, en la región de Vizcaya (siglo XV), donde un grupo de franciscanos convencidos de que estaba cerca la venida del espíritu santo se pronunció contra el matrimonio, la eucaristía y la adoración de la cruz.³²¹ También destacan casos de hechicería y brujería como los que ocurrieron en la provincia de Guipúzcoa, donde el monarca Enrique IV de Castilla emitió en 1466 una provisión real para la persecución de todos aquellos individuos que mantenían un pacto con

³²⁰ *Ibíd.*, 252.

³²¹ Para mayor información véase: Emilio Mitre y Cristina Granda, *Las grandes herejías de la Europa cristiana* (Madrid: Ediciones ISTMO, 1983), 216-217.

el Diablo, misma que Iñaki Bazán identifica como el documento oficial que dio inicio a la cacería de brujas en territorio hispano.³²²

Además de la brujería y las disidencias internas, en la península se tenía el problema de los judíos y musulmanes cuya religiosidad era vista como un desafío a la cristiandad. Emilio Mitre sostiene que es precisamente en los reinos hispánicos de aquella época donde el anti judaísmo es más notorio,³²³ difundiéndose desde allí un estereotipo que concebía a los judíos como el pueblo deicida, perpetrador de crímenes rituales, secuestrador de infantes, profanador de los sacramentos cristianos, avaro y ladrón, cuyos rasgos físicos como su fealdad o nariz ganchuda mostraban su carácter demoníaco. Iconográficamente a partir del siglo XIII se asoció a los judíos con diablos y monstruos, así como con la marrana que representaba la suciedad.³²⁴

Para José Hinojosa el suceso clave que despertó el antisemitismo en España fue la peste negra de 1348, cuando se corrió el rumor de que fueron los judíos quienes envenenaron los pozos, lo cual propició que muchas juderías fueran asaltadas y amedrentadas. Posteriormente en el año de 1391 tuvieron lugar en Sevilla, Castilla, Aragón, Córdoba, Toledo, Burgos, Navarra y Barcelona ejecuciones públicas de judíos en las que participaron “todas las clases sociales, desde nobles y eclesiásticos a vagabundos y desheredados.”³²⁵ Ya en el siglo XV, en el año de 1413 se dio la Conferencia de Tortosa, espectáculo de carácter público que duró veintiún meses en el que se debatieron religiosamente judíos y cristianos y que tenía como objetivo obligar a los primeros a

³²² Iñaki Bazán Díaz, “El tratado de Fray Martín de Castañega como remedio contra superstición y la brujería en la diócesis de Calahorra y La Calzada: ¿un discurso al margen del contexto histórico (1141-1529)?” *eHumanista* 26 (2014): 21.

³²³ Mitre, *La Iglesia en la Edad Media*, 215.

³²⁴ Cohen, *Con el diablo en el cuerpo*, 83.

³²⁵ José Hinojosa Montalvo, “Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión,” en *Los marginados en el mundo medieval moderno: Almería, 5 a 7 de noviembre 1998*, coord. María Desamparados Martínez San Pedro (Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2000), 29.

reconocer su inferioridad intelectual. El episodio generó en la sociedad la convicción de que la comunidad judía era un “enclave del oscurantismo” y “atraso irracional.”³²⁶El odio se hizo una vez más presente y orilló a los judaizantes a convertirse masivamente al cristianismo.

Al terminar la Guerra de Sucesión Castellana, en 1479, los reyes católicos Isabel de Castilla y Fernando de Aragón heredaron un territorio en el que convivía no sólo gente con diferentes credos –judíos, cristianos y moros– sino también de distintos pueblos– castellanos, gallegos, catalanes, valencianos, por mencionar algunos. En consecuencia, sus políticas internas estuvieron encaminadas a una búsqueda de unión cultural, en la que el fenómeno religioso jugó un papel trascendental pues lograr que sus súbditos abrazaran la misma fe les permitiría tener mayor control social, lo que facilitaría la identificación de sus enemigos. Dado que la monarquía de la ahora España se amparaba en el catolicismo como principal factor de cohesión, se planteó la necesidad de instaurar una institución que sirviera como instrumento de vigilancia sobre aquellos individuos sospechosos de atentar contra la verdadera fe. Es así como en el año de 1478 se estableció el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Castilla, por medio de la bula papal *Exigit sinceræ devotionis affectura*.

Una segunda medida que apoyaba la premisa de homogeneidad en los reinos españoles fue la segregación progresiva de los judíos, que, a partir de las Cortes de Toledo (1480), se vieron obligados a dejar sus casas y fueron reubicados en áreas alejadas del centro de las ciudades, o barrios en los cuales “fueron encerrados detrás de paredes y

³²⁶ Johnson, *La historia de los judíos*, 329.

puertas, con acceso restringido al resto de la población urbana.”³²⁷ El clima de intolerancia religiosa se hizo más agudo en 1491, cuando se puso sitio a la capital del reino nazarí de Granada y, al igual que a los judíos, a los mahometanos se les obligó a convertirse al cristianismo, con lo que se generó una gran masa de población que podía ser considerada hereje:

gente educada en las creencias y tradiciones de Moisés o del Islam, quienes, en su mayoría, habían aceptado de mala gana el cristianismo, simplemente para escapar de la muerte o la expulsión, y que dada las circunstancias, no tenían razón para amar o venerar una religión que les había sido impuesta [...] además, casi todos habían recibido tan poca instrucción respecto a sus principios y doctrinas, que fácilmente podían desviarse del credo y de los ritos.³²⁸

Stephen Haliczer señala que esta segregación de los judíos fue el proceso social que condujo a su expulsión definitiva en 1492,³²⁹ y la Inquisición fue el instrumento que ayudó a propagar un antisemitismo popular que sirvió para apoyar esta decisión, además de que fomentó la identificación de las prácticas judías como herejía y en consecuencia su posterior asociación con el mundo demoníaco.³³⁰ El Santo Oficio adujo como signo de la maldad en los judíos un elemento que ya era una acusación antigua pero que cobró mayor importancia a partir del siglo XIII: los rituales de sangre.

Los sacrificios de sangre están prohibidos por la Torah pero en el imaginario del cristiano los judíos realizaban rituales con la sangre que obtenían de sus víctimas no judías, este pensamiento se difundió rápidamente y el caso más famoso que tuvo repercusiones importantes fue el llamado “Niño Sagrado de la Guardia.” El incidente aconteció en el año de 1490 en Astorga, lugar donde se ordenó el arresto del converso Benito García por la

³²⁷ Stephen Haliczer, “Conversos y judíos en tiempos de la expulsión: Un análisis crítico de investigación y análisis,” *Espacio, Tiempo y Forma* 6 (1993): 291.

³²⁸ Arthur S. Turberville, *La Inquisición española* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 27.

³²⁹ Con anterioridad, en el año de 1483, los inquisidores de Andalucía ordenaron la expulsión de los judíos de las diócesis de Córdoba y Sevilla y su desplazamiento a otros lugares del reino.

³³⁰ Haliczer, “Conversos y judíos en tiempos de la expulsión,” 294-295.

acusación de llevar una hostia sagrada en sus ropajes: bajo tortura confesó que, junto con seis judíos y cinco conversos de los poblados de la Guardia y Temble, martirizó a un niño, le rompió “con un cuchillo las venas de los brazos, y cogió la sangre en un caldero o cazuela, sin que se haya sabido qué hicieron de esta sangre cogida con tanto cuidado: luego le abrió el costado derecho por debaxo de la tetilla, pensando hallar allí el corazoncito.”³³¹ Este acontecimiento exacerbó lo ánimos en contra de los judíos y en las calles comenzaron los disturbios públicos, hasta que, finalmente, la corona española tomó la medida de su expulsión.

La dominación castellana en lo religioso también afectó a los creyentes musulmanes que se encontraban esparcidos al igual que los judíos en toda la Península Ibérica, aunque en mayor número en las regiones sur y este. En el siglo XI Alfonso VI había conquistado en su totalidad el reino de Toledo (1085),³³² dando fin a la dominación musulmana en ese territorio; posteriormente, en el siglo XIII, Fernando III de Castilla extendió sus dominios hasta Córdoba y Sevilla, mientras que Jaime de Aragón aseguró para su reino las islas Baleares y Valencia. Así, para principios del siglo XIV sólo quedaba el reino de Granada de lo que había sido la España musulmana³³³ y los Reyes Católicos asumieron una política anti-islámica más beligerante después de consumir su conquista en 1492. Siete años más tarde, en 1501, se emitió una ley que prohibía la entrada de moros de otras regiones de la península a la provincia de Granada, que había sido ya limpiada de musulmanes; posteriormente, en 1525, Carlos I ordenó la expulsión de todos los mahometanos de los

³³¹ Martín Martínez, *Historia del Martirio del Santo Niño de la Guarda*, tomado de Cohen, *Con el diablo en el cuerpo*, 75.

³³² Con anterioridad, su padre, Fernando I, conquistó la parte norte del reino musulmán de Toledo en 1062.

³³³ Véase: Turberville, *La Inquisición española*, 15-16.

territorios de Aragón, Cataluña y Valencia. En este contexto de intolerancia religiosa fue escrito el *Tratado de las supersticiones y hechicerías* de Martín de Castañega.

Para combatir la superstición y la hechicería era preciso identificarlas. Martín de Castañega fue un fraile franciscano predicador del Santo Oficio, cuyo trabajo principal consistía en la prédica rural, razón por la que fue elegido por don Alonso de Castilla, obispo de Calahorra y la Calzada,³³⁴ para escribir contra la superstición. Su obra, un manual que sería difundido entre los clérigos para dar un remedio a los brotes de disidencia religiosa existentes en la región, se conoce comúnmente como *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, pero su título completo es *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizerías y vanos conjuros y abusiones: y otras cosas al caso tocantes de la posibilidad y remedio dellas*. Como lo mostrará el análisis de este primer escrito publicado en lengua española que aborda los temas de demonología, el clero compartía las mismas ambiciones de la corona española en cuanto a combatir abiertamente todas las disidencias religiosas.

María Tausiet menciona que la obra de Castañega no tuvo mucha difusión en su época debido a que un año después se publicó un segundo tratado sobre la materia, escrito en lengua romance por Pedro Ciruelo bajo el título de *Reprovação de supersticiones y hechizerias*. Este texto fue mucho más famoso entre sus coetáneos religiosos y se reeditó continuamente hasta el siglo XVIII por considerársele la autoridad suprema en cuestiones de hechicería en España, debido a que aborda la cuestión con mayor profundidad. No obstante, para los fines de esta investigación el tratado de Castañega es más importante porque, como referimos en la introducción, fue el libro en el que se basó el franciscano

³³⁴ Jurisdicción administrativa que comprendía el territorio de la Rioja, Guipúzcoa, Vizcaya, Navarra, Soria y Burgos.

Andrés de Olmos para realizar su *Tratado de hechicerías y sortilegios* que se aboca a Nueva España.³³⁵

El *Tratado de las supersticiones y hechicerías* de Martín de Castañega comparte con el *Malleus Maleficarum* de Sprenger e Institoris algunas ideas ya expuestas con anterioridad sobre el Diablo como un ángel caído que obedece las órdenes de Dios, así como sobre la existencia de demonios íncubos y súcubos;³³⁶ sin embargo, para el franciscano el poder del maligno es limitado, porque aunque la gente le ore y haga un pacto con él, éste no siempre le concede sus deseos. También comparte con el *Martillo de las brujas* las justificaciones que fórmula para la existencia del mal y los herejes: Dios lo permite porque de ello puede obtener un mayor provecho para la fe, ya que con las obras del Diablo los débiles podían fortalecer su creencia o bien separarse del seno eclesiástico y así diferenciarse de los buenos.

Además de lo mencionado, podemos observar otros puntos de coincidencia como el papel del ser humano en la batalla entre el bien y el mal, los poderes y engaños del Diablo que inclinan la balanza a su favor y la concepción de la mujer como el ser más propenso a caer en la brujería y las tentaciones demoniacas. Martín de Castañega considera que los ministros del Diablo son más féminas que varones, y al igual que el *Malleus Maleficarum* justifica esta situación por la naturaleza de la mujer, alegando que es más curiosa sobre el

³³⁵ María Tausiet Carlés, “Religión, ciencia y superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega,” *Revista Zurita* 65-66 (1992): 193-148, es importante notar que la misma autora, años después (2004) en su libro *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, menciona que el libro de fray Martín de Castañega fue uno de los tratados contra la superstición que más fama alcanzaron en el siglo XVI; sin embargo, nos quedaremos con la primera aseveración sobre su escasa difusión porque así se señala en otros textos como el de Iñaki Bazán Díaz, “El tratado de Fray Martín de Castañega,” 31.

³³⁶ El demonio engaña a sus secuaces “con el cebo de los actos carnales, por detenerlos más en su engaño; porque con las mujeres participa tomando cuerpo de varón, y con el hombre tomando cuerpo de mujer, según que muchas veces determinan los doctores, como los demonios suelen ser íncubos y súcubos.” De Castañega, *Tratado de las supersticiones*, 93.

saber oculto que el varón, más habladora, iracunda y vengativa.³³⁷ Para el franciscano los hombres no son brujos sino nigromantes debido a que poseen una sabiduría innata, un saber oculto pero legítimo sobre la ciencia y la naturaleza. Esta diferencia entre los dos sexos significaba situarlos en dos planos distintos frente al demonio: “el hombre va a ser exaltado al considerarle nigromántico, es decir mago ‘a lo culto’; la mujer va a quedar en un peldaño inferior, ejerciendo unas prácticas vergonzosas.”³³⁸ La vejez y la pobreza asociadas con lo femenino también adquieren en este tratado connotaciones negativas. Entre las mujeres son más propensas en caer en la brujería aquellas que son viejas y pobres “porque como después de viejas los hombres no hacen caso dellas, tienen recurso al demonio, que cumple con sus apetitos, en especial si cuando mozas fueran inclinadas y dadas al vicio de la carne.”³³⁹

Martín de Castañega nos ofrece un panorama más específico sobre la asociación del mal con el cuerpo. Sobre el mal del ojo el *Tratado de las supersticiones* menciona que si una bruja se le acerca a un niño tierno podría causarle un daño irreparable y ya no podrá sostener su cabeza después de mirarla a los ojos porque a través de éstos salen todas las impurezas y las suciedades del cuerpo, que para el autor, son mayores en la época de la menstruación.³⁴⁰ Las féminas que se encuentran en la menopausia y ya no pueden purgar sus males de manera natural, lo harán con mayor medida por los ojos, por ello, ver a las mujeres de mayor edad es mucho más peligroso. Sobre el sentido del olfato considera que las malas mujeres tienen un olor muy fétido producto de sus humores corruptos, su aliento puede infectar el aire, por lo que sentencia que las mujeres con edad avanzada no deben

³³⁷ Véase: *Ibíd.*, 63.

³³⁸ Francisco José Flores Arroyuelo, *El diablo y los españoles* (Murcia: Universidad de Murcia, 1976), 170.

³³⁹ De Castañega, *Tratado de las supersticiones*, 64.

³⁴⁰ *Ibíd.*, 115.

besar a los niños pequeños en la boca. Como podemos observar, el tratado refleja una plena identificación entre la belleza y la bondad, y entre la fealdad y la maldad, lo que revela una concepción dicotómica del mundo, difundida desde San Agustín con su *Ciudad de Dios*.

Para Castañega las brujas, al igual que todos aquellos infieles que no veneren a Dios ni a Jesucristo y que no hayan recibido ningún sacramento, así como los moros y judíos, son parte de la iglesia del Diablo, misma que integra muchas creencias que le dan su carácter de infidelidad y no es homogénea como la Iglesia católica, que congrega a todos los fieles.

Es importante resaltar que el objetivo del *Tratado de las supersticiones y hechicerías* es establecer esa distinción entre ambas iglesias. La católica cuenta con sacramentos que se realizan con cosas comunes que se hayan fácilmente en la naturaleza como el agua, el pan, el vino o el aceite y su fe se manifiesta con palabras muy claras y dignas de alabanza, mientras que la iglesia demoniaca tiene execramentos realizados con objetos que no se obtienen con mucha facilidad, como los ungüentos o polvos fabricados con animales, aves o humanos, o cosas sucias y aborrecibles, aunado a que utilizan palabras oscuras, feas y ritmadas.³⁴¹

A los execramentos por vocablo familiar se les conoce, según Castañega, como supersticiones y hechicerías y siempre hacen burla de lo cristiano. Los ministros que los realizan deben de hacer un pacto con el Diablo en el que le prometen una entera obediencia y le ofrecen su cuerpo y alma, y para culminar el pacto, como símbolo de adoración, éste les pide que le besen en la parte y lugar más deshonesto del cuerpo, a diferencia del Papa cuyos ministros “le besan el pie en señal de absoluta y total obediencia y reverencia, y a

³⁴¹ *Ibíd.*, 48.

Dios en la boca, en señal de amor.”³⁴² El demonio se puede aparecer a sus seguidores como un hombre viejo y pequeño, o bien como un pájaro o gato; todo depende de la forma que en ese momento quiera adoptar.

Entre los execramentos se contempla también la circuncisión, que si bien en un principio –según el autor– fue un sacramento dado por Dios a Abraham, su práctica cesó por mandato divino con la utilización del bautizo, y ahora sólo la usan los judíos y los moros por órdenes del demonio y sus ministros. El desprestigio del judaísmo y el islam que nos presenta Castañega nos habla de la necesidad que existía en el seno eclesiástico de imponerse frente al otro no cristiano, su tratado responde a una intencionalidad de combate, si tomamos en cuenta que en el momento de su escritura –1529– la cristiandad española no sólo enfrentaba disidencias internas como la brujería y el peligro que, real o imaginariamente, representaban los conversos sino también un nuevo enemigo potencial: los habitantes nativos de América.

Sobre la iglesia satánica es muy importante mencionar que, en efecto, este tratado salió a la luz siete años después de la conquista española de tierras mesoamericanas, y en él encontramos una equiparación de los sacrificios humanos de los judíos y las brujas con los rituales del nuevo mundo. El capítulo IX, titulado “De los sacrificios que al demonio ofrecen los ministros,” inicia explicado que en el Antiguo Testamento Dios ordenó a Abraham que degollase a su hijo Isaac en sacrificio,³⁴³ sin embargo, la deidad no quería el sacrificio en sí mismo, arguye el franciscano, sino probar la obediencia de su siervo, porque a Dios no le gusta la sangre a diferencia del Diablo que promueve los sacrificios porque gusta de este líquido:

³⁴² *Ibíd.*, 81.

³⁴³ Gn 22: 1-19.

muchos de los sacrificios antiguos diabólicos, y las mas solenes[sic], se celebran con sangre humana, ofreciendo, degollando y sacrificando sus propios hijos e hijas al demonio trayendo a la memoria los sacrificios pasados, en que le sacrificaban niños, y derramaban los templos mucha sangre humano, como si en ello se deleitase; agora por sus ministros lo mesmo trabaja, como dicen que se hacen los idólatras de la nueva España, y donde esto públicamente no se puede hacer, como es entre los cristianos, hace que los ministros, en la más sutil y secreta manera que pueden, maten niños, como hace parteras brujas, o chupen sangre por exquisitos y cautelosos modos, que para ello el demonio les enseña.³⁴⁴

El papel que jugó la sangre fue esencial en la condena de la ritualidad no cristiana concebida como culto al demonio y sus secuaces: la bruja y el judío, como lo vimos en el relato del “Niño Sagrado de la Guardia” y posteriormente en los indios idólatras en la Nueva España. Esther Cohen menciona que este fluido para la sociedad cristiana está asociado con la degradación del judío y la bruja, hombres y mujeres que se alimentan de ella y de partes humanas para sobrevivir, cuestión que se contrapone con lo sagrado de la herida “que de manera paradójica da vida; la sangre de Cristo vendrá a oponerse a la sangre del niño ritualmente asesinado, como la vida se opone a la muerte.”³⁴⁵

En el caso de los judíos y las brujas no podemos decir a ciencia cierta si fueron prácticas efectivamente realizadas, sin embargo, los inquisidores del *Malleus Maleficarum* y el franciscano Castañega no dudaban que los herejes ejercían el sacrificio como un medio para acercarse a su deidad: El Diablo, visión que fue transmitida a los fieles. Para el caso mesoamericano, donde la práctica sacrificial está arqueológicamente demostrada y existen numerosas representaciones plásticas de ella previas a la conquista española, la asociación diabólica pudo ser fácilmente aplicada, como veremos en los siguientes capítulos.

³⁴⁴ De Castañega, *Tratado de las supersticiones*, 85-86.

³⁴⁵ Cohen, *Con el diablo en el cuerpo*, 79.



Figura 1: Domenico Ghirlandaio, “Evangelista Marco” (1149-1195) en *Domenico Ghirlandaio. The complete Works*, última modificación 25 de marzo 2016, www.domenico-ghirlandaio.org.



Figura 2: “Cristo tentado por Satanás” (1531) en Laura Ward y Will Steed, *Demonios una visión del Diablo en el Arte* (España: Edilipa, 2007) 198.



Figura 3: Manuscrito *Hortus Deliciarum* (siglo XII) en *Ibíd.*, 158.



Figura 4: “An Angel Locks the Gates of Hell” (1150) en Rosa Giorgi, *Angels and Demons in Art* (Los Ángeles: Getty Publication, 2005), 33.



Figura 5: “El ángel encadena a Satanás” (1190) en British Library, última recuperación 14 de julio de 2016, http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_11695_f005v.



Figura 6: Manuscrito *Le Somme Le Roy* (1290-1300), última recuperación 14 de julio de 2016, http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_28162_fs001r.



Figura 7: Hermanos Limbourg, “La parrilla del infierno” (1416c.) en Ward y Steed, *Demonios*, 150.



Figura 8: Manuscrito *Livre de la Vigne Nostre Seigneur* (1450-70 c.) en *Ibíd.*, 34.



Figura 9: Giovanni de Modena, "Inferno" (1410) en Rosa Giorgi, *Angels and Demons*, 30-31.



Figura 10: Maestro dell'Avicenna, "Paradiso e inferno" (1435) *Storvandre Art Photography*, última recuperación 10 de mayo, <http://storvart.tumblr.com/post/15827871990/maestro-dellavicenna-paradiso-e-inferno-detail>.



Figura 11: Templo Mayor, Ciudad de México.



Figura 12: Alfardas Templo Mayor, Ciudad de México.



Figura 13: “Juicio de las almas” (1125- 1139) en Paulino Rodríguez Barral en “Los lugares penales del más allá. Infierno y purgatorio en el arte”: 27.



Figura 14: Manuscrito *Tanner Apocalypse* (siglo XIII) en Rosa Giorgi, *Angels and Demons*, 151.



Figura 15: Tejado de la Catedral de Norwich, Inglaterra (1145) en *Ibíd.*, 94.

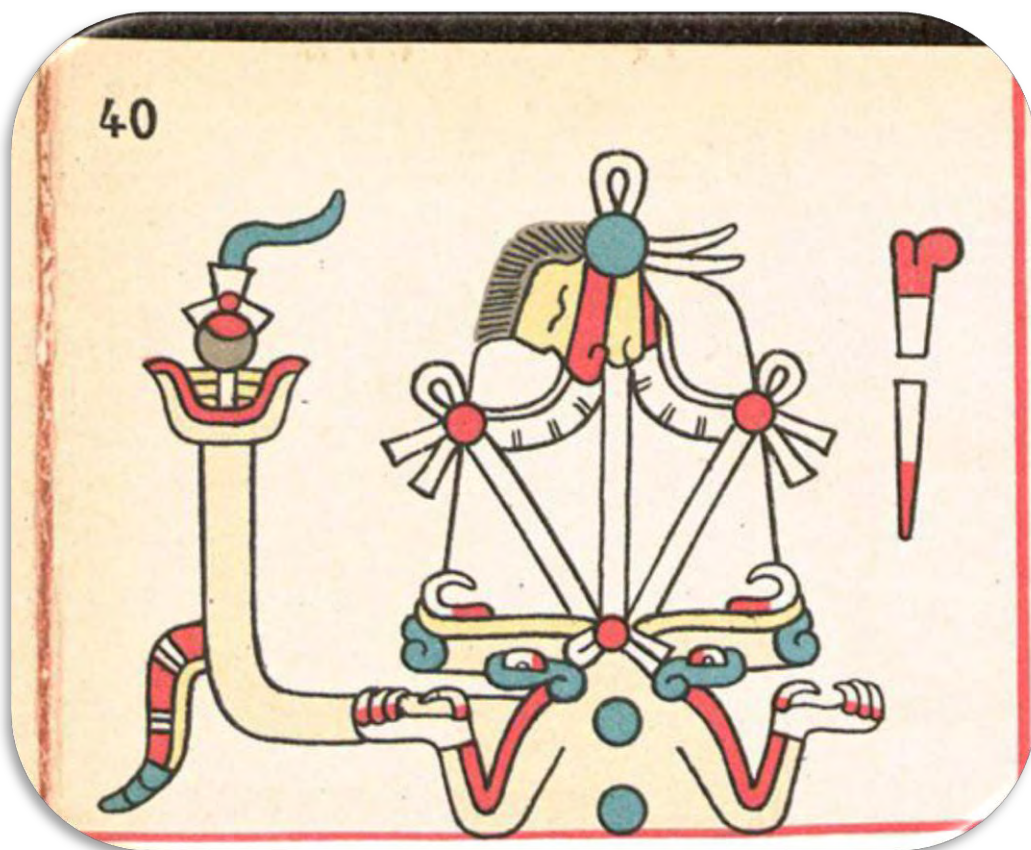


Figura 16: *Códice Ferjérváry Mayer*, lámina 40.



Figura 17: Códice Borbónico (1562/63), lámina 16.



Figura 18: Códice Telleriano-Remensis, lámina 20r.

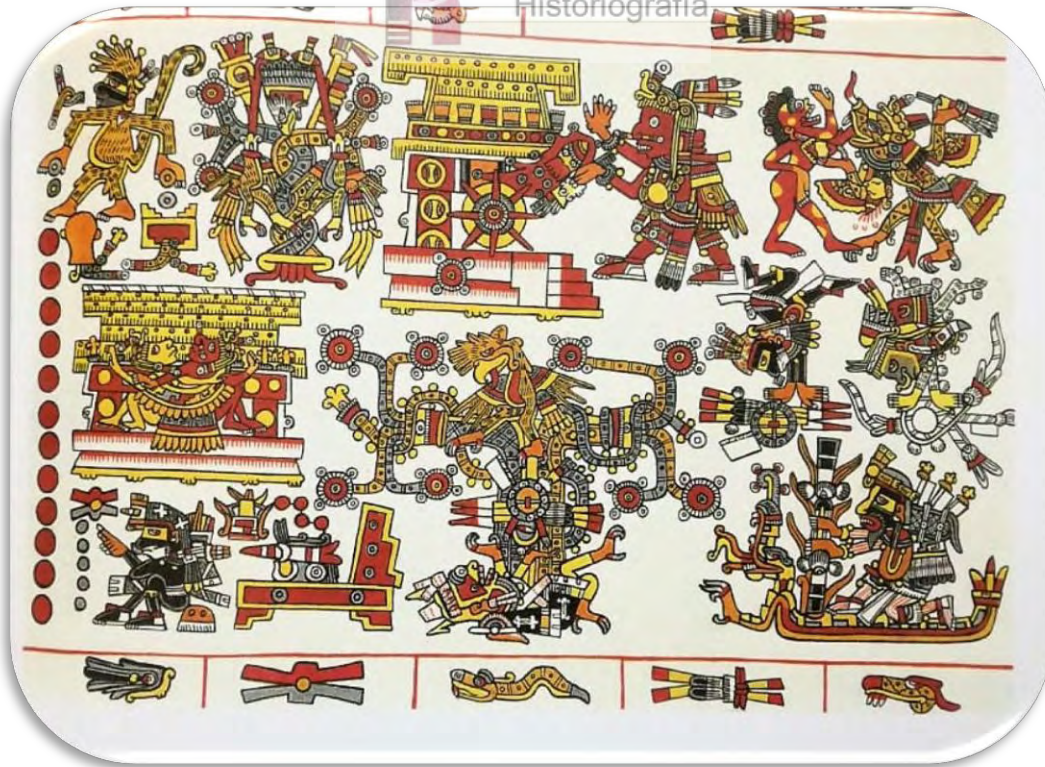


Figura 19: Códice Borgia, lámina 49.



Figura 20: Códice Florentino, libro XI, página 142.



Figura 21: *Códice Magliabechiano*, página 90.



Figura 22: *Códice Magliabechiano*, página 73.



Figura 23: Códice Magliabechiano, página 88.



Figura 24: “Profane music” Santa María Magdalena de Vézelay (siglo XII) en Luther Link, *The Devil. The Archfiend in Art. From the Sixth to the Sixteenth Century* (New York: Harry N. Abrams, 1995), 49.



Figura 25: *Códice Borgia*, página 10.



Figura 26: *Manuscrito Glasgow*, folio 13.



Figura 27: Coatlicue, Museo Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.



Figura 28: Beato de Rylands, “El triunfo del Cordero sobre la Bestia” (mitad del siglo XII) en Nadia Mariana Consiglieri, “Entre lo leonino, lo draconiano y lo humanoide. Notas sobre la representación pictórica de bestias y diablos en el área castellana y aragonesa (siglo XII-XIII)” *Eikón Imagio 10* (2016): 87.



Figura 29: Giusto de' Manabuoi, “San Felipe ante los ídolos” Padua, Italia, (1385 c.) en Rosa Giorgi, *Angels and Demons*, 97.



Figura 30: Coppo di Marcovaldo, “Juicio Final”, Florencia, (1260- 1276) en Ward y Steed, *Demonios*, 159.



Figura 31: Giotto di Bondone, “El Juicio Final” Padua, Italia (1302- 1305), en Gilles Néret, *Devils* (Italia: TASCHEN, 2003), 136-137.



Figura 32: *Códice Borbónico*, lámina 14.



Figura 33: Códice Telleriano-Remensis, lámina 18r.



Figura 34: Maestro de 1445 "Las tentaciones de San Antonio", Alemania (siglo XV) en Gilles Néret, *Devils*, 172



Figura 35: Vasija de Tláloc, Museo del Templo Mayor, Ciudad de México.



Figura 36: Tláloc, Teotihuacán.



Figura 37: *Códice Borgia*, lámina 56.



Figura 38: “Death as a worm-eaten corpse” (1480-90) en Ernst and Johanna Lehner, *Devils, Demons and Eitchcraftt*. 244 *Illustrations for Artists and Craftspeople* (New York: Dover Publication, 2016), 93.



Figura 39: “La danse Macabre des Hommes” Guyot Marchant, Paris (1486) en *Ibíd.*, 93.



Figura 40: Mictlantecutli, Museo del Templo Mayor.



Figura 41: *Códice Tudela*, lámina 51r.



Figura 42: Hieronymus Bosch, "Death of the Miser" (1490) en Rosa Giorgi, *Angels and Demons*, 170.



Figura 43: Escultura de Miclantecuhtli, Dios de la muerte, en el Museo de Sitio de El Zapotal, Recuperado el 21 de Enero de 2019 en <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/fotografia:498046>



Figura 44: Vaso de Miclantecuhtli, Museo del Templo Mayor.



Figura 45: “Detalle del Salterio de Utrecht” en Link, *The Devil*, 60.



Figura 46: Teocalli de la Guerra Sagrada, Museo Nacional de Antropología e Historia.



Figura 47: Tlaltecuhli, Museo del Templo Mayor.



Figura 48: Coyolxauhqui, Museo del Templo Mayor.



Figura 49: Piedra del Sol, Museo Nacional de Antropología e Historia.



Figura 50: Ilustración del Libro de la Viña de Nuestro Señor (1450-70) en Ward y Steed, *Demonios*, 26.



Figura 51: “El Papa Silvestre II y el Diablo” en *Martinus Oppaviensis, Chronicon pontificum et imperatorum* (1460 c.) recuperado el 21 de Enero de 2019 de Wikimedia Foundation.



Figura 52: Relieve de Tlaltecuhli, Museo del Templo Mayor.

Capítulo 3. El Diablo y los franciscanos en la Nueva España

La orden franciscana fue el primer instrumento religioso que utilizó la corona española para expandir la fe católica en el Nuevo Mundo y cumplir así con los términos de la *Bula Inter Caetera* (1493), mediante la cual el papa Alejandro VI –como representante de Dios en la tierra– concedió a los Reyes Católicos y a sus descendientes el derecho absoluto sobre la posesión de todas y cada una de las islas y tierras desconocidas y recién encontradas en el Nuevo Mundo con el objetivo de adoctrinar a sus habitantes y propagar el evangelio. Para el papa esto era loable porque los aborígenes, según las noticias que él tenía, eran lo “suficientemente aptos para abrazar la fe católica y para ser imbuidos en las buenas costumbres, y se tiene la esperanza de que si se les instruye se introduciría fácilmente en dichas islas y tierras el Nombre de Nuestro Señor Jesucristo.”³⁴⁶ Como señaló Eduardo Subirats, la bula pone de manifiesto un ideario de conversión basado en la convicción de que sólo el ser cristiano es legítimo y, por lo tanto, lo que está fuera de su espectro debe cambiar para ajustarse al modelo o debe ser eliminado, lo cual responde al contexto de guerra santa en el que ocurrió el descubrimiento de América.³⁴⁷ Así, la influencia demoniaca fue con frecuencia el cristal a través del cual los primeros europeos que cruzaban el Océano percibían todas aquellas prácticas y creencias apartadas del canon cristiano que enfrentaron en el orbe desconocido.

La orden franciscana se vinculó con la corona española desde finales del siglo XV a través de Francisco Jiménez de Cisneros, confesor personal de la reina que fue nombrado

³⁴⁶ “La primera Bula <<Inter caetera>> Alejandro VI, 3 de mayo de 1493,” *Transcripción Bulas Papales*, última modificación 15 de Agosto 2015, www.artic.ua.es/biblioteca/u85/documentos/1572.pdf.

³⁴⁷ Subirats, *El continente vacío*, 55.

arzobispo de Toledo y primado de España en 1495 y posteriormente se desempeñó como inquisidor general de Castilla (1507-1517). De allí el papel central que esta congregación jugó en los primeros tiempos de la evangelización del Nuevo Mundo. En este capítulo nos acercaremos a la demonización de la que fueron objeto las culturas amerindias del actual centro de México y, por extensión, la cosmovisión –y sus expresiones plásticas– que compartían con otros pueblos de Mesoamérica. Lo haremos a través de la revisión de fuentes franciscanas por ser ésta la que llegó primero a Nueva España y por su papel previo en Europa como identificadora del demonio. Entendemos que es una visión mediada por la perspectiva escatológica de la orden –que algunos autores han catalogado como milenarista³⁴⁸– pero trataremos de identificar en sus escritos aquellas prácticas, creencias y manifestaciones plásticas de las culturas mesoamericanas que, por su similitud formal con la representación europea de lo demoniaco, pudieron inspirar en los europeos esta asociación.

Durante su mandato como arzobispo de Toledo y primado de España, Jiménez de Cisneros emprendió una política de revigorización espiritual, intentando limpiar de toda impureza a la Iglesia española y reorganizar a las órdenes mendicantes instauradas en España con el objetivo de que su práctica religiosa volviera a apegarse a los preceptos del cristianismo primitivo.³⁴⁹ Por ser su congregación de origen, Cisneros puso especial atención en reformar a los frailes menores, exhortándolos a llevar una vida espiritual como la de su fundador, basada en la renuncia a los bienes materiales y una intensa dedicación a la oración y la espiritualidad. Aunado a lo anterior y al margen del descubrimiento del

³⁴⁸ John Leddy Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el nuevo mundo* (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1972); Elsa Cecilia Frost, “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel,” *Historia Mexicana* 26 (1976): 3-28.

³⁴⁹ En 1499 se le nombra visitador y reformador de las Órdenes Mendicantes en España. Véase: Ángel Fernández Collado, “Mecenazgo universitario de los arzobispos de Toledo,” en *Los Arzobispos de Toledo y la Universidad Española* (Albacete: Universidad de Castilla-La Mancha, 2002), 56.

Nuevo Mundo, los franciscanos desarrollaron un sentimiento providencialista basado en una interpretación apocalíptica de la historia, según la cual su labor misional debería extenderse por todo el orbe como un preludio del fin de los tiempos, momento en el que se acabaría la espera y llegaría la parusía.

Es importante resaltar que, como lo planteó Elsa Cecilia Frost, si bien los frailes menores interpretaron el descubrimiento del Nuevo Mundo con una “cierta renovación de la esperanza escatológica”³⁵⁰ no se consideraban a sí mismos como profetas que aseguraban la parusía, sino únicamente como un instrumento usado por la divinidad para llevar a cabo su plan providencial cuando ésta así lo desease. Y posteriormente, en su artículo “Historiografía siglos XVI y XVII ¿Milenarismo mitigado o imaginado?”,³⁵¹ revisó la tesis de John L. Phelan y su propia interpretación inicial sobre el milenarismo franciscano, y señaló que los misioneros novohispanos nunca fijaron una fecha específica para el fin de los tiempos, ni consideraban que éste ocurriría necesariamente en un corto plazo, porque eran ortodoxos, mientras que los milenaristas eran heterodoxos. Sergio Botta, por su parte, menciona que el ideario franciscano de conversión del Nuevo Mundo fue una reacción utópica a los conflictos que se estaban viviendo en Europa a principios del siglo XVI por la creciente secularización impulsada por el afianzamiento del poder estatal. Por eso los frailes menores insistieron en una renovación y restauración de los aspectos interiores de la religión, otorgándole un lugar principal a “su antiguo ideal evangelizador y reformista; su

³⁵⁰ Frost, “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel,” 13.

³⁵¹ Elsa Cecilia Frost, “Historiografía siglos XVI y XVII. ¿Milenarismo mitigado o imaginado?” en *Memorias del Simposio de Historiografía Mexicanista* (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, Gobierno del Estado de Morelos, Comité Mexicano de Ciencias Históricas, 1990), 73-85.

manera de *ire ad infideles* (fraternidad, misión itinerante, vida sencilla y pobre), fundada sobre modelos pacíficos y sobre el ejemplo de la vida evangélica”.³⁵²

Los primeros misioneros franciscanos llegaron al Nuevo Mundo en noviembre de 1493 acompañando al mercedario fray Bernardo Boyl, representante espiritual del Papa en el segundo viaje de Cristóbal Colón. Eran fray Román Pané OFM y fray Juan Infante OFM. También fueron franciscanos los primeros religiosos en llegar a Nueva España por petición de Hernán Cortés, quien solicitó el envío de misioneros en su “primera carta de relación”. Carlos V se ocupó de dar cauce a su petición ante el papado y las autoridades franciscanas y, al mismo tiempo, solicitó a su confesor, fray Juan de Tecto, a fray Pedro de Gante y fray Juan de Ayora, adscritos al convento de San Francisco de la ciudad de Gante, que se trasladaran a México mientras la santa sede enviaba a los misioneros solicitados. Llegaron a Veracruz el 13 de agosto de 1523.

De estos tres frailes quien más destacó fue Pedro de Gante que inició su tarea misionera aprendiendo la lengua de los naturales con los hijos de la nobleza indígena y en el Colegio de Texcoco, el cual fundó con este propósito en 1523 y se convirtió en la primera escuela de artes y oficios para indios en el Nuevo Mundo.³⁵³ Ernesto de la Torre Villar apunta que este franciscano no trató de comprender las costumbres indígenas, ni realizó estudios etnográficos como lo harían Sahagún y Motolinía, sino que “frente a ese mundo extraño, que consideró distinto al suyo y menos valioso, se propuso cambiarlo.”³⁵⁴ Con este fin desarrolló métodos e instrumentos didácticos que se adaptaban a las costumbres y

³⁵² Sergio Botta, “Una negación teológica-política en la Nueva España: reflexiones sobre la labor franciscana (siglo XVI),” en *La cruz del maíz. Política, religión e identidad en México: entre la crisis colonial y la crisis de la modernidad*, coords. María Isabel Goenaga y Massimo de Giuseppe (México: Conacyt, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia, Conaculta, 2011), 42.

³⁵³ Carlos Fernando López de la Torre, “El trabajo misional de fray Pedro de Gante en los inicios de la Nueva España,” *Fronteras de la Historia*, 21-1 (2012): 96.

³⁵⁴ Ernesto de la Torre Villar, “Fray Pedro de Gante, maestro y civilizador de América,” *Estudios de Historia Novohispana* 5(1974): 15.

objetos culturales locales para atraer más eficazmente a los indígenas al cristianismo. Además, edificó la capilla abierta de San José de los Naturales, primera de su género en América que tiene la característica de unir el atrio con la capilla, creando así un gran patio para predicar de manera masiva aprovechando a favor de la evangelización “las costumbres prehispánicas de realizar actividades sociales y religiosas en explanadas situadas frente o al pie de [los] templos.”³⁵⁵

Entre los instrumentos didácticos más sobresalientes que Pedro de Gante elaboró están las cartillas catequísticas en lengua náhuatl, en las que usó pictogramas a fin de lograr una semejanza con los códices prehispánicos con la intención de “que los indios tuvieran más interés en su enseñanza.”³⁵⁶ Elaboró la primera cartilla en 1527 pero la más importante, que se conoce como la *Doctrina cristiana en lengua mexicana* data del año 1553. Sus impresiones de la cultura indígena pueden verse en una carta enviada a sus hermanos religiosos en Flandes el año de 1529. En ella destacó que los indígenas tenían “dioses demonios” que

eran tantos y tan diversos, que ni los indios mismos podrían contarlos. Creían que para cada cosa había dios, y que uno regía ésta, otro aquélla. A uno llaman dios del fuego; a otro del aire; a aquel de la tierra: a uno llaman culebra a otro mujer de la culebra, a éste siete culebras, a aquél cinco conejo [...] Unos había para los hombres, otros para las mujeres; unos para los niños, otros para todos en común.³⁵⁷

Según Gante los indígenas profesaban su fe mediante el temor a las deidades más que por el amor, ya que éstas les obligaban a realizar sacrificios de corazones y sangre, no importando si eran de sus propios hijos, además ofrendaban codornices, incienso, papel y bebidas, pues creían que en caso de no ofrecerlos serían muertos y consumidos en cuerpo y alma. El fraile

³⁵⁵ López de la Torre, “El trabajo misional de fray Pedro de Gante,” 97.

³⁵⁶ *Ibíd.*, 105.

³⁵⁷ “Fray Pedro de Gante, Carta del 27 de junio de 1529,” tomada de Ernesto de la Torre Villar, “Fray Pedro de Gante, maestro y civilizador de América,” 5.

identifica en suelo novohispano dos aspectos de la concepción medieval sobre el diablo y sus secuaces que quisiéramos subrayar aquí: el primero es que según él los sacerdotes de los dioses se alimentaban únicamente con la carne y la sangre de niños sacrificados, recordemos que en el *Malleus Maleficarum* los dominicos Sprenger e Institoris relatan en varias ocasiones que las brujas para honrar al demonio devoraban a los niños;³⁵⁸ aunado a lo anterior hace una asociación entre el mal y la sexualidad “desviada” que observó entre los naturales, afirmando que los sacerdotes en Mesoamérica “no tenían mujeres, sino en lugar de ellas muchachos de que abusaban; pecado tan común en estas regiones, que mozos y viejos le cometían, y hasta niños de seis años a veces se hallaban infestados de él.”³⁵⁹

Aunque los primeros tres franciscanos en territorio novohispano se dedicaron exhaustivamente a extirpar la idolatría, cuando arribó el día 13 de mayo de 1524, la primera misión oficial enviada por el papado se encontró, según el relato de Jerónimo de Mendieta, con que los templos de los ídolos aún estaban en pie, y los indios usaban idolatrías y sacrificios de manera común. En consecuencia se preguntó a Juan Tecto qué habían hecho él y sus dos compañeros hasta ese momento, a lo que respondió: “aprendemos la teología que de todo punto ignoró san Agustín’ llamando teología a la lengua de los indios, y dándoles a entender el provecho grande que de saber la lengua de los naturales se había de sacar.”³⁶⁰ Podríamos decir hasta aquí que los primeros tres franciscanos sentaron las bases lingüísticas y educativas que facilitaron el contacto entre dos mundos distintos, sin embargo la llegada de los doce franciscanos de la misión oficial marcó nuevas pautas de comprensión y entendimiento en un encuentro que se caracterizó por la necesidad de

³⁵⁸ En Lausana “ciertas brujas habían cocido a sus propios hijos y se los habían comido.” En Berna “trece niños habían sido devorados por las brujas y la justicia pública había sido ejercida con bastante dureza.” Sprenger e Institoris, *Malleus Maleficarum*, 234.

³⁵⁹ “Carta de fray Pedro de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes, 27 de junio de 1529,” tomada de Ernesto de la Torre Villar, “Fray Pedro de Gante, maestro y civilizador de América,” 49-50.

³⁶⁰ Jerónimo de Mendieta, *Vidas franciscanas*, 34.

conocer al otro, su cultura, su cosmovisión y su historia.

La llegada de los doce franciscanos fue organizada por fray Francisco de los Ángeles (ministro general que sucedió a Cisneros), quien, en 1523 decretó la “Instrucción” y la “Patente y observancia” en donde se señaló a esta orden como la encargada de propagar el evangelio mediante las enseñanzas de Cristo. Para la misión fue necesario que se juntaran doce miembros dispuestos a embarcarse al Nuevo Mundo; número que dicho sea de paso era el mismo de los apóstoles que reunió Cristo “para hacer la conversión del mundo.”³⁶¹

Los franciscanos enviados a esta misión, que quedó bajo el mando de fray Martín de Valencia y de la cual formaba parte el conocido cronista fray Toribio de Benavente (Motolinía), ya tenían antes de su llegada una predisposición para interpretar lo que les esperaba en los nuevos territorios; Elsa Cecilia Frost señala que en la “Instrucción” se destina una parte para hablar de cómo los habitantes del Nuevo Mundo se encontraban engañados por el maligno y debían ser liberados de las garras de la idolatría.³⁶² Al arribar a Nueva España, los misioneros pidieron a Cortés reunirse con los sacerdotes de los indios para sostener un diálogo (algo que ya se había hecho con anterioridad en la Península Ibérica con los judíos). Frost sostiene que, en este diálogo, al no haber “un idioma ni una base común [...] se excluía de antemano cualquier posibilidad de apertura. La religión indígena había sido ya condenada desde las primeras noticias que sobre sus ritos llegaron a Europa, pero aun si sus características hubieran sido otras, el rechazo español habría sido igual, puesto que el Dios cristiano es un Dios celoso que no admite otros juntos a él.”³⁶³

³⁶¹ Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo* (México: Tusquet Editores, 2002), 165.

³⁶² *Ibíd.*, 167.

³⁶³ *Ibíd.*, 170.

Si bien la premisa anterior es verdadera, considero que varios aspectos de las culturas mesoamericanas, como los sacrificios humanos y la antropofagia, cuya existencia es innegable, o los rituales de fertilidad, entre otras cosas, fueron fundamentales para que los franciscanos aplicaran las teorías demoniacas a la realidad novohispana. Esto se aprecia claramente en las obras que analizaremos en este capítulo, a saber, la *Historia de los indios de la Nueva España* de fray Toribio de Benavente y el *Tratado de hechicerías y sortilegios* de Andrés de Olmos, quien llegó a Nueva España a petición del primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga, en 1528. Ambos autores proyectaron sobre las culturas indígenas que conocieron la doctrina del mal esbozada en los capítulos anteriores e interpretaron sus rituales y otras prácticas a la luz de su propia cosmovisión, comparándolos de manera casi espontánea con la idolatría y la brujería que habían conocido en suelo europeo. Pero esta interpretación no era simplemente un capricho de su sesgada mentalidad ¿Qué elementos del contexto amerindio facilitaron esta proyección? Para el análisis complementaré la información sobre ritos y costumbres específicos con las descripciones de los informantes de Sahagún según se encuentran en la parte escrita en lengua castellana en el *Códice Florentino*.³⁶⁴

3.1 TORIBIO DE BENAVENTE Y ANDRÉS DE OLMOS

Tanto Toribio de Benavente como Andrés de Olmos son considerados los primeros etnógrafos de la Nueva España, ya que en sus obras describen la cultura antigua de los indios, además de que trataron de investigar su pasado histórico, su religión y sus mecanismos de interacción social. Fray Toribio de Benavente (1482/1491-1569) arribó a

³⁶⁴ “Historia general de las cosas de Nueva España por el fray Bernardino de Sahagún: el Códice Florentino, 1577”, última recuperación 18 de Marzo 2019, <https://www.wdl.org/es/item/10096/>.

Nueva España en 1524 como integrante del grupo de los doce primeros franciscanos. Natural de Benavente en España, tomó el sobrenombre de Motolinía porque “cuando llegaron a esta tierra de las Indias, como él y sus compañeros venían descalzos y con hábitos pobres y remendados, mirándolos así los indios, decían muchas veces este vocablo: *motolinía*, hablándose unos a otros, que en la lengua mexicana quiere decir pobre o pobres.”³⁶⁵ Benavente fue guardián del convento de San Francisco en la ciudad de México de 1524 a 1527, este mismo cargo lo desempeñó en Cholula (1533/ 1535) y también en 1536 en Tlaxcala, año en el que el *Capítulo Seráfico* le encomendó la tarea de escribir una historia de los indios.

La vida de este fraile en territorio novohispano se caracterizó por una labor misionera de gran movilidad, él pudo observar varios poblados, ritos y situaciones que enriquecieron su experiencia y conocimiento sobre la vida indígena, lo que le permitió concluir en 1541 su *Historia de los indios de la Nueva España*. En esta obra relató sus impresiones sobre la cultura nativa, resaltando sobre todo aspectos de la vida religiosa; también hizo hincapié en las acciones evangelizadoras llevadas a cabo por sus hermanos de la orden franciscana.

La *Historia de los indios de la Nueva España* es considerada por la historiografía como parte de un texto más completo que se encuentra perdido, mismo que fue leído y utilizado por Mendieta y Zorita, y reseñado por León Pinelo quien consignaba su título preciso: *Relación de las cosas, idolatrías, ritos y ceremonias de la Nueva España*. De este escrito más completo sólo conocemos unos borradores que Torquemada y Herrera llamaron *Memoriales* y pueden considerarse “fichas de trabajo y capítulos a veces por hilvanar

³⁶⁵ Mendieta, *Vidas franciscanas*, 59.

definitivamente, con todas las muestras de un estado formativo y provisional [...] y con datos que sitúan su composición entre 1536 y 1543.”³⁶⁶

A pesar de que autores como Baudot y O’Gorman plantean que Motolonía comenzó su *Historia de los indios de la Nueva España* a causa del mandato antes referido, Nancy Joe ubica su inicio en un manual ológrafo, fechado en 1528, que preserva un fragmento contenido en la “Epístola” de la *Historia de los indios...* y traza las líneas etnográficas de su investigación: “trata así mismo del contenido de cinco libros historiográficos en nahua, escritos con carácter o glifos, que el padre español caracteriza así: ‘aunque bárbaros y sin escritura de letras, mucha orden y manera thenian de contar los mismos tienpos y años, fiestas y días.’”³⁶⁷

Por su parte, Andrés de Olmos (1480/1485-1571) no formaba parte de la primera misión oficial de los primeros doce y llegó a Nueva España hasta 1528. En el viejo continente asistió a Juan de Zumárraga en los procesos de brujería en Vizcaya; en 1527 cuando Carlos V designó a Zumárraga como primer obispo de México, éste decidió integrarlo como uno de sus colaboradores y al siguiente año, ambos arribaron a tierras novohispanas. Georges Baudot considera que la predilección del nuevo obispo por de Olmos se debió a que posiblemente pensó que sus colaboraciones “en el delicado asunto de las brujerías vascas tuvieran algún parecido con la misión que [se] les encomendaba en tierras de América, es decir erradicar creencias, ritos, actitudes, discursos y prácticas ajenas a la doctrina cristiana.”³⁶⁸ Jerónimo de Mendieta menciona que debido a su celo misionero,

³⁶⁶ Georges Baudot, “Las crónicas etnográficas de los evangelizadores franciscanos,” en *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días. Volumen 1: Las literaturas amerindias de México y la literatura del siglo XVI*, coords. Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Siglo XXI, 1996), 300.

³⁶⁷ Nancy Joe Dyer, “Fuentes escritas en la historia de Toribio de Benavente,” *Actas del IX Congreso de la asociación internacional de hispanistas* (1989): 416.

³⁶⁸ Baudot “Las crónicas etnográficas de los evangelizadores franciscanos,” 301.

Andrés de Olmos aprendió varias lenguas nativas que le parecieron de mayor necesidad “y más universales, como son la mexicana, totonaca, tepehua y huasteca, con las cuales corrió las más provincias de esta Nueva España con celestial fervor.”³⁶⁹

En 1529 lo encontramos viajando a Guatemala y al año siguiente en Tepepulco, donde fundó un monasterio franciscano; ya en 1533, año en el que Don Sebastián Ramírez de Fuenleal (obispo de La Española) le encargó componer un inventario de los elementos más importantes de la cultura náhuatl, tuvo una pequeña estadía en Cuernavaca. Para llevar a cabo esta empresa utilizó pinturas y relaciones elaboradas en los centros urbanos más importantes del valle de México como Tezcoco, Tlaxcala, Cholula, Tepeaca, entre otros. Esta magna obra, hoy perdida, se conoce como *Tratado de antigüedades mexicanas*. Posteriormente, en 1547, Olmos realizó un resumen de ella conocido como *Suma*, obra que posiblemente estaba dirigida a Bartolomé de las Casas y cuyo paradero hoy también se desconoce; sin embargo, fue referida por autores como Jerónimo de Mendieta, Alonso de Zorita y Juan de Torquemada. Además de las obras citadas, se sabe que en 1547 escribió *Arte para aprender lengua mexicana* y en 1553 el *Tratado de hechicerías y sortilegios*, considerado el primer tratado demonológico en y para el contexto novohispano y que tiene la particularidad de estar escrito en náhuatl ya que sus lectores ideales eran los indígenas recién convertidos; por ello, al inicio de su obra vemos que hace una exhortación para que los nuevos cristianos aprendan a diferenciar entre el verdadero Dios y sus antiguos dioses, “bestias carniceras, diablos.”

En el prólogo del *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Andrés de Olmos menciona que retomará el *Tratado de las supersticiones y hechicerías* de Castañega (analizado en el capítulo 2) y especifica que le parece pertinente esta adaptación porque sirve para el

³⁶⁹ Mendieta, *Vidas franciscanas*, 92.

contexto novohispano; sin embargo, añadirá “en lengua mexicana algunas otras cosas o maneras que experiencia muestra diversas aver o exercitar los hechizeros en esta Nueva España.”³⁷⁰ Estos “añadidos” reflejan los rituales de los nativos que fueron presenciados por el franciscano y los refiere con la intención de que los indios dejen de practicarlos.³⁷¹ Además exhorta a sus interlocutores a no adorar a Dios, ni practicar los ritos católicos, si no los han entendido porque pueden caer en un error y hacer lo incorrecto en perjuicio de la fe, como por ejemplo bautizarse dos veces.

Si bien los primeros franciscanos, apoyados en los textos bíblicos, compararon a las deidades indígenas con demonios, como lo hicieron los primeros padres de la Iglesia al referirse a las religiones paganas, también retomaron –y de manera más inmediata– toda la demonología que se desarrolló en el Medievo, misma que como ya referimos giraba en torno al poder terrenal del Diablo y sus ayudantes. Por lo anterior, vemos que para Andrés de Olmos comparar y asimilar la religión prehispánica y sus prácticas con la brujería y la herejía era posible, en tanto que retomó y adaptó al contexto mesoamericano un manual hecho en España.

Hasta aquí podemos decir que el *Tratado de hechicerías y sortilegios* de Andrés de Olmos y la *Historia de los indios de la Nueva España* de Motolinía fueron escritos con dos objetivos diferentes; el primero de ellos, tiene una finalidad didáctica, se escribe para ayudar a los indígenas en su proceso de conversión, mientras que Toribio de Benavente escribe para un lector europeo a quien le relata sus peripecias, vividas en territorio novohispano. A pesar de estas disparidades en cuanto al lector ideal, ambos autores

³⁷⁰ Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios. Paleografía del texto náhuatl*, versión española, introducción y notas de Georges Baudot (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990), 3.

³⁷¹Un ejemplo es la costumbre que tenían los indios de consultar su destino: “No irás a llorar para que te digan si has nacido bajo un buen signo de destino, si acaso debes luchar, si acaso debes construir tu casa, o aun lo que debes hacer, porque así muchísimo ofendes a Dios. Todos los signos de destino los hizo buenos Dios para que vivamos felices.” *Ibíd.*, 21.

compartían la imperiosa necesidad de evangelizar, anhelo que los llevó a conocer la religión prehispánica, el pasado histórico de los indígenas mesoamericanos, así como las costumbres de la sociedad nahua, todo esto bajo una lógica utópica “escudriñando el pasado para mejor conocer lo que había de erradicar y lo que se debía preservar.”³⁷²

Es por lo anterior que a través de sus narraciones podemos conocer parte de la cosmovisión indígena, así como sus principales deidades, sus rituales y prácticas espirituales, siempre vistas e interpretadas desde una óptica euro-cristiana, en donde la manera más común de explicar conductas como el infanticidio, la antropofagia ritual, la desnudez, era asociándolas con la maldad, de cuya existencia era responsable el Diablo.

3.1.1 ENCUENTRO CON UN VIEJO ENEMIGO: EL DIABLO

El Diablo en el viejo continente era percibido como el instigador de toda transgresión efectuada contra la cristiandad. Durante el Medievo sus colaboradores, herejes y brujas, lo ayudaron a engañar y tentar a los fieles, en el Nuevo Mundo logró engañar a los nativos haciéndoles creer que Él y sus demonios eran dioses. Andrés de Olmos señala que en el tiempo de “los abuelos,” término que utiliza –al igual que “en el pasado”– para referirse a la época en la que prevalecía la cosmovisión indígena precristiana, el diablo “penetraba en una piedra, en un palo, en una persona que servía de intermediario, para hablar, para engañar mucho.”³⁷³ Toribio de Benavente comparte esta visión pero añade que los diablos también podían ser de masa o barro cocido; que los había grandes, pequeños, dorados, con piedras turquesas, con báculos, de forma de mujer, de serpiente-fémica, de serpiente enroscada, de leones, tigres, perros, venados, aves, búhos y aves nocturnas, de sol, luna,

³⁷² Baudot, “Las crónicas etnográficas de los evangelizadores franciscanos,” 301.

³⁷³ Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, 17.

estrellas, lagartos, sapos y ranas. También “tenían por dioses a el fuego y a el aire, y al agua, y a la tierra, y de esto sus figuras pintadas, y de muchos de sus demonios tenían rodela y escudos.”³⁷⁴

Lo anterior hace referencia a que para los indígenas mesoamericanos había dioses para todo: para las virtudes, los pecados, la guerra, la agricultura, la sexualidad.³⁷⁵ Como señaló Jacques Soustelle, “la religión mexicana era un mundo sublimado en el que se refleja el conjunto del universo: lo fasto y lo nefasto, la felicidad y la desgracia, la vida y la muerte y, en suma, la totalidad del hombre: la aspiración hacia lo mejor y la atracción de la destrucción, la esperanza de la eternidad y el vértigo de la nada.”³⁷⁶ Las deidades, afirma López Austin, podían encerrarse en bienes materiales, creados o no por el hombre y aunque su cobertura podía dañarse con el tiempo, su esencia era divina “haciendo de cada planta, animal, roca, astro, un dios recluido.”³⁷⁷ En el pensamiento mesoamericano, a diferencia del cristiano, todo es divino, también las estatuas/esculturas de las deidades fabricadas por los hombres, que no son simples representaciones sino receptáculos/envoltorios/cáscaras donde éstos también residen (*ixipla*).³⁷⁸ Recordemos que los padres apostólicos plantean, en contraste, que ninguna deidad puede encontrarse en las cosas materiales creadas por el

³⁷⁴ Toribio de Benavente, *Historia de los indios*, 35.

³⁷⁵ La información que proporcionaremos sobre la cosmovisión mesoamericana de aquí en adelante fue retomada de los estudios sobre la materia realizados por Alfredo López Austin, Jacques Soustelle, Miguel León Portilla, Danna Levin, Michael Graulich, Eduardo Matos Moctezuma y Guilhem Oliver, entre otros autores. Es importante acotar que no se pretende hacer un análisis minucioso sobre la religión indígena, sino sólo dilucidar los elementos básicos que la componen y que nos ayuden a cumplir nuestros objetivos primarios: la satanización de los rituales y representaciones plásticas indígenas por parte de los españoles en el momento de la conquista y las dos o tres décadas inmediatamente posteriores. Dicho lo anterior nos limitaremos a mencionar las principales deidades y los mitos de origen que estructuraban el pensamiento indígena.

³⁷⁶ Jacques Soustelle, *El universo de los aztecas* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 22.

³⁷⁷ López Austin, *Las razones del mito*, 34.

³⁷⁸ Sobre el concepto de *Ixipla* véase Emilie Carreón Blaine, “Un giro alrededor del *Ixipla*,” en *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción*, eds. Linda Báez Rubí y Emilie Carreón Blaine (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014), 247-274.

hombre, por lo que adorarlas es idolatría; sólo se le podría rendir culto a imágenes que hicieran referencia al Dios trino y a Jesús, y posteriormente en el Medievo a la virgen o a los santos, mismos que se reverenciaban por lo que representaban, no por la imagen misma.

Para los franciscanos el engaño principal del Diablo consistía precisamente en hacer creer a los indios que las imágenes eran deidades que deseaban ser alabadas por medio de honores y ofrendas. Andrés de Olmos, desde la “Exhortación al indiano lector” que da inicio al *Tratado de hechicerías y sortilegios*, menciona que las deidades veneradas por los indígenas eran “grandes parásitos,” “bestias carniceras,” *tlacatecólol* (hombres-búhos), diablos que “cayeron del cielo” expulsados por su orgullo al no querer someterse al único y verdadero Dios, por lo que cayeron sobre la tierra o “en el lugar de los muertos [*mictlan*], en un lugar llamado ynfierno”.³⁷⁹

Lo mencionado por de Olmos claramente hace alusión al relato de la caída de Satán que el cristianismo retoma de los Evangelios Apócrifos. En la sección del *Tratado de hechicerías...* que alecciona a los indígenas sobre “cómo el demonio desea ser honrado”, el franciscano insiste en que las deidades que ellos adoran son los demonios que cayeron “para detenerse aquí solo en tres lugares: (unos se detuvieron) encima de nosotros en el aire; algunos fueron por todas partes de la tierra. Por fin los otros se esparcieron en **la morada de los muertos**, en el centro de la tierra, viven en las llamas, en el tomento, en el dolor, en la desgracia.”³⁸⁰ Como se puede notar, el fragmento que aquí comentamos es muy similar a la explicación que el Libro de los Jubileos hace del origen del mal, según vimos en el capítulo 1: “Dios destierra a las nueve décimas partes al infierno, y deja una décima

³⁷⁹ Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, 7.

³⁸⁰ *Ibid.*, 13. El énfasis sobre “la morada de los muertos” es mío.

parte, con Mastema al frente, para que vague por la tierra y tienta a los humanos.”³⁸¹ Sin embargo, lo que Olmos hace en su *Tratado...*, más allá de repetir lo que establecen las fuentes cristianas, es una labor de traducción cultural, buscando en la cosmovisión indígena conceptos análogos a los de la doctrina cristiana. Por ello observamos que en el texto original, la primera vez que Olmos se refiere a “la morada de los muertos,” utiliza la palabra *mictlan* y la equipara con el **infierno**, introduciendo este término castellano en su prosa en náhuatl (*Aun yn oc no cequintin uel ompa mictlan ouallamelauhtietçque yn itocayocan ynferno: ya cenca aqualcan yn ayeccan.*).³⁸²

Esta interpretación de los dioses mesoamericanos como demonios que han sido expulsados de un lugar divino y caídos en la tierra y en el infierno (*mictlán*), también la encontramos en el *Códice Telleriano-Remensis*, elaborado a mediados del siglo XVI (c. 1563) por tres personas distintas. La parte pictórica del códice posiblemente fue elaborada por un indio o un mestizo, identificado como mano 1; las glosas castellanas realizadas por diferentes escribas en un lapso de 7 a 10 años se reconocen como manos 2 y 3, la primera de ellas posiblemente era de un misionero, autor “oficial” del códice, quien proporcionó datos calendáricos y descripción de las fiestas. La mano 3 es probablemente de fray Pedro de los Ríos, quien agregó nueva información, tachó y corrigió las interpretaciones anteriores.³⁸³ En el folio 19r vemos la imagen de un árbol roto acompañada por una glosa castellana, hecha por la mano 3 (fray Pedro de los Ríos) que interpreta la pictografía como una trasgresión cometida por los dioses en Tamoanchan, especie de paraíso terrenal donde

³⁸¹ “Libro de los Jubileos,” en Minois, *Breve historia*, 35.

³⁸² Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, 2.

³⁸³ Para mayor información véase la edición facsimilar de Eloise Quiñones Keber, *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript* (Austin: University of Texas Press, 1995). Los datos sobre los escribas provienen del estudio que acompaña esta edición y de Iwaniszewsky Stanislaw, “La breve historia del calendario Códice Telleriano-Remensis,” *Estudios de cultura Náhuatl* 35(2004): 45-67.

éstos fueron creados: “dizen que estando estos dioses en aquel lugar se desmandaban en cortar rosas y ramas de los arboles y que por esto se enojo mucho el Tonacateuctli y la mujer Tonancacihuatl y que los echó de aquel lugar y asi vinieron unos a la tierra y otros al infierno...”³⁸⁴ En el folio 22v que se refiere a la fiesta de Xochiquetzal, vemos una glosa (mano 2) explicando que en ella “bajaron los demonios del cielo.”

Este pasaje y la imagen del árbol roto se relacionan con un mito cosmogónico que está registrado en la *Histoyre du Mechique*.³⁸⁵ El cosmos fue creado por Ometeotl, Dios único del que se separó la pareja divina formada por Ometecuhtli/Tonacatecuhtli y Omecíhuatl/Tonacacíhuatl, Señor/Señora de la dualidad, base fundamental de todo el devenir humano; su hogar es el Omeyoacan, lugar paradisíaco situado en el nivel celeste más alto del cosmos que alberga también al gran árbol florido (Tamoanchan), el cual se rompió por una trasgresión provocando la expulsión de los responsables.

Michel Graulich, analizando otros folios del *Códice Telleriano* (6r y 12v) junto con algunos pasajes de la *Histoyre du Méchique*, infiere que la trasgresión de tomar flores es una metáfora de relaciones sexuales, afirmación que sostiene porque Xochiquetzal (también llamada Itzpapálotl) era entre los nahuas diosa del amor carnal, las prostitutas y las adúlteras, madre de Cintéotl (Dios Maíz) engendrado con Piltzintecuhtli bajo la mirada de otros dioses. Así, para Graulich, una trasgresión sexual hizo que se rompiera el árbol florido pero trajo, al mismo tiempo, sus frutos: “nació Cintéotl, primer ser engendrado por los dioses y con él el maíz [...] los dioses perdieron el paraíso y la vida eterna, pero en

³⁸⁴ En la edición facsimilar del *Codex Telleriano-Remensis* este folio aparece reubicado y reenumerado como 13r.

³⁸⁵ “Histoyre du Méchique,” en Ángel María Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI* (México: Editorial Porrúa, 2005).

(pobre) compensación ganaron la sucesión de las generaciones.”³⁸⁶ Esta explicación que provee Graulich es probablemente cercana a la que formularon los misioneros sobre los mitos indígenas, siempre a la luz de las Sagradas Escrituras, concretamente los pasajes sobre la caída de Satán y la expulsión del paraíso. Como se puede ver, existían similitudes formales entre algunos relatos cosmogónicos de la cultura mexicana y los relatos bíblicos, las cuales posiblemente propiciaron la interpretación demonológica de los españoles, aunque tuvieran un sentido distinto en la cosmovisión indígena. En el códice, elaborado por manos nativas y europeas, se traduce en interferencias que la interpretación de Graulich de hecho reproduce.

Otro ejemplo de narrativas indígenas sobre hechos primigenios y fundacionales que los españoles pudieron haber relacionado con la caída de demonios, es el relato de la migración de los aztecas desde Aztlán hasta México Tenochtitlán narrado en una multiplicidad de fuentes, alfabéticas y pictográficas. La lámina III del *Códice Boturini*, probablemente elaborado en la primera mitad del siglo XVI,³⁸⁷ muestra una planta arbórea partida, acompañada de un altar y un grupo de personas ingiriendo alimentos. Esta escena, y las tres subsecuentes pueden ser interpretados gracias a la *Crónica Mexicáyotl* de Fernando Alvarado Tezozómoc, que relata cómo después del “rajamiento del árbol” ocurrido en un momento temprano de la migración, Huitzilopochtli pidió a los aztecas separarse de los ocho *capoltin* con los que viajaban y continuar solos su camino y cómo

³⁸⁶ Michael Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), 76; *Mitos y rituales del México antiguo* (Madrid: Colegio Universitario de Ediciones Istmo, 1990), 69-75.

³⁸⁷ El *Códice Boturini* o *Tira de la peregrinación* es un documento pictográfico de origen náhuatl, fue probablemente elaborado en la primera mitad del siglo XVI y está realizado en una larga tira de papel amate, conformada por 22 láminas que forman un biombo de 5.49 m. de longitud, su contenido versa sobre el origen de los mexicas desde su salida de Aztlán-Chicomóztoc hasta el valle de México. *Colección de documentos conmemorativos del DCL aniversario de la fundación de Tenochtitlán. Documento No.1 Códice Botturini* (México: Secretaría de Educación Pública, 1975)

posteriormente, andando ya por sí, precedidos por cuatro cargadores de los bultos divinos (*teomamaque*), se encontraron con unos individuos caídos arriba de unas biznagas. En el códice estos personajes llevan un antifaz negro sobre los ojos (atributo que los relaciona con el dios Mixcóatl) y están vestidos con pieles; los caminantes los revisan, para posteriormente abrir el cuerpo de uno de ellos por la mitad. Al respecto dice Tezozómoc:

Ya se dijo que hace mucho que estuvieron los aztecas al pie del árbol, y después, cuando vinieron acá, cayeron sobre de ellos en el camino los demonios, que vinieron a caer junto a la biznaga, y alguno al pie del mezquite, los llamados ‘mimixcoa’ (...); allá llamó Huitzilopchtli a los aztecas denominados ‘teomamas’ (...) y les dijo: ‘Asid a aquellos que están al pie de la biznaga ellos serán quienes primeramente paguen el tributo de la vida.’³⁸⁸

El árbol que aparece al principio de esta secuencia narrativa en la historia mexicana es identificado por especialistas como Alfredo López Austin como el árbol de Tamoanchan que la *Hystoire du Mechiue* sitúa en el Omeyocan y que comunica el mundo humano con el inframundo y los cielos superiores;³⁸⁹ por lo anterior es plausible que los misioneros, Andrés de Olmos incluido, interpretaran que los *mimixcoa* eran demonios que habían caído del paraíso.

Regresemos entonces al *Tratado de hechicerías y sortilegios*. En el capítulo I, “donde se dirá cómo él, el Diablo, mucho desea ser honrado,” Olmos señala que el maligno, conocido por sus lectores indígenas como *tlacatecólol* (hombre-búho), ha tenido

³⁸⁸ Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicáyotl*, traducción del Náhuatl por Adrián León (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1998), 21-22.

³⁸⁹ Para mayor referencia véase: Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994) y Danna Levin Rojo, “Historiografía y separatismo étnico: el problema de la distinción entre fuentes indígenas y fuentes españolas,” en *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007), 43-45. Para los *mimixcoa* como víctimas de sacrificio y su relación con Mixcóatl véase Guilhem Olivier, “El simbolismo sacrificial de los *mimixcoa*: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas,” en *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, coords. Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010), 453-482.

a través del tiempo una multiplicidad de nombres, a veces es llamado Diablo, otras Demonio o Sathán (sic.).³⁹⁰ Por ello, es importante mencionar brevemente qué o quiénes eran los personajes identificados como *tlacatecólol* en el mundo nahua, para intentar explicar por qué el franciscano hace un paralelismo entre éstos y el maligno.

Alfredo López Austin afirma que existían varios tipos de magos en el mundo mesoamericano, entre estos encontramos a los *tlacatecólol* y los *nahuales*. Menciona que el primer término se ha traducido, letra por letra como “hombre búho”; el

búho era para los nahuas un animal ligado a la idea de lo funesto y que se le consideraba emisario del *Mictlan* o Región de los Muertos, existe en la etimología de su nombre el verbo *coloa*, perjudicar, dañar, que unido al prefijo de persona indefinida *-te-* da una significación bastante precisa de la naturaleza del búho y del *tlacatecólol*: ambos se caracterizan por su labor de dañar a la gente.³⁹¹

Los “hombres búhos” por su día de nacimiento, por aprendizaje o por un defecto físico se dedicaban a las artes adivinatorias en perjuicio de los hombres y, dentro de este grupo existían trece subtipos³⁹² que se diferenciaban entre sí por sus poderes sobrenaturales. Por otra parte, Roberto Martínez en *El nahualismo* sugiere que los nahuallis tenían funciones sociales dentro del mundo mesoamericano, que nos permiten dividirlos en dos grupos: el buen nahualli y el mal nahualli. En el primero tenemos los que, como *tlamatini* eran sabios consejeros de los nobles, como *macehualtin* eran médicos, curanderos y terapeutas, como *tlacihqui* preveían el porvenir de los individuos, como *tonalpohuaque* interpretaban el calendario adivinatorio y por último, como *teciuhltlazani*, controlaban los fenómenos meteorológicos en beneficio de su comunidad. Por otra parte, señala que el término *tlacatecolotl* designaba “a un cierto aspecto inquietante, peligroso, aterrador o aun nefasto

³⁹⁰ Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, 13.

³⁹¹ Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl,” *Estudios de Cultura Náhuatl* 7(1967): 88.

³⁹² Los *tepan mizoni*, *tlatzitini*, *tlamatacani*, *caltechtlatlacuiloani*, *tetlepanquetzqui*, *teyollocuani*/*tecotzcuani*, *mometzcopinqui*, *tlahuipuchtli*, *nonotzale*, *temacipalitoti*/*momactpalitoti*, *moyohualitoni*, *cihuanotzqui* y el que trueca sentimientos.

de una gran diversidad de elementos, desde seres inanimados hasta los personajes públicos y los dioses [...] Así, un nahualli podría efectivamente ser considerado como *tlacatecolotl* siempre que usara para el mal sus poderes.”³⁹³

Los malos nahuallis eran aquellos individuos que causaban diversas calamidades no para un beneficio social, sino por envidia o venganza. Entre sus prácticas encontramos algunas que pudieron desde la óptica cristiana ser fácilmente atribuidas al Diablo y sus esbirros, por ejemplo, el *texoxani* que era influir mediante la mirada a un individuo para causarle enfermedad o muerte. Como ya mencionamos, en el continente europeo estaba muy difundida la creencia en el mal de ojo, fenómeno similar, y a las brujas se les acusó de causar enfermedades por el solo hecho de observar fijamente a sus víctimas.

Andrés de Olmos señala que los *tlalatecolotl* “juntan todos sus poderes, hacen todo lo que pueden, para apoderarse, para hacerse dueños de alguien, para mofarse de él, para gobernarlo, para someterlo, para agarrarlo con lazos, en un agujero, en una cuerda y así con ellos se llora, se es afligido, roto, atormentado, horrorosamente quemado;”³⁹⁴ sin embargo, no se refiere a ellos como magos, más bien pareciera que los considera una de las múltiples caras del maligno o bien sus esbirros, cosa que no sucede con los nahuales a quienes equipara con los brujos. Además asegura que entre los nahuales también hay “muchas mujeres, viejecitas [...] desdichadas y pocas jóvenes doncellas que así son enseñadas.”³⁹⁵

El franciscano menciona que hay dos especies de servidores del maligno, o nahuales, que se someten a él formalmente. Los primeros son aquellos a quienes lleva por los aires a los bosques, campos o mares (cuestión que hace alusión a los vuelos de las

³⁹³ Roberto Martínez González, *El nahualismo* (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2011), 352.

³⁹⁴ Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, 7.

³⁹⁵ *Ibíd.*, 49.

brujas); los segundos son individuos a quienes hace perder la conciencia para revelarles hechos secretos mientras están en este sueño profundo: “y estas revelaciones son a veces falsas; sin embargo, las comunican porque se hallan engañados por el Diablo; y mucho se alegran así cuando esto ocurre, porque piensan que fue su cuerpo quien lo vio.”³⁹⁶ Los nahuales, además, son ayudados por el Diablo para revestir una apariencia distinta y engañosa, haciendo creer al pueblo que tienen la capacidad de transformarse en bestia: es Él quien “da a alguien la apariencia de un pájaro, o acaso de un león (puma) pequeño, o acaso de un coyote o de un jaguar.”³⁹⁷ Así es como el fraile interpreta la creencia mesoamericana de que los nahuales y los *tlacatecólōtl* podían transformarse en fieras, siendo sus alteraciones más comunes el búho, el león,³⁹⁸ el coyote, el caimán, el perro, el zorrillo, el pavo y la serpiente.

Como vimos en los capítulos anteriores, el Diablo y sus esbirros en el Medievo eran comúnmente representados por animales salvajes, sin embargo, en el caso específico del búho o la lechuza, esta comparación parece poco común, ya que solamente encontré dos pequeñas referencias que asocian a estos animales con lo maligno. María Tausiet en “Avatares del mal: El diablo en las brujas” menciona que el búho, la lechuza y el mochuelo se relacionaban con las brujas:

la confusión entre dichas aves y ciertas mujeres con fama de hechiceras se expresaría en obras literarias sobre maravillosas metamorfosis de animales a hombre (y viceversa). En *El asno de oro* de Apuleyo quizá la más representativa de todas ellas, una mujer dedicada a las artes ocultas que se convertía en búho y salía volando por la ventana después de aplicarse ciertos ungüentos en la piel.³⁹⁹

³⁹⁶ *Ibíd.*, 55.

³⁹⁷ *Ibíd.*, 59.

³⁹⁸ Fray Andrés de Olmos, después de poner león, especifica puma pequeño. *Ibíd.*

³⁹⁹ María Tausiet “Avatares del mal: El diablo en las brujas,” en *El Diablo en la Edad Moderna*, eds. María Tausiet y James S. Amelang (Madrid: Marcial Pons, 2004), 55.

Una constante en el pensamiento indígena era creer que los nahuales podían salir comúnmente al paso de las personas, razón por la cual, cualquier individuo debía tener cuidado al encontrarse con un animal y debía meterle “la mano en el hocico para conocer su naturaleza; cuando tienen hocicos babosos, son deidades del monte que no le desean mal alguno; cuando tienen grandes hileras de dientes, el penitente debe matarlos, pues son nahuales que quieren perjudicarlo.”⁴⁰⁰ Lo anterior es referido por De Olmos y Motolinía⁴⁰¹ de una manera muy sutil cuando aleccionan al indígena para que no sea temeroso: “Tampoco te irás a espantar si por casualidad te sale al paso en tu camino una serpiente, o acaso un lagarto que inclina la cabeza, o acaso un pájaro que canta, o acaso un bestia fiera.”⁴⁰²

Otra transformación física que tiene el Diablo señalada por Andrés de Olmos es la de un hombre ataviado como “los señores de los tiempos antiguos” que reclama ofrendas y cultos desterrados por el cristianismo a los que presencian su aparición y pide que en lo sucesivo se rechace la nueva religión.⁴⁰³ George Baudot señala que a lo largo del tratado el Diablo pareciera ser en ocasiones un “rebelde desesperado por restablecer el pasado indígena y borrar los símbolos novohispanos: la Cruz y los padres. Nostalgia de cultos pasados, que intenta revivirlos y que rabiosamente patatea ante las pruebas de su abolición

⁴⁰⁰ López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl,” 97.

⁴⁰¹ Motolinía menciona que los indígenas creían en mil agüeros sobre todo aquellos que tienen que ver con el búho y cuando lo oían graznar pensaban que alguien iba a morir al igual que las lechuzas y mochuelos. Benavente, *Historia de los indios*, 145.

⁴⁰² Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, 21.

⁴⁰³ De Olmos señala que cuando vivía en Cuernavaca “quizá [hace] veinte años, un hombre casado vivía en un templo; me dijo que oyó que él, el hombre tecolote (el Diablo), se le apareció a un hombre y le mandó que llamara a algunos en secreto [...] y le interrogué para que me dijera cómo se apareció, cómo le habló. Muy de noche, al encender una vela encima de la casa, allá en un sitio desierto se me apareció el Diablo; como el rey se presentó engalanado, así iban engalanados los señores en los tiempos antiguos cuando iban a bailar; yo tuve gran miedo. Él me dijo: por favor ven: di a don Juan que por qué me rehuyó. Haz la ofrenda, reúne a la gente del pueblo, para que allá, a la entrada del bosque, ante mi salgan.” *Tratado de hechicerías y sortilegios*, 43.

y de la nueva cultura.”⁴⁰⁴ Para Baudot, la idea de rebelión del franciscano se puede explicar por el contexto novohispano que en tiempos recientes había experimentado la guerra del Mixtón (enfrentamiento de los indígenas contra los españoles en Nueva Galicia 1541), aunado al hecho de que el propio misionero “había tenido ocasión de palpar en vivo la fuerza de la resistencia indígena ante la predicación evangélica.”⁴⁰⁵

Esta idea del Diablo subversivo es también compartida por fray Toribio de Benavente, quien refiere que el Diablo se les ha aparecido a los indios para amenazarlos de que si no continúan con las ofrendas los dejará sin lluvia, cosa que Motolinía considera una mentira más del maligno, porque a sus ojos nunca había llovido tanto en esta tierra, ni había tantos temporales como después de que llegó el santo sacramento a Nueva España.⁴⁰⁶

3.1.2 EL “HOMBRE BÚHO” Y SU IGLESIA.

Jacques Soustelle en su libro *El universo de los aztecas* propone que los padres predicadores, al igual que la doctrina oficial de la Iglesia aceptaron en buena medida la existencia de las temibles deidades de los aztecas: “Huitzilopchtli, Quetzalcoatl, Tláloc, Tezcatlipoca y todas las demás innumerables entidades no eran, para los conquistadores o sacerdotes, ‘falsos dioses’ ni ilusiones, ni creaturas imaginarias de las conciencias extraviadas. Los reconocían como poderes reales, aunque demoniacos,”⁴⁰⁷ desviando así su significado y comprensión original, identificándolos en lo subsecuente como *tlacatecólotl*.

A partir de lo anterior, podríamos decir que la visión de los misioneros españoles sobre el mundo mesoamericano se ajustó a su propio pensamiento. Sin embargo, no se debe

⁴⁰⁴ George Baudot, “Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de fray Andrés de Olmos,” *Estudios de cultura náhuatl* 10 (1972): 357.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

⁴⁰⁶ Benavente, *Historia de los indios*, 73.

⁴⁰⁷ Soustelle, *El universo de los aztecas*, 8

pensar que inventaron todas las características de los dioses, ni las formas en que se desarrollaron los rituales mesoamericanos descritos en sus crónicas, porque hay elementos en otras fuentes no europeas que corresponden a lo descrito por los españoles. Éstos, como dice Graulich, “no fueron quienes dibujaron la multitud de escenas de sacrificio humano en los monumentos y en los códices, y menos aún quienes enterraron miles de osamentas de sacrificados en las sepulturas o en los nichos dentro o alrededor de las pirámides y en los lugares diversos.”⁴⁰⁸

Los misioneros creían que el poder que tenía el Diablo de engañar a los nativos era real, por ende, debían de luchar en contra de Él y sus ministros de una manera incesante. No es en vano que Toribio de Benavente en su *Historia de los indios de la Nueva España* mencione que la lucha que los frailes estaban librando en estas tierras era directamente contra el demonio y cuenta como su primera batalla cuando el día primero de enero de 1525 a las diez de la noche, en Texcoco, fue acompañado por tres frailes a “unos *Teocallis* o templos del demonio llenos de ídolos” y se dedicaron a espantarlos y ahuyentarlos.⁴⁰⁹

Andrés de Olmos inspirado en el *Tratado sobre las supersticiones y hechizarias...* de Martín de Castañega establece que en el mundo hay dos iglesias; la primera es la católica, que debe de erradicar a la segunda que es la diabólica, que en Nueva España es llamada la “casa del hombre búho.”⁴¹⁰ De ésta menciona que es muy amplia porque en estas tierras se realizan muchas asambleas dirigidas por los nahuales, brujos o xurquinos, ministros del Diablo, las cuales en años recientes son frecuentadas a escondidas por los descreídos, perversos y pícaros.

⁴⁰⁸ Graulich, *El sacrificio humano*, 17.

⁴⁰⁹ Benavente, *Historia de los indios*, 29

⁴¹⁰ Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, 25. Entiéndase como Iglesia y casa no al templo o lugar específico, sino a una congregación de individuos que practican una religión en común.

Fray Toribio de Benavente en su *Historia de los indios* nos menciona que los dirigentes religiosos indígenas que eran nombrados *tlamacazqui*⁴¹¹ “cruels verdugos del demonio,” quienes llevaban sus cabellos “a manera de nazarenos, y como nunca los cortaban, ni peinaban y ellos andaban mucho tiempo negro y los cabellos muy largos y sucios, parecían al demonio.”⁴¹² Es importante resaltar que esta asociación del maligno con ciertas características humanas consideradas “bestiales” era común a finales del Medievo, porque se establecía una clara diferenciación entre el hombre religioso y el hombre bestial/demoniaco, el primero creado a imagen y semejanza de Dios, y el segundo dominado por sus instintos primitivos: lo bestial fue un término aplicado “a las más variadas conductas como signo inequívoco de reprobación. Era bestial estar desnudo, pues las ropas constituían un distintivo humano; era bestial entre los varones llevar el pelo demasiado largo, trabajar por las noches, nadar, etc.”⁴¹³ Fray Diego Duran señala en su *Historia de las Indias* que el tizne que utilizaban los *tlamacazqui* era de humo de tea “muy tenido y reverenciado antiguamente”, además lo usaban desde los pies hasta la cabeza, a tal grado que parecían negros. En ceremonias especiales, en las que tenían que sacrificar y encender inciensos en montes y cuevas oscuras empleaban el “teotlaqually que quiere decir comida de Dios y esta comida de dios era conforme al dios que la comia la qual era toda hecha de sabandijas ponzoñosas conbiene a saber de arañas, alacranes, ciento pies, calamquesas, biboras.”⁴¹⁴

⁴¹¹ Los *tlamacazque* eran los sacerdotes que vivían y se encargaban de desempeñar los rituales periódicos de los templos que les eran conferidos. Bernardino de Sahagún refiere que estos personajes eran los ministros encargados de hacer los servicios y rituales de los ídolos, además señala que vivían castamente y aprendían, desde temprana edad, los divinos cantos en el *Calmecac*. Bernardino de Sahagún, *Historia general*, 206.

⁴¹² Benavente, *Historia de los indios*, 48.

⁴¹³ Tausiet, *El Diablo en la Edad Moderna*, 49.

⁴¹⁴ Diego Duran, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tomo II (México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1880), 110.

Si bien para los europeos llevar el cabello largo era un signo de bestialidad, en Mesoamérica, el pelo era un indicador de nivel social, por ejemplo, de acuerdo con Miguel Pastrana los sacerdotes nahuas llevaban su cabellera de esta manera porque lo relacionaban “con la fuerza de la entidad anímica del *tonalli*, la cual residía en el cráneo a la altura de la coronilla y estaba ligada al carácter y tendencias individuales. Los antiguos nahuas pensaban que dejar crecer el cabello, particularmente en esta zona acrecentaba la fuerza del *tonalli*.”⁴¹⁵ Además del cabello largo, los ministros indígenas en días festivos tiznaban todo su cuerpo, sus piernas, brazos, manos y cara, lo que les hacía tener un aspecto negruzco, tal y como lo menciona nuestro franciscano. Los *tlamazque*, afirma Pastrana, eran sacerdotes casi divinos que debían seguir al pie de la letra las reglas del sacerdocio, por ejemplo durante las fiestas mantener el celibato y el ayuno, y en general vivir con austeridad.⁴¹⁶ Toribio de Benavente refiere esta cuestión con un poco de asombro por la religiosidad mostrada y también con terror por considerar que las deidades prehispánicas eran muy crueles a tal grado de dejar en ayuno por más de ochenta días a sus fieles, causando en ellos hambre y enfermedad, porque “el cruel de su dios no les consentía que usasen consigo misericordia.”⁴¹⁷

Sumado a lo anterior, Benavente refiere que los sacerdotes debían estar siempre en las casas o moradas del demonio, éstas dependiendo del tamaño del poblado, eran pequeñas o altas y redondas con altares en la cima dedicados a sus dioses. En efecto, los templos mesoamericanos constituían el centro de las poblaciones y representaban el punto de referencia para su organización espacial, las pirámides (*teocallis* “casa del hombre dios”)

⁴¹⁵ Miguel Pastrana, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008), 65.

⁴¹⁶ *Ibíd.*, 65. En Tehuacán cuatro mancebos ayunaban cuatro años, cuando entraban al templo del demonio como quien entra a un treintenario, con una sola manta de algodón para taparse sus “vergüenzas” se dormían en la cama de dura piedra al igual que su cabecera. Benavente, *Historia de los indios*, 57.

⁴¹⁷ Benavente, *Historia de los indios*, 56.

eran recreaciones de la naturaleza, montes artificiales que acercaban a los dioses celestes con los seres humanos. Fray Jerónimo de Alcalá, en la *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán*, refiere que los nativos fueron construyendo sus templos en lugares específicos que eran señalados previamente por sus deidades, por lo cual, eran considerados espacios de gran veneración, puertas del cielo, sitios donde los dioses podían descender y ascender.⁴¹⁸

Sobre los templos Motolinía hace hincapié en que algunos parecían verdaderas bocas del infierno, porque en ellas estaban pintadas o esculpidas serpientes con terribles colmillos, “que verlo y entrar dentro ponía gran temor y grima; en especial el infierno que estaba en México, que parecía traslado del verdadero infierno.”⁴¹⁹ Es muy probable que el franciscano observara el Templo Mayor sin tanta destrucción, ya que la demolición de los templos no se dio de manera inmediata a la caída de Tenochtitlán; él mismo refiere que desde la bóveda de la capilla de San Francisco de México, que se terminó de construir en 1525, se podía observar el templo del demonio que le ganaba en altura a la capilla, a pesar de ser ésta “razonablemente alta”. Además señala como característica estructural que “tenía el *teucalli* de México según me han dicho algunos que lo vieron, mas de cien gradas, yo bien las vi y las conté más de una vez, mas no me acuerdo.”⁴²⁰

El Templo Mayor representaba arquitectónicamente la concepción cosmogónica mexicana. Sobre la plataforma se encontraban un enorme basamento con dos escalinatas que conducían a los santuarios de Tláloc y Huitzilopochtli, unión de contrarios. Eduardo Matos Moctezuma en *Vida y muerte en el Templo Mayor* sugiere que esta gran edificación era la

⁴¹⁸ Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán* (México: El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 2000) 73.

⁴¹⁹ Benavente, *Historia de los indios*, 31-32.

⁴²⁰ *Ibíd.*, 70.

representación de dos cerros míticos. El lado derecho (norte), le correspondía al cerro sagrado de Tonacatépetl (cerro de los mantenimientos) y se distinguía por los colores azul y blanco, asociados con la fertilidad, el agua y la lluvia. Estaba dedicado a Tláloc deidad de la lluvia y del trueno que los aztecas retomaron de los pueblos agrícolas sedentarios que se habían establecido con anterioridad en el Valle de México cuando se asentaron en esta región. Su máscara, formada por anillos (serpientes⁴²¹) en torno a los ojos y colmillos de ofidio saliendo de su boca, también era conocida como “el sacerdote” o “el príncipe hechicero.”

El lado izquierdo (sur) del Templo Mayor estaba dedicado a Huitzilopochtli, deidad nacional de los aztecas relacionada con el astro rey en su reencarnación del medio día y que también es numen de la guerra y de los sacrificios humanos. El flanco que le pertenecía representaba el cerro del Coatepec “cerro de las serpientes”, lugar donde nació de la diosa terrestre Coatlicue⁴²² quien quedó embarazada de una pluma que se encontró mientras barría y colocó en su vientre. El mito cuenta que sus otros hijos, los Centzon Huitznahua (estrellas) y Coyolxauhqui (la luna) se disgustaron con la noticia y decidieron matarla para resarcir su honor. Sin embargo, al momento en que iban a asesinarla Huitzilopochtli nació ya armado con su *xiuhcōatl* (serpiente de fuego) con la cual venció a sus hermanos tirando a Coyolxauhqui desmembrada desde lo alto del Coatepetl. El sol Huitzilopochtli “nacido de la tierra (Coatlicue), aniquiló de esta forma a las tinieblas (Coyolxauhqui y las estrellas: los Centzon Huitznahua).”⁴²³ Este mito cosmogónico estaba representado en el Templo Mayor, allí “los protagonistas de la lucha estarán ubicados en el lugar que el mito los depara:

⁴²¹ Las serpientes representaban a la vez el relámpago y el agua.

⁴²² La Coatlicue es el lado femenino de la fertilidad, diosa de la tierra, es representada con una falda de serpientes que simbolizan la sangre y el maíz y sus ornamentos están hechos con corazones humanos, sus garras de águila, su doble cara de serpiente.

⁴²³ Soustelle, *El universo de los aztecas*, 112.

Huitzilopchtli arriba, en lo alto del cerro-templo y la Coyolxauhqui al pie, decapitada y desmembrada.”⁴²⁴ Así, el gran disco de la diosa lunar se encontraba al pie de la escalera que conducían al templo de Huitzilopchtli. A este respecto, Alfredo López Austin y Leonardo López Lujan, en “El Templo Mayor de Tenochtitlan, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz,” basándose en datos históricos, arqueológicos y lingüísticos sugieren que el Templo Mayor, no representa a dos cerros míticos como mitades separadas, sino más bien como una correlación de opuestos complementarios que representan el Monte Sagrado, materializando “las características míticas del Coatépetl y del Tonacatépetl en todo su volumen. Los elementos simbólicos ígneos y celestes no son privativos de la mitad sur, como los acuáticos y vegetales no lo son del norte.”⁴²⁵ Es decir, la dualidad está plasmada por todo el conjunto arquitectónico.

Ahora bien, la plataforma del Templo Mayor exhibía una serie de serpientes (figura 11); “dos de ellas tienen el cuerpo ondulante y sus grandes cabezas aún guardan restos del color original [...] Ambas se encuentran en los extremos norte y sur de la plataforma,” y en el centro de ella también se encontraba una cabeza mirando “rumbo al poniente, lugar hacia donde se orienta todo el Templo Mayor.”⁴²⁶ Asimismo las dos escalinatas sobre esta gran plataforma que conducían a los adoratorios tenían en sus alfardas cuatro cabezas de serpientes, dos en el centro y una en cada extremo; las que se ubicaban del lado norte estaban emplumadas y tenían ojos alargados mientras las correspondientes al flanco sur tenían una especie de aros en la cabeza (figura 12). Motolinía, y posiblemente sus

⁴²⁴ Elizabeth Baquedano, *Los aztecas historia, arte, arqueología y religión* (México: Editorial Panorama, 1987), 96.

⁴²⁵ Alfredo López Austin y Leonardo López Lujan “El Templo Mayor de Tenochtitlan, el Tonacatépetl y el mito del robo del maíz” en *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente* (México: Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Estéticas, 2007), 447.

⁴²⁶ Eduardo Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el Templo Mayor* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 79.

coetáneos europeos, interpretaron estas esculturas de serpientes bajo sus modelos de pensamiento como una representación de la boca infernal.

Esta equiparación pudiera tener dos explicaciones, la primera se relaciona con lo señalado por Nora M. Gómez, quien menciona que durante el siglo XI los monjes anglosajones empezaron a representar plásticamente la boca del infierno como una bestia con las fauces abiertas, aludiendo al monstruo Leviatán mencionado en el libro de Job en el Antiguo Testamento,⁴²⁷ mismo que también podemos encontrar en Isaías en donde se le personifica como una serpiente huidiza y tortuosa.⁴²⁸ Así, las grandes fauces del Leviatán que se tragaban a los condenados que irían a parar al infierno, estaban retratadas de perfil en las representaciones visuales, con características de león (figura 4, 14), dragón o serpiente (figura 15). Como se podrá ver en las imágenes resulta revelador que algunas esculturas de este ofidio que se tienen en Mesoamérica son similares en su forma plástica a la boca infernal. Por otra parte, Paulino Rodríguez Barral refiere como uno de los elementos recurrentes del infierno dentro de la iconografía románica el uso del cuerpo de una enorme serpiente-dragón para establecer los dominios infernales, tal y como se puede apreciar en la figura 13, “Juicio de las almas”, en la Iglesia de Miguel de Gormaz (Soria, España).⁴²⁹ Las grandes serpientes flanqueando del Templo Mayor podían pensarse entonces, desde la mirada de un español, como una delimitación de un espacio infernal, en donde ocurrían actividades consideradas como demoniacas.

⁴²⁷ Nora M. Gómez, “La representación del Infierno Devorador en la miniatura medieval,” *Memorabilia* 12 (2009-2010), última modificación 5 de mayo 2015, <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia12/PDFs/Infierno.pdf>, 269-287.

⁴²⁸ “Aquel día castigará Yahveh con su espada dura, grande, fuerte a Leviatán, serpiente huidiza, a Leviatán, serpiente tortuosa.” Is 27:1.

⁴²⁹ Paulino Rodríguez Barral, “Los lugares penales del más allá. Infierno y purgatorio en el arte,” *Studium Medievale. Revista de Cultura visual- Cultura visual* 3 (2010), 3. El autor señala que si bien la Iglesia está fechada hacia 1130, ésta rescata elementos iconográficos del arte románico que siguieron utilizándose posteriormente, “es fiel exponente de la dualidad retributiva en la que se asienta la escatología románica al presentarnos un más allá estructurado exclusivamente a partir de la presencia del cielo y el infierno.”: 2.

Es importante enfatizar esta similitud formal entre la boca del infierno, el monstruo Leviatán y la diosa de la tierra *Tlaltecuhтли*, que para los antiguos nahuas fue creada cuando Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, convertidos en serpiente, partieron al monstruo marino *Cipactli* a la mitad e hicieron con una parte la tierra, llevándose la otra al cielo, y

luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dioses la habían hecho, todas las diosas descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida de los hombres. 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.⁴³⁰

Tlaltecuhтли poseía una dentadura que devoraba todo lo que se encontraba a su paso, y cumplía con la función de engullir a los muertos quienes, al ser comidos por la tierra, renacían en “una nueva <<vida>> para continuar su tránsito al lugar que les está destinado.”⁴³¹ En los códices mesoamericanos *Tlaltecuhтли* aparece representada en su forma abreviada de *Cipactli*, una cabeza de anfibio con grandes fauces de colmillos afilados que devoran a los hombres para conducirlos al *Mictlan*, por ejemplo en el *Códice Fejérváry Mayer*⁴³² (lámina 40, figura 16); o como la variante que aparece en el *Códice Borbónico*⁴³³ (lámina 16, figura 17), en donde la diosa terrestre está engullendo al astro rey, ya que

⁴³⁰ “Histoire du Mexique,” 108.

⁴³¹ Eduardo Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexicas*, 139.

⁴³² El *Códice Fejérváry Mayer* o *Tonalámatl de los Pochtecas* es un documento pictográfico elaborado posiblemente en la región mixteca, consta de 22 hojas pintadas por ambos lados que forman un biombo. Miguel León-Portilla refiere que éste fue realizado entre el siglo XIV y el XV a petición de *pochtecas* del centro de México, probablemente de Tlatelolco; su contenido versa sobre cálculos astrológicos y preceptos rituales relacionados con este grupo social. Para mayor información véase: Miguel León-Portilla, *Códices* (México: Aguilar, 2004), 66-74.

⁴³³ El *Códice Borbónico* es un documento pictográfico mexicana en papel amate elaborado a principios de la conquista española, cuenta con 40 hojas (1, 2, 39 y 40 están extraviadas) que forman un biombo. Se pueden identificar cuatro apartados: 1. *Tonalpohualli* (calendario de 260 días de carácter religioso) y un *xihmolpilli* (ciclo de 52 años), 2. Descripción de las fiestas de 18 meses del calendario de 360 días, 3. Un calendario de 18 meses de 20 días, 4. Repetición del ciclo de 52 años.

“conforme al pensamiento nahua, el sol era devorado por la tierra cada atardecer para pasar a alumbrar el mundo de los muertos.”⁴³⁴

La tierra de los mesoamericanos, en su representación como anfibio devorador de hombres con dientes afilados, pudo tener para los españoles semejanzas con las puertas del infierno que engullía a los condenados para trasladarlos a este lugar de tinieblas, cuestión que propongo a partir del *Códice Telleriano-Remensis* (página 20r, figura 18) en donde está pintada *Tlaltecuhli* acompañada con una glosa en castellano que dice: “el mundo propiamente” y señala la parte que corresponde al sol, con la tierra dibujada en la forma de unas fauces dentadas que devoran al sol para conducirlo al lugar señalado como las “tinieblas”.

Además de la serpiente, Motolonía relaciona el fuego perpetuo de los templos con el infierno: “En servir leña a el templo del demonio tuvieron estos indios siempre muy gran cuidado, porque siempre tenían en los patios y salas de los templos del demonio muchos braseros de diversas maneras, algunos muy grandes. Los más estaba delante de los altares de los ídolos porque toda la noche ardían.”⁴³⁵ Los braseros fueron elementos importantes en el ceremonial de los pueblos prehispánicos, los había de barro o de piedra y de diferentes formas y tamaños, los más grandes se instalaban en los templos y en los palacios reales, como por ejemplo los encontrados en la parte norte y sur del Templo Mayor. El fuego constituyó un elemento central en la cosmovisión Mesoamericana, su deidad era *Xiuhtecuhtli*, representado por un hombre anciano con rostro rojo y amarillo asociado con la purificación, transformación y regeneración; como ente transformador ayudó a crear al sol y a la luna mediante la incineración de Nanahuatzin (Sol) y Tecuaztéctli (Luna). Una de las

⁴³⁴ *Ibíd.*, 143.

⁴³⁵ Benavente, *Historia de los indios*, 31.

principales obligaciones de los sacerdotes era mantener la lumbre en los braseros: “se encendía y preparaba el fuego con motivo de diversos actos del ritual indígena, destacando como ceremonia más sobresaliente la del Fuego Nuevo al terminar el ciclo de 52 años.”⁴³⁶

Toribio de Benavente dejó una descripción de la fiesta del Fuego Nuevo,⁴³⁷ que se realizaba cada 52 años. Su relato señala que, durante la ceremonia, en México, Tezcoco y algunas provincias aledañas, los sacerdotes ahogaban la lumbre existente para matar el fuego perpetuo “de los infiernos” (templos) y posteriormente ir a un lugar

que se dice Iztapalapa, y subían aun cerrojón que allí está, sobre el cual estaba un templo del demonio a el cual tenía mucha devoción y reverencia el gran señor de México, Motezuma. Pues allí a la media noche, que era principio del año de la siguiente hebdómada los dichos ministros sacaban nueva lumbre de palo que llamaban palo de fuego, y luego encendían tea, y antes que nadie encendiese, con mucho fervor y prisa la llevaban al principal templo de México, y puesta la lumbre delante de los ídolos, traían un cautivo tomado en guerra, y delante el nuevo fuego sacrificándole, le sacaban el corazón, y con la sangre, el ministro mayor rociaba el fuego a manera de bendición.⁴³⁸

La última celebración del Fuego Nuevo que se realizó en Mesoamérica fue en 1507, así que es imposible que Motolónía presenciara dicha festividad y probablemente su descripción está basada en los relatos que le proporcionaron sus ayudantes indígenas. Sin embargo, Karl A. Taube comenta que “hacer fuego nuevo puede no haber estado limitado solamente a la ceremonia de los 52 años, sino que era un componente común de los rituales mexicanos

⁴³⁶ Eduardo Noruega, “Los incensarios prehispánicos,” *Revista de la Universidad* 4-5(1975-1976): 49.

⁴³⁷ La ceremonia del Fuego Nuevo consistía en que debía existir oscuridad antes de la creación, por ello en los poblados se apagaban todos los fuegos para que, posteriormente, los sacerdotes ataviados como dioses fueran en procesión al cerro Huizachtécatl (hoy cerro de la estrella) a encender el fuego nuevo en el momento exacto en que pasaran las Pléyades sobre el firmamento. Si el fuego se encendía significaba que los dioses permitían la vida humana durante otros 52 años y con el inicio del nuevo periodo se encendía una gran hoguera con lo cual se daba paso a la luz, en seguida ofrendaban a un cautivo, extirpándole el corazón, para arrojarlo con todo y cuerpo a la hoguera memorando la inmolación de Nanahuatzin al transformarse en sol. Para mayor información véase: Silvia Limón Olvera, “El dios del fuego y la regeneración del mundo,” *Estudios de cultura náhuatl* 32(2001): 51-68.

⁴³⁸ Benavente, *Historia de los indios*, 40.

del año nuevo.”⁴³⁹ Basa esta aseveración en la lámina 49 del *Códice Borgia*, en donde se puede apreciar que el portador del año venidero viene acompañado también con un individuo que está encendiendo fuego nuevo (figura 19). Por lo mencionado es de suponerse que Toribio de Benavente pudo estar familiarizado, aunque sea parcialmente, con un pequeño ritual indígena sobre el fuego nuevo.

Ahora bien, como ya habíamos mencionado en el capítulo segundo,⁴⁴⁰ en la Edad Media la Iglesia asoció con la brujería el ritual pagano *need fire*; ceremonia que persistió por todo el territorio británico y germánico y que estaba asociada con la fertilidad, la revigorización de la fuerza del astro rey y la protección de catástrofes como enfermedades, hambrunas y muertes de ganado. Al iniciar el rito se apagaban todos los fuegos de las casas y se prendían hogueras en una colina que servían para prender el fuego nuevamente en los hogares, al terminar se sacrificaba un animal que se compartía.⁴⁴¹ Si bien no podemos saber en qué medida los frailes franciscanos estaban familiarizados con el *need fire*, sí podemos señalar que al menos tenían conocimiento de que en Europa (desde Rusia hasta España) existieron rituales paganos similares al *need fire* que se realizaban durante el solsticio de verano (24 de junio) con el objetivo de revigorizar al astro rey que se encontraba en aparente decaimiento. En el Medievo “los tres grandes rasgos de la celebración del solsticio estival fueron las hogueras, la posesión de antorchas por los campos y la costumbre de echar a rodar una rueda.”⁴⁴²

⁴³⁹ Karl A. Taube, “La vasija de pulque de Bilek. Saber astral, calendario y cosmología del Posclásico tardío en el México Central”, *De hombres y dioses*, coords. Xavier Noguez y Alfredo López Austin (Zamora: El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1997), 116.

⁴⁴⁰ Página, 92.

⁴⁴¹ Para mayor información véase: Russell, *Historia de la brujería*, 59 y Patricia Monaghan, *The Encyclopedia Of Celtic Mythology And Folklore* (Nueva York: Facts On File, 2004), 350-351.

⁴⁴² James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981), 700.

Los antiguos nahuas no sólo consideraban las grandes pirámides como lugares de culto, también existían los llamados *calpulco*, en donde sacerdotes locales veneraban por medio de fiestas y sacrificios a las deidades comunales. Asimismo, los ambientes naturales como las montañas, las fuentes, las cavernas eran considerados lugares sagrados, cuestión que apunta muy bien Toribio de Benavente cuando señala que los templos del demonio también se encontraban en cualquier lugar, bosques, puertos o colinas o en “donde quiera que se hacían un alto o lugar gracioso, o dispuesto para descansar; y los que pasaban echaban sangre de las orejas o de la lengua, o echaban un poco de incienso de lo que hay en aquella tierra, que llaman *copalli*; otros, rosas que cogían en el camino.”⁴⁴³ Fray Bernardino de Sahagún añade que los auto-sacrificios en entornos naturales generalmente se hacían de noche: “hacíanlo de esta manera, que tomaban cañas verdes y puntas de maguey, y después de haberlas ensangrentado con la sangre que sacaban de sus piernas, de cabe las espinillas, iban de noche desnudos en los montes, donde tenían devoción.”⁴⁴⁴

3.1.3. RITOS Y CEREMONIAS

Toribio de Benavente y Andrés de Olmos además de describir los lugares físicos de culto pusieron especial atención en las prácticas desarrolladas en ellos, ambos sostuvieron que en el territorio novohispano se cometían mayores abominaciones y crueldades que en ninguna otra latitud, contemplaron con horror actos que consideraban inhumanos cuyo significado no comprendieron. Sin embargo, esta interpretación equivocada no sólo se debía a un mero sentido de superioridad moral del conquistador sobre el conquistado, sino que las costumbres rituales con las que se enfrentaron se ajustaban al viejo molde demoniaco

⁴⁴³ Benavente, *Historia de los indios*, 34.

⁴⁴⁴ Bernardino de Sahagún, *Historia general*, 162.

medieval, con la salvedad de que lo que contemplaban en tierras mesoamericanas era real y no producto de una especulación como por ejemplo el vuelo nocturno de las brujas.

Los franciscanos se toparon con una sociedad prehispánica altamente religiosa que cada mes de 20 días celebraba alguna fiesta en donde se danzaba, se cantaba o se sacrificaba dependiendo a qué deidad correspondía venerar. Todas las ceremonias religiosas eran la “evocación de los hechos primordiales, de aquello que constituía el meollo mismo de los relatos míticos.”⁴⁴⁵ Fray Andrés de Olmos en su *Tratado de hechicerías* no es tan preciso en su descripción de las fiestas mesoamericanas que consideró como parodia de la misa católica; sin embargo, sí refiere que los indígenas utilizaban execraciones para invocar a los demonios como el sacrificio y la antropofagia, rituales que siempre iban acompañados con palabras peligrosas y difíciles de entender, y que además utilizaban como instrumentos de veneración sustancias que los europeos asociaban con la suciedad como polvos, basura, hongos, pulque, ceniza.

Con respecto a la anti-misa Motolinía refiere que los indígenas comían unos hongos amargos llamados *teunanacatlth* “que quiere decir carne de dios, o del demonio que ellos adoraban y la dicha manera con aquel amargo manjar su cruel dios comulgaba. En muchas de sus fiestas tenían costumbre hacer bollos de masa, y éstos de muchas maneras que casi usaban de ellos en lugar de comunión de aquel dios cuya fiesta hacían.”⁴⁴⁶ Estos hongos, nos relata el franciscano, hacían que el consumidor entrara en una especie de trance que lo hacía ver mil visiones, sobre todo de serpientes y gusanos que los comían vivos.

Gordon Wasson precisa que el significado correcto de *teonanácatl* es “el hongo divino, sobrecogedor o maravilloso” y que los mesoamericanos utilizaban los hongos como

⁴⁴⁵ Miguel León Portilla, “La religión de los mexicas,” *Cuadernos mexicanos* 102 (1970): 36.

⁴⁴⁶ Benavente, *Historia de los indios*, 24-25.

parte de su ritual adoratorio, ya que se pensaba que los llevaban al nivel celeste, el espacio de los dioses. Por esta razón, Toribio de Benavente y otros misioneros que le sucedieron le atribuyeron el significado de “carne de los dioses” relacionándolo así directamente “con los elementos de la misa, un significado teológico que colocaba al hongo en sacrílega y blasfema rivalidad (según lo vio él) con el cuerpo y la sangre de Cristo; en rivalidad con el pan y el vino de nuestro sacramento cristiano [...] como un consternante simulacro del sacramento eucarístico.”⁴⁴⁷

Esta interpretación errónea del *teonanácatl* también se puede ver, afirma Wasson, en dos códices mesoamericanos realizados después de la conquista. Uno es el *Códice Florentino* que en el libro 11 (página 142, figura 20) incluye una imagen, acompañada de la leyenda *nanacatl*, de un hongo gigante y un demonio posado encima que tiene garras en vez de manos y “viste pieles de la cabeza a los pies, y de su rostro cubierto de piel surge un pico enorme.”⁴⁴⁸ El segundo códice que este autor refiere es el *Magliabechiano*,⁴⁴⁹ que en su página 90 (figura 21) tiene unos hongos en color jade (tonalidad divina), un hombre que los consume y “una efigie sobre natural.”⁴⁵⁰ En mi opinión se trata de una representación de *Mictlantecuhtli*, porque esta deidad se puede apreciar dos veces más en este documento. En la página 73 (figura 22) *Mictlantecuhtli* está presenciando una escena de antropofagia ritual, su cara es una calavera (símbolo de la muerte), su piel es de color jade y en su cuello

⁴⁴⁷ R. Gordon Wasson, *El hongo maravilloso: teonanácatl* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 73-74.

⁴⁴⁸ *Ibíd.*, 153.

⁴⁴⁹ *Códice Magliabechiano*, elaborado probablemente en 1562, forma parte del grupo de códices que incluyen el *Tudela* y el *Ixtlilcóchitl*, su contenido es fundamentalmente religioso, cuenta con representaciones de ritos y de las divinidades pictográficas, casi siempre acompañadas con glosas castellanas. “Códice Magliabechiano. Edición facsímil en color original del manuscrito pintado a mano en posesión de la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze”, última recuperación 18 de Marzo 2019, <http://www.famsi.org/spanish/research/graz/magliabechiano/index.html>.

⁴⁵⁰ Wasson, *El hongo maravilloso*, 153.

ostenta un tocado en rojo y blanco, sus manos y pies tienen garras. La página que le antecede (72v) lleva la siguiente glosa:

Esta figura es do se muestra el modo nefando que los indios usavan el dia que sacreficavan a sus ydolos hombres que luego allí delante del demonio que ellos llaman mictlantecutl que quiere dezir señor del lugar de los muertos como en otras partes esta dicho ponían muchas tinagas de cozina de aquella carne humana e la daban y Repartian a los principales y mandones y a los que servían al templo del demonio.

162

La otra imagen que muestra cómo le están ofrendando sangre a la deidad del inframundo se encuentra en el folio 88 (figura 23). Al igual que en la representación anterior su cabeza es una calavera y sus extremidades son garras, la diferencia está en su piel color amarillo y en que viste un tocado color jade y un huipil blanco con detalles rojos. La explicación en castellano (página 87v) nos refiere: “este es un diablo mui solenizado en sus rritos el qual siempre tenia gran sed por sangre umana [...] ponían a sus pies deste demonio muchas calavernias y huesos de muertos significando que era señor de la muerte.” Por lo mencionado hasta el momento podríamos decir que en el *Codice Magiabechiano*, al igual que la *Historia de los indios de la Nueva España*, los españoles percibieron el consumo del hongo como parte del ritual que los indígenas utilizaban para adorar al demonio.

Luther Link refiere que en el monasterio benedictino de Santa María Magdalena en Vézelay, Francia, durante el siglo XII, fue esculpida una representación que asocia al Diablo con las plantas alucinógenas y la música (figura 24). Sugiere que posiblemente el vegetal en cuestión es un racimo de *Amanita muscaria* (falsa oronja), lo que explicaría la expresión singular del maligno con su boca abierta y ojos somnolientos; además de lo anterior, Link considera probable que esta imagen caracterice la percepción que se tenía de que combinar música con la ingesta de plantas narcóticas inducía a los hombres al pecado; en Mesoamérica la música y el consumo de plantas alucinógenas eran muy recurrentes en

los rituales.⁴⁵¹ Ahora bien, además de los hongos otro elemento inherente a la práctica ritual mesoamericana era la sangre, usada como alimento sagrado para las deidades, que se pensaba ayudaba a revitalizar el sol, proveer lluvias, buenas cosechas y salud; los sacerdotes untaban “los labios de las imágenes con la sangre de los occisos en los ritos, y arrojaban gotas de sangre hacia los cuatro rumbos del plano horizontal para que todos los dioses distribuidos a lo largo y a lo ancho de la tierra recibieran su parte del banquete.”⁴⁵² Lo anterior es mencionado por fray Toribio de Benavente, quien en reiteradas ocasiones observa que la sangre era recabada en papeles para alimentar a los dioses “como quien esparce agua bendita.”⁴⁵³

Es preciso señalar que en la Edad Media y el Renacimiento este fluido vital poseía una doble carga simbólica: en la eucaristía la sangre de Cristo era consumida por los cristianos transustanciada del vino, en el *Martillo de las brujas* Institoris y Sprenger refieren que Dios ha rescatado “con su sangre preciosa” a los hombres libres para que se alejen de todas las malicias del engaño diabólico mediante su sacrificio;⁴⁵⁴ sin embargo, también tiene como contraparte la sangre maldita e impura de los infieles ofrendada al Diablo, que “se le llama también demonio, esto es <<el que gusta de la sangre>> (o el sanguinario).”⁴⁵⁵ Por ejemplo, el manual resalta que las brujas, que practicaban el arte de la adivinación, se comunicaban con los muertos extendiendo “sangre de hombre o de animal sobre unas figuras, sabiendo que los demonios gustaban de la sangre. Pero, cuando piensan

⁴⁵¹ Para mayor información véase: Luther Link, *The Devil. The Archfiend in Art*, 50.

⁴⁵² Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004), 372.

⁴⁵³ Benavente, *Historia de los indios*, 41.

⁴⁵⁴ Sprenger e Institoris, *Malleus Maleficarum*, 391.

⁴⁵⁵ *Ibíd.*, 77.

evocar a los muertos de los infiernos para responder las interrogaciones, son precisamente los demonios los que aparecen.”⁴⁵⁶

Esta dicotomía sobre la sangre como ofrenda sacrificial es también señalada por Martin de Castañega en su *Tratado de las supersticiones* cuando comenta que Dios sólo puede aceptar el derramamiento de sangre por vía del martirio, “donde justamente los buenos y santos reciben de los perseguidores la muerte con paciencia, y esta ofrenda y sacrificio sobre todas las cosas es muy aceptable a Dios,” cosa contraria a los sacrificios antiguos diabólicos que “se celebraban con sangre humana, ofreciendo, degollando y sacrificando sus propios hijos e hijas al demonio.”⁴⁵⁷ La diferencia entre éstos y el martirio radica en el hecho de que el individuo cristiano que recibe la muerte por propagar su fe, o por no renegar de ella, hace una ofrenda de pensamiento, espera estoicamente su deceso con una fe incorruptible pero no infringe daño a terceros, ni a sí mismo, para obtener sangre que entregar a Dios; mientras que para los mesoamericanos el sacrificio se hacía con la intención de ofrecer a las divinidades el cuerpo y la sangre, propios o de las víctimas, como alimentos sagrados. Lo anterior explica por qué los misioneros al presenciar sacrificios humanos los asociaron directamente con los demonios.

En el mundo mesoamericano el sacrificio humano se realizaba para ofrendar a las deidades, especialmente aquellas vinculadas con el sol y la tierra: “generalmente, el corazón de la víctima se ofrecía al sol, mientras que el cuerpo, tirado hasta debajo de la pirámide nutría a la tierra con su sangre.”⁴⁵⁸ El origen de las inmolaciones tenía una relación con la leyenda del origen del astro rey, creado por los dioses, junto con la luna, en

⁴⁵⁶ *Ibíd.*, 85.

⁴⁵⁷ De Castañega, *Tratado de las supersticiones*, 85-86.

⁴⁵⁸ Michel Graulich y Guilhem Oliver, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo,” *Estudios de cultura náhuatl* 35 (2004):132.

Teotihuacán mediante el auto-sacrificio de dos deidades: Nanáhuatl y Tecciztécatl que reencarnaron en el horizonte como dos astros luminosos.⁴⁵⁹

Jacques Soustelle sostiene que para los mesoamericanos el sacrificio humano era el motor que aseguraba la marcha correcta del universo: “el sol necesita alimentación, y este sustento es el *chalchíhuatl* ‘el agua preciosa’ es decir, la sangre humana.”⁴⁶⁰ Por otra parte, los dioses mesoamericanos tienen como característica que pueden morir y reencarnar rejuvenecidos, cualidad que se recreaba en algunos rituales donde el sacrificado era la representación de una deidad y, cuando moría, era remplazado “inmediatamente por otro, quien incluso a veces revestía la piel del anterior.”⁴⁶¹

Sobre las inmolaciones Andrés de Olmos menciona que cuando llegaron los hombres de Castilla, la “gente del pueblo” era sacrificada y sangrada por órdenes expresas del maligno: “hubo espantosos sacrificios sangrientos, efusiones de sangre, crímenes; mucha sangre se esparcía así en su morada, en México.”⁴⁶² Fray Toribio de Benavente es un poco más descriptivo, por ejemplo refiere que en la fiesta de Panquetzaliztli se celebraba a dos hermanos dioses de la guerra (Huitzilopochtli y Tezcatlipoca) que eran “poderosos para matar, vencer y sujetar; pues en este día como pascua o fiesta más principal, se hacían muchos sacrificios de sangre así como de las orejas como de la lengua, que esto era muy común; otros se sacrificaban de los brazos y pechos y de otras partes del cuerpo.”⁴⁶³

La fiesta de Panquetzaliztli (20 de noviembre al 9 de diciembre) se celebraba después de que se recogía la siembra en época invernal, y estaba dedicada a la deidad tutelar mexicana, Huitzilopochtli. Su celebración representaba su nacimiento y su lucha

⁴⁵⁹ Para los detalles de este mito véase: López Austin, *Las razones del mito*, 36.

⁴⁶⁰ Soustelle, *El universo de los aztecas*, 109.

⁴⁶¹ Graulich, *El sacrificio humano*, 40.

⁴⁶² De Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, 69.

⁴⁶³ Benavente, *Historia de los indios*, 41.

contra la luna y las estrellas, sus hermanos, en el Coatépetl. Al amanecer del vigésimo día de esta conmemoración un representante de Quetzalcóatl al que se denominaba Páinal, acompañado por dos individuos que portaban un cetro con forma de serpiente llamado *tlachieloni*, así como por gente del pueblo, esclavos y prisioneros, bajaba del Templo de Huitzilopochtli con una estatua del dios, la cual era llevada al juego de pelota para dar inicio a la “carrera de Huitzilopochtli.” Allí eran sacrificados dos esclavos y dos prisioneros, que ya muertos eran arrastrados por el terreno, posteriormente se dejaba México Tenochtitlán para recorrer otros lugares aledaños. Cuando se retornaba a la isla por la calzada de Iztapalapa se entregaba el *tlachieloni* a dos guerreros que debían llevarlo a toda velocidad hasta la cumbre del templo de Huitzilopochtli. Llegados al santuario, un sacerdote les cortaba y sangraba las orejas. Al mismo tiempo que se llevaba a cabo esta carrera, en el Templo Mayor se enfrentaban esclavos que personificaban a Huitzilopochtli y los Huitzanahuas (sus hermanos estrellas), el combate terminaba cuando llegaba Páinal. Posteriormente el sacerdote de Quetzalcóatl quemaba unos papeles sagrados llamados *tetepohualli* y la *Xiuhcóatl* y los ofrecía a los cuatro puntos cardinales; luego Páinal se dirigía al Tzompantli con los esclavos, que eran sacrificados en el templo de Huitzilopochtli, y los prisioneros, inmolados en el recinto de Huitznáhuatl.⁴⁶⁴

⁴⁶⁴ Graulich, *El sacrificio humano*, 132-135; Michel Graulich, *Ritos aztecas: las fiestas de las veintenas* (México: Instituto Nacional Indigenista, 1991); Gabriel Kenrick Kruell, “El nacimiento de Huitzilopochtli y la caída de Tezcatlipoca,” *Estudios Mesoamericanos* 10 (2011): 81-93. Sobre la fecha de esta celebración hay que hacer notar que, de acuerdo con Graulich, entre los nahuas no existía un ajuste calendárico que permitiera que las ceremonias se llevaran a cabo en las fechas correctas del año solar. Kruell (“El nacimiento de Huitzilopochtli,” 82), en cambio, postula que esta corrección sí se hacía y refiere como un dato irrefutable que en Mesoamérica el calendario ritual de 18 “veintenas y 5 días excedentes (probablemente 6 de cada cuatro años) se ajustaba al movimiento aparente del sol alrededor de la tierra durante 365 días. La constante observación de los puntos de salida y de puesta del sol y de la dirección y longitud de la sombra que éste proyectaba permitió a los pueblos mesoamericanos descubrir con exactitud los días de los equinoccios, de los solsticios y del paso cenital del sol.” Es esta última visión la que compartimos en la presente investigación.

En el *Códice Magliabecchiano* se refiere que los sacrificados en Panquetzaliztli eran cautivos de guerra apresados en Tlaxcala y Huexotcingo,⁴⁶⁵ también durante esta veintena se ofrendaban esclavos comprados para este fin o guerreros mexicas.⁴⁶⁶ A los inmolados se les sacaba el corazón en la piedra de los sacrificios (*techcatl*) que generalmente estaba posicionada cerca de la entrada de los templos y/o próxima a las escalinatas, de tal forma que la víctima pudiera rodar escaleras abajo después de extraerle el corazón. En el Templo Mayor cuando se celebraba Panquetzaliztli los cautivos eran arrojados “escaleras abajo, de modo que debían caer sobre la imagen descoyuntada de Coyolxauhqui”⁴⁶⁷ reactualizando el mito del fallecimiento de la diosa.

López Austin señala que las víctimas sacrificiales se podían dividir en cuatro categorías: 1. Los *teteo ixiptlahuan* (imágenes), hombres que encarnaban a los dioses y eran ataviados con sus adornos característicos, con su muerte dentro del ritual, hacían que la fuerza de la deidad resurgiera con mayor potencia. Estos hombres “destinados al sacrificio se convertían transitoriamente en receptáculos del fuego divino, eran tratados como dioses”⁴⁶⁸ antes de su muerte, 2. Los *nextlahualtin* (pagos) utilizados en las festividades dedicadas a las deidades de la lluvia o del sol necesitadas de alimento, es decir de fuerza

⁴⁶⁵ *Códice Magliabecchiano*, folio 086.

⁴⁶⁶ Sobre las víctimas de sacrificios Andrés de Olmos no hace una referencia directa; sin embargo, su explicación teológica de por qué Dios no quiere que existan los sacrificios humanos utiliza como premisa dos pasajes bíblicos: El primero es el de Abraham y el sacrificio de su hijo, idea que dicho sea de paso retoma de Martín de Castañega, quien lo utiliza para los mismos efectos; la segunda referencia está contenida en el Libro de los Jueces (Antiguo Testamento) y versa sobre el sacrificio del guerrero Jafté que prometió a Dios que si resultaba vencedor en batalla, le cortaría la cabeza a la primer persona que saliera a recibirlo en su retorno a casa, cuando llegó lo encontró su hija, y tuvo que decirle “sabrás que ante Dios he dicho que el primero que encontraría en mi morada lo sacrificaría a Dios si me favorecía de tal suerte que yo venciera. Cumpliré mi palabra.” El guerrero llevó a cabo su promesa y ofreció a su hija en sacrificio, sin embargo, su acto fue tomado por Dios como un mal voto, porque él desprecia a todo el que mata. Aquí podemos observar que, a diferencia de Abraham, Jafté sí comente el sacrificio y es rechazado por Dios, aunado a lo anterior introduce el franciscano la idea del sacrificio ligado al contexto de la guerra, algo que era común en la cultura azteca con las guerras floridas. Para mayor información sobre los guerreros en el sacrificio véase: “Actores del drama,” en Graulich, *El sacrificio humano*, 174-295. (Cita tomada de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, 67)

⁴⁶⁷ Graulich, *El sacrificio humano*, 317.

⁴⁶⁸ López Austin, *Cuerpo humano*, 434.

vital, 3. Los *Pepecntin o teteo inpepechhuan* (lechos de los dioses), individuos que se inmolaban como compañía de los *teteo ixiptlahuan* (imágenes) 4. Los *xipeme* generalmente inmolados para Xipe Tótec y desollados después del sacrificio. Las víctimas ofrendadas podían ser elegidas desde su nacimiento, por algún distintivo físico, como los albinos, los jorobados o bien los niños que tenían doble remolino en la cabeza que eran ofrendados a Tláloc. Al respecto Alejandro Díaz Barriga refiere que los niños se ofrecían a las divinidades relacionadas con la lluvia y la tierra durante las veintenas que correspondían a la temporada de secas, o de lluvias residuales, en los meses que van desde *Atemoztli* (10 al 29 de diciembre) hasta *Huey Tozoztli* (14 de abril al 3 de mayo); también se les sacrificaba fuera de estas veintenas, si existía alguna catástrofe natural como heladas, sequías o inundaciones.⁴⁶⁹

Y efectivamente, Toribio de Benavente menciona que las oblaciones infantiles se realizaban en dos ocasiones: cuando el maíz estaba apenas brotado se mataba a un niño o una niña, hijos de señores principales que oscilaban entre los tres y cuatro años, y se sacrificaban llevándolos al monte para degollarlos, sacarles el corazón y ponerlos posteriormente en una caja de piedra. El franciscano hace referencia a la veintena *Atemoztli* (descenso del agua) que marcaba el inicio de la siembra del maíz, cuyos rituales tenían el propósito de requerir la lluvia mediante la muerte por ahogamiento de un niño y una niña en medio del lago de Texcoco. Graulich considera verosímil que las víctimas de Tláloc fueran hijos de señores principales por ser éstos los encargados del buen funcionamiento de las estaciones y este tributopreciado podría garantizar una buena cosecha.⁴⁷⁰ La segunda inmolación que describe Motolinía se llevaba a cabo cuando el maíz ya había crecido hasta

⁴⁶⁹ Alejandro Díaz Barriga, "El sacrificio de infantes como medio de regeneración del ciclo anual entre los mexicas," *Estudios Mesoamericanos* 7 (2012): 23-32.

⁴⁷⁰ Graulich, *El sacrificio humano*, 253. Benavente, *Historia de los indios*, 46-47.

la rodilla, momento en el que se compraban cuatro niños esclavos de edad de cinco o seis años y se sacrificaban al dios de la lluvia encerrándolos en una cueva.⁴⁷¹

Las fuentes registran otras dos celebraciones que incluyen la oblación de niños esclavos. En *Atlcahualo* (se dejan o terminan las aguas), fiesta dedicada a los *tlaloque*, se inmolaban niños de pecho o muy pequeños que eran comprados a sus madres. Sahagún refiere que se les ataviaba y se les llevaba a los lugares consagrados en unas literas adornadas con plumajes y flores, y la gente esperaba que los niños lloraran, porque si “echaban muchas lágrimas [...] tomaban pronóstico de que habían de tener muchas aguas ese año.”⁴⁷² La otra ocasión era *Tozoztontli*, cuando los cuerpos de niños esclavos sacrificados –de entre cinco y siete años de edad– eran arrojados, junto con *Tláloc* dentro de una cueva. En el *Códice Magliabecchiano* se dice que esta fiesta se celebraba para la diosa Chalchiutlicue, a quien además de sacrificarle infantes y una mujer se le daban de comer tamales.⁴⁷³

Sobre los alimentos consagrados a las divinidades fray Toribio de Benavente señala que se usaban

en lugar de comunión de aquel dios cuya fiesta hacían; pero tenían una que más propiamente parecía comunión y era que por noviembre cuando ellos habían cogido su maíz y otras semillas, de la simiente de un genero de xenixos, con masa de maíz hacían tamales, que son bollos redondos, y éstos cocían en una olla, y en tanto que se cocían tañían alguno niños con un genero de atabal, que es todo labrado en un palo, sin cuero ni pergamino; y también cantaban y decían que aquellos bollos se tornaban carne de *Tezcatlipoca* [...] los dichos muchachos comían aquellos bollos en lugar de comunión, o carne de aquel demonio.⁴⁷⁴

Aunque el franciscano no relaciona la elaboración de esta masa (*tzoalli*) con alguna festividad particular, se sabe que se usaba durante *Panquetzalitzli* o *Tóxcatl*. Así como

⁴⁷¹ Benavente, *Historia de los indios*, 47.

⁴⁷² Sahagún, *Historia general*, 75.

⁴⁷³ *Códice Magliabecchiano*, folio 062.

⁴⁷⁴ Benavente, *Historia de los indios*, 24.

Panquetzaliztli tenía como protagonista menor a Tezcatlipoca, Sol descendente y hermano mayor de “Huitzilopochtli-Sol ascendente,”⁴⁷⁵ en la fiesta principal del “espejo negro que humea,” llamada Tóxcatl, se celebraba también a Huitzilopochtli. En ambas ocasiones, para hacer las imágenes se utilizaba el *tzoalli*, masa de harina preparada con semillas de amaranto (*huauhtli*), maíz tostado y miel de maguey, elaborada por mujeres jóvenes que se consagraban al templo durante un año. La imagen, que podía tener forma humana, animal o de huesos, era colocada en el patio y todos los participantes –incluyendo la jerarquía sacerdotal– le ofrecían una danza cuyo objeto era consagrar el *tzoalli* para que se convirtiera en carne divina que, como tal, era distribuida para que los asistentes pudieran comulgar con la deidad. Además se pensaba que el *tzoalli* tenía poderes curativos.⁴⁷⁶ En el *Códice Telleriano* también se hace referencia a la “comuni6n” con esta masa:

en este mes se hazía la fiesta del bollo y era de esta manera que hazian un gran bollo de semilla de bledos que llaman tzoalli y miel y después de hecho bendezianlo a su modo y haziendo pedacicos y el gran sacerdote lo echaba en unas vasijas muy limpias y tomaba una pua de maguey y con ella sacaba con mucha reverencia un pedacico de aquello y metiaselo en la boca de cada uno de los indios como a manera de comuni6n.⁴⁷⁷

Otro alimento que servía como medio de vínculo entre las deidades y el hombre era la carne humana, Motolinía afirma que después de ofrecer la sangre al ídolo y el corazón al sol, éste era a veces comido por “los ministros viejos, otras los enterraban y luego tomaban el cuerpo y echabanle por las gradas abajo a rodar; y allegado abajo, si era de los presos en guerra, el que lo prendió, con sus amigos y parientes llevábanlo, y aparejaban aquella carne humana con otras comidas, y otro día hacían fiesta y le comían.”⁴⁷⁸ Con la cita anterior se

⁴⁷⁵ Kruell, “El nacimiento de Huitzilopochtli y la caída de Tezcatlipoca,” 90

⁴⁷⁶ Para mayor informaci6n véase: Agnieszka Brylak, “La cocina ritual azteca en el C6dico Florentino: algunos tipos de comida,” en *C6dices del centro de M6xico* (Varsovia: Universidad de Varsovia, 2013).

⁴⁷⁷ *C6dico Telleriano Remensis*, edici6n de Quiñones Keber, folio 5r.

⁴⁷⁸ Benavente, *Historia de los indios*, 42.

puede dilucidar que el consumo de esta carne no era habitual, se ingería sólo de los cuerpos ofrendados y su ingesta estaba regulada; únicamente era consumida por los estratos altos: señores principales, sacerdotes y mercaderes dueños de los esclavos sacrificados.⁴⁷⁹ Ingerirla era una especie de comunión; la divinidad “consumía” el corazón y el cuerpo era para los hombres.

Hasta aquí hemos visto que los rituales indígenas contemplaban la antropofagia y el sacrificio humano, actividades relacionadas en la Edad Media con prácticas de culto al Diablo y sus seguidores. En este sentido, el sacrificio de niños era una constante en los relatos sobre los judíos y las brujas. Un ejemplo es el *Malleus maleficarum*, según el cual las brujas “tienen como hábito despedazar y devorar a los niños de su propia especie,”⁴⁸⁰ y refiere que en el Ducado de Lausana existieron brujas que a manera de iniciación y pacto con el Diablo, habían cocido y comido a sus propios hijos.⁴⁸¹ Sobre este aspecto hay que señalar que si bien es poco probable que las brujas practicaran el canibalismo, en Mesoamérica la existencia de la antropofagia es innegable, ya que múltiples fuentes lo corroboran. En el *Códice Borgia*⁴⁸² (página 10, figura 25), por ejemplo, podemos observar una imagen de una cabeza humana en una olla similar a los calderos que se creía utilizaban las brujas en sus aquelarres; aunado a lo anterior, nuevos descubrimientos arqueológicos en el Templo Mayor han corroborado que los estratos altos como gobernantes y sacerdotes acostumbraban practicar la antropofagia ritual, ya que pensaban que con ésta se podía “absorber la fuerza divina que albergaba el cuerpo de los sacrificados. Para los mexicas, las

⁴⁷⁹ *Ibíd.*, 25.

⁴⁸⁰ Sprenger e Institoris, *Malleus Maleficarum*, 221.

⁴⁸¹ *Ibíd.*, 221.

⁴⁸² El *Códice Borgia* posiblemente fue elaborado por mixtecos del sur de Puebla, está elaborado sobre piel curtida de animal, cuenta con 39 hojas de las cuales 38 están bellamente pintadas por ambos lados, tiene una longitud de 10 metros de largo. Su contenido versa sobre los *Tonalpohualli* (calendarios), y los *teotlamatiliztli* (saber de los dioses). Su fecha posible de factura oscila entre los siglos XIII y XIV. Edición de Gisele Díaz y Alan Rodgers, *Codex Borgia* (Nueva York: Dover Publication, 2016).

víctimas humanas eran la encarnación de los dioses a los que representaban, y al comer su carne, practicaban una especie de comunión.”⁴⁸³

Los españoles creían en un solo Dios y su contraparte, el Diablo, quien tenía un séquito de seguidores que lo veneraba con actos inhumanos, y a quienes debían combatir por su bien y por su propia salvación. Al enfrentarse a una nueva civilización trataron de explicarla encontrando similitudes entre las prácticas, representaciones y símbolos de su propia práctica e imaginario religioso y aquellas que ahora tenían ante sus ojos, esto es, deidades con aspecto inhumano a las que se consagraban fiestas que incluían la ofrenda más preciada de todas: la vida humana.

⁴⁸³ Gabino López Arenas, “Restos óseos demuestran que los mexicas practicaban la antropofagia,” Instituto Nacional de Antropología e Historia, última modificación 25 de junio 2018, <http://www.inah.gob.mx/es/boletines/2379-restos-oseos-demuestran-que-los-mexicas-practicaban-la-antropofagia>.

Capítulo 4. Similitudes en el contexto europeo y la realidad mesoamericana: representaciones visuales

En Europa a finales de la época medieval el Diablo era una figura trascendental del devenir humano, responsable de todo lo negativo, lo impuro, lo transgresor, su representación gráfica va de la mano con esta suma responsabilidad; la pintura y la escultura nos muestran un ser imponente, príncipe de los malhechores, su esencia es la antítesis del buen cristiano, de aquel que se ha alejado tanto de Dios que se ha convertido en bestia, un no humano, y como tal, posee dos o más rostros, ojos en el trasero o en las rodillas, tiene barbas y piernas de macho cabrío, dientes afilados, piel negruzca o flameante, alas de murciélago, pezuñas, orejas deformes, cuernos, huesos expuestos y, en ocasiones solamente es la serpiente que recuerda el pecado original. Como príncipe de los infiernos está siempre acompañado por sus esbirros que atormentan a los pecadores con diversas maniobras, golpes, quemamientos, descuartizamientos, desollamientos o violaciones: dependiendo de la falta es el castigo.

Los conquistadores al llegar a Mesoamérica destruyeron templos, efigies de dioses, libros pictográficos, objetos que a sus ojos poseían características demoniacas muy similares a sus representaciones de sus propios demonios infernales, es decir, deidades con garras, calaveras, serpientes, lenguas salientes, ojos fuera de las cuencas, descabezados, desollados. Al derribarlos inmediatamente eran remplazados por imágenes de vírgenes o santos, pues los españoles habían “llegado a México con un cargamento de imágenes grabadas, pintadas y esculpidas, ya que conforme avanzaban, fueron distribuyéndolas con generosidad entre los indígenas.”⁴⁸⁴ Esta etapa Serge Gruzinski la considera de “reemplazamiento”; los conquistadores poco versados en la difusión y evangelización de las masas neófitas se

⁴⁸⁴ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 44.

contentaron con destruir a los ídolos y sustituirlos, no se detuvieron a enseñar el contenido y significado de las nuevas representaciones, ya que consideraban un éxito que los indígenas permitieran la implantación de éstas en los lugares destinados al culto de sus antiguas deidades.

Al llegar los franciscanos a territorio novohispano (1524) se percataron que la eliminación de la cultura material de los indígenas no había sido tan exhaustiva, Jerónimo de Mendieta en *Historia eclesiástica indiana* refiere que fue muy poco lo destruido “como cosa de paso, y no que se detuviese de propósito para ello, mas en pasado, los indios luego los volvían a edificar.”⁴⁸⁵ A este respecto, uno de los principales protagonistas de la difusión del cristianismo en épocas tempranas, Fray Toribio de Benavente, señala que los frailes se percataron de que los indígenas ponían sus ídolos junto a los crucifijos e imágenes que los españoles les habían dado:

ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían. Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios y ídolos; y en otras partes la imagen patente y el ídolo escondido o detrás del paramento, o de la pared, o dentro del altar.⁴⁸⁶

Los misioneros al observar este atropello de la fe, procedieron a retirar a los indios las representaciones cristianas para que sólo pudieran adorarlas en las iglesias, lugar en donde ellos podían supervisar su correcto uso; también intensificaron la destrucción:

de esta manera quedaron desollados y derribados; y los ídolos de piedra, de los cuales había infinitos, no sólo escaparon quebrados y hechos pedazos, pero vinieron a servir de cimientos para las iglesias; y como había algunos muy grandes, venían lo mejor del mundo para cimiento de tan grande y santa obra.⁴⁸⁷

Como señala Gruzinski, la devastación de las imágenes se puede explicar bajo una lógica de colonización en donde el conquistador trató de suplir la cultura existente por la propia,

⁴⁸⁵ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 377.

⁴⁸⁶ Benavente, *Historia de los indios*, 29.

⁴⁸⁷ *Ibíd.*

contribuyendo “poderosamente al desmantelamiento o a la parálisis de las defensas culturales del adversario. La guerra de las imágenes añadía sus efectos espectaculares a las repercusiones de la derrota militar y al choque epidémico que empezaba a diezmar indios.”⁴⁸⁸No obstante, es necesario pensar que además existieron otros detonantes para esta práctica, la cual se relaciona con la función religiosa que las imágenes tenían en ambos contextos. En la Europa cristiana romana, las representaciones pías con características grotescas sólo podían hacer referencia al Diablo y sus secuaces, por ende, los objetos adoratorios mesoamericanos fueron interpretados bajo esta óptica, dado que el ojo humano “no trabaja como la cámara fotográfica: detrás de él se halla un cerebro que escoge, hace resaltar lo que considera esencial, elimina lo que considera secundario; detrás de él hay una emoción, que pone acentos.”⁴⁸⁹

Justino Fernández en *Estética del arte mexicano* hace una sugerencia muy similar a lo planteado, cuando resalta que los conquistadores españoles en sus crónicas se mostraron asombrados por la belleza en los trazos de la ciudad de México y su orden, comparándola en ocasiones con ciudades españolas, y que también resaltaron la técnica que los indígenas utilizaban en los instrumentos de guerra, en la indumentaria y en la orfebrería. Sin embargo, cuando las imágenes hacían referencia a lo sagrado, sus opiniones eran de desagrado y desaprobación; las calificaban como cosas de monstruos, de demonios infernales debido a sus limitaciones religiosas, que les hacían interpretar todo bajo esta óptica, así como por “la tradición artística y estética que había cuajado en el Renacimiento,

⁴⁸⁸ Gruzinsky, *La guerra de las imágenes*, 72.

⁴⁸⁹ Paul Westheim, *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México* (México: Ediciones Era, 1972), 24.

al que pertenecían en buen grado los soldados, pobladores, cronistas y frailes que hicieron de estas tierras una Nueva España.”⁴⁹⁰

4.1 LA RELIGIÓN EN IMÁGENES

Walter Benjamin, en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, propone una teoría que contemple las diferencias existentes entre el arte antiguo y el nuevo arte. El primero se caracteriza por su aura, misma que hace de la obra de arte un objeto único e irrepetible cuya realización está íntimamente ligada a un culto; por ende, lo importante de aquellas obras es que estaban al servicio de lo mágico-religioso. Por otro lado, el nuevo arte (segunda mitad del siglo XIX) está hecho para la reproducción, para su exhibición, para generar una interacción entre su realizador y su receptor; su función es meramente profana, está hecha para sí misma: “el arte por el arte.”⁴⁹¹ Hans Belting, en su libro sobre la función de la imagen fuera del contexto espacio-temporal que Benjamin identifica como propio del nuevo arte, propone que las imágenes de devoción deben ser estudiadas como creaciones con un fin religioso. Para entenderlas es preciso diferenciar entre la *imago*, representación de una persona que era objeto de una práctica religiosa, símbolo de veneración, y la “narración en imágenes o *historia*, cuyo objetivo era poner ante los ojos del observador el curso de la historia sagrada.”⁴⁹²

Para el caso mesoamericano, especialistas como Paul Westheim, Justino Fernández y Eulalia Guzmán sostienen que el arte era realizado con la finalidad de representar plásticamente las fuerzas mítico-religiosas que dominaban la cosmovisión; a través de él se

⁴⁹⁰ Justino Fernández, *Estética del arte mexicano* (México: Universidad Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1972), 37.

⁴⁹¹ Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (México: Itaca, 2003).

⁴⁹² Hans Belting, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte* (Madrid: Akal, 2009), 5.

comunicaban los principales mitos cosmogónicos, por lo que su finalidad no era “la imitación de las formas bellas de la naturaleza [...] sino la representación de una idea o aquello que trasciende más allá del mundo sensible, es decir, lo religioso.”⁴⁹³

Si retomamos los supuestos anteriores podemos decir que, tanto en Europa Medieval como en Mesoamérica, las expresiones artísticas, en su mayoría, se realizaban para objetivar creencias, ya sean estos *imago* como un Cristo o una Coatlicue, o bien narraciones de la historia sagrada, como podrían ser una pintura sobre el Génesis o la primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer*. Si bien es cierto que ambos contextos presentan sus especificidades en cuanto a estilo, forma, soporte, circulación, entre otros aspectos, lo que se tratará de dilucidar aquí no son las diferencias sino las similitudes existentes entre ambos tipos de imágenes y las analogías que, a partir de ellas, trazaron los españoles del siglo XVI, comprendiéndolas siempre como portadoras de un saber mítico-religioso cuya función era preservar y difundir ese saber para reafirmar las creencias que sus artífices compartían con la comunidad de su pertenencia.

El uso y difusión de las imágenes dentro del cristianismo fue controvertido. El punto más álgido de esta controversia fue la llamada querrela iconoclasta entre Oriente y Occidente (siglos VIII- XI). Para los iconoclastas, las representaciones visuales podían fomentar la idolatría, haciendo que los creyentes cayeran en el error de venerar el objeto por sí mismo y no por lo que éste traía a la memoria. No obstante, la Iglesia romana optó por incorporarlas como parte importante del culto, si bien tuvo que justificar su integración. La cuestión se resolvió señalando que toda *imago* es una copia de lo sagrado y puede ser objeto de adoración precisamente porque no es producto de la creación imaginativa de un

⁴⁹³ Paul Westheim, *Arte antiguo de México* (México: Ediciones Era, 1970), 92; Eulalia Guzmán, “Caracteres esenciales del arte antiguo mexicano. Su sentido fundamental,” *Universidad de México* 29 y 30(1933); Justino Fernández, “Coatlicue”, *Estética del arte mexicano*, 24-161.

pintor, escultor o artesano, sino una réplica de lo divino. En este sentido, aunque las imágenes pudieran variar de estilo, color o tamaño, su contenido debía ser persistente, contener “el modelo en su interior” para quedar unidas “a su esencia de manera existencial.” Y esta era justamente la labor del artista: “procurar a la imagen esa fuerza sobrenatural que legitimara su culto.”⁴⁹⁴

En Mesoamérica las imágenes de las deidades, sobre todo las estatuas ubicadas en los templos, eran objetos de adoración porque se les consideraba depósitos de lo numinoso, relacionadas directamente con su utilización dentro del culto. Las pirámides, las esculturas, las pinturas no estaban hechas para embellecer las ciudades. “Es un arte aplicado, arte ancilar, al servicio de un propósito extra-artístico: el mantenimiento de la comunidad.”⁴⁹⁵ Al igual que en el contexto europeo medieval, en Mesoamérica el arte era constante, no trataba de ser novedoso sino repetitivo, ya que su objetivo era afirmar un mensaje específico: despertar en la memoria del individuo el conocimiento sobre sus creencias y mitos; podemos observar así que la serpiente emplumada remite a Quetzalcóatl⁴⁹⁶ o bien Tláloc tiene las mismas características desde los teotihuacanos hasta los mayas: anteojeras redondas, el bastón serpentiforme y grandes colmillos.⁴⁹⁷ Los nahuas también creían que los dioses podían encarnarse en hombres que poseyeran determinados signos como su personalidad, su apariencia, su piel o cabellera, que los vincularan con la deidad, éstos eran conocidos como *teteo imixiptlahuan*. Como deidades se les daba una dieta especial y se les ataviaba con las insignias que les eran propias, llegado el momento se les sacrificaba para renovar así el ciclo de vida de la deidad, “la idea del ciclo calendárico, del retorno periódico

⁴⁹⁴ Belting, *Imagen y culto*, 207.

⁴⁹⁵ Westheim, *Arte antiguo de México*, 62.

⁴⁹⁶ Para mayor información véase: Claude-Francois Baudez, “Los avatares de la serpiente emplumada,” *Artes de México 32: Serpientes en el arte prehispánico* (1996): 30-35.

⁴⁹⁷ Guilhem Olivier, “Tláloc, el antiguo dios de la lluvia y de la Tierra en el Centro de México,” *Arqueología Mexicana* 96 (2009): 40-43.

en el que el poder del dios nacía, crecía, menguaba y concluía, hacía necesario que en el tiro que ligaba el tiempo del hombre con el tiempo mítico, el dios muriera para que su fuerza renaciera con nueva potencia. No eran hombres los que morían, sino dioses.”⁴⁹⁸

En el contexto europeo, para evitar una mala utilización de las imágenes, fue el clero quien determinó cómo se debían interpretar. Así, se puede observar que las imágenes de los santuarios latinos en la Temprana Edad Media (siglo V) estaban acompañadas por “inscripciones llamadas *tituli* que servían de exégesis de las escenas representadas. Las grandes basílicas de Roma y Milán brindan numerosos ejemplos.”⁴⁹⁹ A pesar de lo anterior, la comprensión de este tipo de iconografía sólo podría servir pedagógicamente para una élite letrada capaz de leer los *tituli*, por lo que la difusión de la imagen empezó a combinarse con la palabra. A la larga esto posibilitaría que un individuo pudiera relacionar la escultura de un hombre martirizado en una cruz, con espinas en su cabeza, clavos en sus pies y manos, con la pasión de Cristo, cosa que no sucedería si la persona que lo contemplara no estuviera familiarizada con el pensamiento simbólico que dicha imagen trataba de evocar. Ese sería precisamente el caso de un indígena mesoamericano que observaba por primera vez un crucifijo, pues de acuerdo con sus referentes podría efectuar una interpretación errónea del objeto, al grado de considerarlo una forma de sacrificio prehispánico.⁵⁰⁰

Las representaciones plásticas en Mesoamérica eran elaboradas en su gran mayoría por sacerdotes (*tlataminimeo* sabios), encargados también de elaborar e interpretar los

⁴⁹⁸ López Austin, *Cuerpo humano*, 433. Para mayor información sobre el *ixiptla* en su forma de personificación humana de los dioses véase: Gabriel Espinosa Pineda, “La variante nahua de los dioses mesoamericanos,” en *La religión de los pueblos nahuas*, ed. Silvia Limón Olvera (Madrid: Editorial Trotta, 2008), 97-123; Carreón Blaine, “Un giro alrededor del Ixiptla,” 251-252.

⁴⁹⁹ Luz Muñoz Corvalán y Gracia Ruiz Llamas, “El arte de enseñar a través del arte: el valor didáctico de las imágenes románicas,” *Educatio* 20-21(2003): 232.

⁵⁰⁰ Gruzinsky señala que los religiosos en Mesoamérica decidieron quitar el cuerpo martirizado de Cristo para “suprimir los equívocos que había podido suscitar la asimilación de la muerte de Cristo a una muerte sacrificial de cariz prehispánico.” *La guerra de las imágenes*, 74.

códices en los templos-escuelas, lugares en donde enseñaban a sus estudiantes la significación de la imagen, por medio de cantos, discursos y relatos. Así, en *Cantares mexicanos* se dice que estos personajes “son los que tienen a su cargo los libros, la tinta negra y roja, los que refieren lo que miran o leen en sus libros, los que despliegan sus hojas [...] los que nos guían, nos dicen el camino.”⁵⁰¹ Westheim señala que también en el medievo europeo la producción simbólica y textual estaba a cargo de los monjes y los monasterios⁵⁰² puesto que se trataba de formas de expresión y conocimiento que, por su conexión con el ámbito divino, estaban reservadas a los mediadores entre Dios y los hombres.

Aunque algunos códices hacían referencia al pasado indígena, a los registros calendáricos y astronómicos, los dioses representados en la mayoría de ellos se mostraban explícitamente realizando rituales como el sacrificio humano o la antropofagia, actividades que los españoles consideraban de inspiración demoniaca, de allí que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (atribuida a Andrés de Olmos), por ejemplo, señalara que las escrituras antiguas eran usadas por “los antiguos papas o sacerdotes” para la enseñanza de la infidelidad y sugiriera incluso que poseían caracteres realizados con sangre humana.⁵⁰³

Otro ejemplo de la interpretación de los códices como peligrosos para la fe cristiana por sus características infernales está en el manuscrito de Glasgow,⁵⁰⁴ documento de factura post colombina que consta de 318 folios, de éstos 234 corresponden a la “Descripción de la

⁵⁰¹ *Cantares mexicanos*, Biblioteca Nacional, México. Citado en León-Portilla, *Códices*, 59.

⁵⁰² Westheim, *Arte antiguo de México*, 67.

⁵⁰³ “Historia de los mexicanos por sus pinturas,” en Garibay K. *Teogonía e historia de los mexicanos*, 23.

⁵⁰⁴ Manuscrito indígena de origen tlaxcalteca que corresponde al siglo XVI. Su contenido se puede dividir en tres partes: 1. Descripción de la ciudad y la provincia de Tlaxcala, 2. Dos páginas que presentan un círculo con los signos de los 52 años y las 18 fiestas anuales y por último un códice pictográfico, dedicado “al mundo de los tlaxcaltecas y a la obra misionera de los franciscanos: la venida de Cortés en América, y la larga serie de batallas que libraron los tlaxcaltecas por toda Mesoamérica con la ayuda de Cortés.” Gordon Brotherston y Ana Gallegos “El lienzo de Tlaxcala y el manuscrito de Glasgow,” *Estudios de cultura náhuatl* 20 (1990): 118.

ciudad y provincia de Tlaxcala” atribuida al mestizo Diego Muñoz Camargo. Los folios que van del 236 al 317 configuran un código pictográfico de autor desconocido conformado por 156 escenas dedicadas “al mundo de los tlaxcaltecas y a la obra misionera de los franciscanos entre ellos (1-19): la venida de Cortés a América (20-27) y la larga serie de batallas que libraron los tlaxcaltecas por toda Mesoamérica con la ayuda de Cortés y luego otros capitanes europeos (28-156).⁵⁰⁵ En el diseño de la lámina 13 (figura 26) observamos a una multitud de demonios (deidades mesoamericanas) que salen de las llamas cuando los códices son llevados al fuego. La glosa castellana que acompaña la imagen menciona “incendio de todas las ropas y libros y atavíos de los sacerdotes idolátricos que se los quemaron los frayles”, y en náhuatl se lee la inscripción *Yn nican quintlatlahtiqueh in tlatlacatecollo teopixque*: Aquí los sacerdotes pusieron fuego a los demonios.⁵⁰⁶

Además de que las representaciones de los dioses mesoamericanos tenían elementos que resultaban aterradores para los españoles, sus efigies eran adoradas y empleadas como piezas fundamentales en los rituales, se les ofrecía el copal, los cuerpos y sangre de los sacrificados: fray Bernardino de Sahagún señala que en las fiestas cuando se mataba a algún esclavo, se recogía su sangre y con ella iban “por todas las estatuas de los diablos y untábales [la] boca con el papel ensangrentado. Otros mojaban un palo en la sangre, y tocaban la boca de la estatua con la misma sangre.”⁵⁰⁷

Por lo anterior, podríamos decir que para los mesoamericanos las imágenes eran parte de una necesidad colectiva, su presencia era imprescindible para desarrollar los rituales. Las estatuas de hecho no eran meras representaciones que evocaban a los dioses (a diferencia de las cristianas) sino que se convertían en la deidad misma, se transformaban en

⁵⁰⁵ *Ibíd.*, 118.

⁵⁰⁶ Traducción de León-Portilla, *Códices*, 80.

⁵⁰⁷ Sahagún, *Historia general*, 162.

un recipiente del numen divino y como tal eran adoradas. En esta cosmovisión los dioses crearon a los hombres para que los alimentaran y así poder conservar su fuerza; por lo tanto, como afirma Westheim “el individuo [...] ofrenda a los dioses su sangre, su corazón, su vida, no para participar en la gracia, sino para que continúe existiendo la comunidad.”⁵⁰⁸ Además de las ofrendas humanas, otros rituales como las danzas, la música y los cantos creaban un vínculo con las deidades.⁵⁰⁹ Toribio de Benavente refiere que en las fiestas más solemnes, los indígenas danzaban con la intención de servir y festejar al demonio, aderezándose con pinturas en el rostro, brazos y piernas, y aparte se tiznaban el cuerpo.⁵¹⁰

En la religiosidad popular medieval también existieron imágenes que pasaron a ser objetos de devoción, por ejemplo, las imágenes de vírgenes o santos que, como a las reliquias, se concedía un valor milagroso, casi mágico. La existencia de estos objetos milagrosos hizo que los creyentes se trasladaran a su lugar de residencia con el fin de contemplarlos y establecer con ellos un vínculo, por medio de rezos, oraciones o cánticos. Además del desplazamiento (peregrinaciones) se tenía la costumbre de hacer procesiones en días conmemorativos relacionados con la imagen, misma que era sacada del templo, para recorrer las calles circunvecinas. La necesidad de los creyentes de tener cerca a una divinidad que los pudiera socorrer y proteger en momentos difíciles hizo que se realizaran copias de las imágenes sagradas, en diferentes tamaños y materiales, mismas que se respetaban como si fueran las originales, proveyéndoles una práctica o gesto ritual individual, por ejemplo, oraciones o el signo de la señal de la cruz.

⁵⁰⁸ Westheim, *Arte antiguo de México*, 57.

⁵⁰⁹ Graulich y Olivier, “¿Deidades insaciables?,” 140.

⁵¹⁰ Para mayor información véase: Benavente, *Historia de los indios*, 58.

Los conquistadores al momento del encuentro con México Tenochtitlán tuvieron la necesidad de destituir las imágenes indígenas, y remplazarlas por las propias, ya sea que esto fuera un mero acto simbólico de dominación frente al vencido, o también cabe la posibilidad de que, para los españoles, postrar una imagen sagrada en un lugar desconocido les permitía establecer algún tipo de conexión espiritual.

A finales del siglo XV Hernando Talavera confesor de la reina Isabel de Castilla refirió en su *Católica Impugnación* que en la Iglesia no debía haber idolatría, por ello no se podía adorar las imágenes de piedra, bulto, palo o metal; tampoco las personas que son imaginadas y representadas en ellas debían ser objeto de devoción; más bien se debían honrar “porque nos reducen a la memoria y nos representan a aquellas personas y cosas cuyas imaginaciones son.”⁵¹¹ Hans Belting sostiene que los pensadores religiosos al referirse a la imagen como un repositorio de memoria, la contemplan como una narración en donde el individuo observante recuerda un conocimiento previo que ha adquirido por medio de la escritura, o bien por medio de la audición. En este sentido, la imagen sólo puede significarse en tanto que el sujeto tiene una instrucción previa del dogma.⁵¹²

Las imágenes pueden transmitir una narración en tanto que son portadoras de un código simbólico, su lenguaje son los signos, símbolos, emblemas y alegorías; en el cristianismo romano observamos que, en sus templos, sobre todo en las catedrales, se representaban “todos los modos de existencia, todos los aspectos de la vida [...] así como los personajes y los acontecimientos de la historia sagrada, los ángeles, los monstruos y los

⁵¹¹ Hernando de Talavera, *Católica Impugnación* (Barcelona: Juan Flors, 1961) 137-138. Para mayor información sobre la imagen en España véase: Felipe Pereda, “El debate sobre la imagen en la España del siglo XVI: judíos, cristianos y conversos,” *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 16 (2002):59-79.

⁵¹² *Ibíd.*, 19.

demonios. La ornamentación de las catedrales constituye un repertorio inagotable de símbolos cósmicos [...] junto a los temas bíblicos y fabulosos.”⁵¹³

Como hemos mencionado en capítulos anteriores, la religión católica romana dictaba las concepciones cosmológicas y cosmogónicas que podían ser entendibles para el hombre común mediante el arte, mismo que le ayudaba a crear un imaginario basado en oposiciones categóricas: sagrado/profano, vida terrenal/vida supra terrenal, cielo/infierno, Dios/Diablo, pecado/virtud, luz/obscuridad. Estas dicotomías eran representadas plásticamente por el contraste entre la belleza y la fealdad.

La belleza en el Medievo era un concepto que se relacionaba con aspectos morales, lo bello era lo verdadero, lo puro y lo perfecto; Santo Tomas de Aquino en su *Suma Teológica* menciona que lo bello es todo aquello que agrada a los sentidos,⁵¹⁴ y la belleza es el esplendor de la forma en la materia. Gonzalo Soto menciona que este postulado tomista hace referencia a lo bello desde dos ámbitos, el externo, sujeto a los sentidos (integridad, proporción, armonía, brillo, luz, simetría, grandeza) y el interno, en su forma inteligible, aquello que se ve con los ojos del alma, el esplendor de la forma, “es decir, la plenitud del ser que le es propia, la perfección esencial de cada cosa.”⁵¹⁵ Esta perfección conlleva atributos que eran considerados características esenciales del ser de la divinidad; en este sentido, lo feo es aquello que se aleja del ser y por ende está inacabado, incompleto.

A este respecto, podríamos poner como ejemplo la representación de un episodio de la flagelación de Cristo durante la Pasión: si una persona sin conocimientos sobre la religión católica romana la observa, podría resultarle no tan bella la escena de un hombre

⁵¹³ Eliade, *Historia de la creencias y las ideas religiosas III*, 137.

⁵¹⁴ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Cuestión 5, Artículo 4.

⁵¹⁵ Gonzalo Soto, “Santo Tomás de Aquino y el arte como belleza,” *Revista de extensión cultural* 23 (1987): 64-67.

torturado, ni tan admirable, ni como un objeto que pondría en su hogar para su adoración individual; sin embargo, para un católico esa imagen puede resultar bella porque contiene un significado inteligible con una connotación religiosa aceptada en su propia cosmovisión, para él tiene una belleza que no está sujeta a las formas externas.

En el pensamiento católico Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, por esta razón el cuerpo humano es bello, a tal grado que en el Medievo la belleza es un atributo obligatorio de la santidad. En palabras de Salvador Claramunt, el “Buen Dios es primordialmente el Bello Dios y los escultores góticos imprimen en sus obras el nuevo ideal de belleza, que suplanta al Dios terrorífico y justiciero del románico, o a la Virgen sedente reminiscencia pobre y hierática de la *Theotokos* bizantina, por las estilizadas, sonrientes y dulces vírgenes pétreas de los parteluces góticos.”⁵¹⁶ Todo aquello que no sea bello, que no sea humano, significa que está alejado de la divinidad, es el no ser, es bestial, horrible y por ende asociado con la maldad y el Diablo.

Los Santos, Jesucristo, Las Vírgenes, el cielo eran representados bellamente, mientras que el Diablo era mostrado horriblemente, igual que su reino lleno de entes macabros y desagradables, ambas imágenes, aunque diferentes entre sí ayudaban a despertar en el individuo un sentimiento religioso, ya sea de devoción y bienaventuranza o de miedo y desesperanza frente al castigo eterno reservado para los pecadores. Lo anterior, nos hace referencia a una memoria temporal y espacial, el individuo sabe que tiene un pasado colectivo que es parte de un mito cósmico; las representaciones del génesis, el diluvio universal, la pasión Cristo, así se lo recuerdan. Aunado a esto tiene la certeza de que en un futuro se realizará el juicio final, en el cual se separará a los justos de los pecadores,

⁵¹⁶ Salvador Claramunt, “El arte de la Baja Edad Media Occidental como exponente de una nueva mentalidad,” *Acta historica et archaeologica mediaevalia* 1 (1980): 137.

razones de peso para asimilar a los habitantes de las tierras recién descubiertas en un esquema conocido, tal como lo hizo Motolinia al señalar el origen de los naturales de esta tierra, que en su razonamiento comenzó y tuvo repartimiento en los nietos de Noé.⁵¹⁷

El Diablo, rey de los infiernos es representado comúnmente con formas monstruosas; es un híbrido entre animal y hombre, noción que nos recuerda su animalidad, su inclinación a seguir sus bajos instintos que lo llevan a realizar las acciones más violentas, malignas y crueles. Su cercanía con las bestias demuestra su lado repulsivo, alejado de la divinidad, de la belleza, de la armonía de las formas humanas y de la estructura, refleja en su entidad corporal una distorsión de la realidad. Generalmente se le mostraba desnudo o con un taparrabo en sus genitales, característica que enfatizaba su mundanidad e inclinación al pecado, relegado de la sociedad, una vestimenta propia de la barbarie y la no civilización como veremos más adelante con mayor profundidad. El maligno era representado frecuentemente alado, a comienzos de la Edad Media sus alas estaban a menudo emplumadas como las de los pájaros o las de los ángeles, sin embargo, a partir del siglo XII se retrataban semejantes a las de un murciélago, animal de obscuridad. En ocasiones se le representa con más de un rostro, ya sea en el torso, en las rodillas, en las coyunturas o en el rabo; sus extremidades están hinchadas, alargadas, sin armonía aparente con su cabeza; su nariz es larga y ganchuda. Estaba la mayoría de las veces pintado de negro (color del vacío, de la ausencia de luz y de color), o bien de azul, violeta, pardo, gris (tono de la enfermedad) o rojo (color de la enfermedad, la carnalidad y la sexualidad, fuego-llamas del infierno).

Paul Westheim catalogó el arte mesoamericano bajo dos categorías: lo terrible y lo sublime. En la cosmovisión dualista mesoamericana, los dioses eran encarnaciones de las

⁵¹⁷ Benavente, *Historia de los indios*, 11.

fuerzas de la naturaleza, a veces buenas y benefactoras y otras tantas, desfavorables y destructoras. Además, los dioses se caracterizaban por ser despiadados, guerreros, sanguinarios, ejecutores de sacrificios y demandantes de éstos para alimentarse y revigorizarse y así equilibrar el cosmos que estaba en constante renovación. Las representaciones de las deidades, según el autor, poco importaba que fueran agradables a la vista, la Coatlicue no era bella “para el azteca de aquellos tiempos, cualquiera que haya sido su concepto de la belleza [...] Su misión era dar una idea patética y horripilante de la toda poderosa diosa de la Tierra, de cuyo seno nace toda la vida y que vuelve a devorar lo nacido.”⁵¹⁸ En este sentido, para el nativo amerindio las deidades como fuerzas naturales son temibles, y a la vez sublimes, causando en el espectador un sentimiento de adoración. Los nahuas trataron de plasmar una expresión plástica del carácter divino de cada deidad, retratarlas semejantes a los seres humanos sería desdivinizarlas, en la imagen se debía poder observar el carácter divino de su existencia, su naturaleza, el rito cosmológico en el que se insertaba, entre otras cosas. Por ejemplo, el gran disco de la Coyolxauhqui materializa a la diosa guerrera que fue muerta desmembrada en la batalla cósmica contra su hermano Huitzilopchtli.

Ahora bien, en la actualidad se piensa que el arte mesoamericano aspiró a una belleza particular que debe estudiarse en su propio espacio-tiempo, los postulados de Westheim son importantes porque plantean que aún a mediados del siglo XX, el arte prehispánico podía contemplarse como algo extraño y por ende temible. Este sentido de “rareza” posiblemente tuvo un impacto importante en los españoles que llegaron a Mesoamérica, pues en su esquema de pensamiento católico romano la belleza estaba relacionada con la santidad, la divinidad y la bondad, mientras que al Diablo y sus secuaces

⁵¹⁸ Westheim, *Arte antiguo de México*, 88.

les correspondían la fealdad y la monstruosidad. Por lo tanto, como veían en los ídolos nahuas características familiares que ellos tenían por demoniacas, aunque quizá mezcladas con otras que su cosmovisión no necesariamente asociaba con este ser maligno, los percibían a través de lo que José M. Velázquez denomina *imágenes genéricas*.⁵¹⁹ Éstas son representaciones mentales que se obtienen por la fusión de imágenes particulares que, al conjugarse generan nuevas imágenes donde las semejanzas se refuerzan y las diferencias existentes entre los referentes originales se atenúan, y que funcionan como ordenadores de la percepción: una persona al ver un árbol, sabe que es un árbol, independientemente de si es alto, alargado, frondoso, seco, frutal, si sus hojas son verdes, rojas, amarillas o azules porque tiene en su mente una imagen genérica que acentúa las semejanzas de todos los árboles particulares que ha visto previamente.

Un ejemplo de cómo pudo operar este principio de la imagen genérica ante la extrañeza de los objetos americanos nos lo da Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cuando menciona que en el Templo Mayor (*Gran cu*) existía un lugar en el que tenían puestas “unas grandes piedras, adonde ponían los tristes indios para sacrificar y allí había un gran bulto como dragón, y otras malas figuras, y mucha sangre derramada de aquel día.”⁵²⁰

No sabemos a ciencia cierta a qué “bulto como dragón” se refiere Bernal Díaz, sin embargo, podemos darnos una idea apoyándonos en otras crónicas. Primero hay que establecer que el área a la que se refiere el conquistador es el recinto sagrado dedicado a Huitzilopchtli, sitio en donde se encontraba la piedra de los sacrificios (*techcatl*), donde

⁵¹⁹ Para mayor información véase: José M. Velázquez, *Curso elemental de Psicología* (México: Selector, 2001), 262.

⁵²⁰ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (México: Porrúa, 2004), 173.

Sahagún señala que “mataban los que sacrificaban a honra de aquel dios; y desde la piedra hasta abajo estaba un regal de sangre.”⁵²¹

Aunado a lo anterior, Andrés de Tapia en su *Relación de algunas cosas...*(1539) señala que en este recinto sagrado, que él nombró el “patio de los ídolos” se encontraba el Dios principal de toda la tierra hecho de semillas (Huitzilopochtli) a quien se le sacrifican corazones, y también se hallaban dos ídolos hechos de piedra, de gran tamaño de casi

dos varas de medir cada uno; eran de piedra de grano bruñida, y sobre la piedra cubiertos de nacar, que es de conchas en que las perlas se crían, y sobre todo este nacar, pegado con betún a manera de engrudo, muchas joyas de oro, y hombres y culebras y aves e historias hechas de turquesas, pequeñas y grandes y de esmeraldas y de amatistas, por manera que todo el nacar estaba cubierto excepto en algunas partes donde lo dejaban que hiciese labor con las piedras. Tenían estos ídolos unas culebras gordas de oro ceñidas, y por collares cada diez o doce corazones de hombre, hechos de oro, y por rostro una máscara de oro, y ojos de espejo, tenían otro rostro en el colodrillo, como cabeza de hombre sin carne.⁵²²

Jorge Gurría Lacroix, en “Andrés Tapia y la Coatlicue,” sugiere que la piedra referida por Tapia es la Coatlicue, en tanto que sus atavíos y atributos son correspondientes a su descripción, como su altura, ya que mide 2.56 metros (tres varas); además, la piedra que describe el conquistador poseía tres culebras gordas de oro (como aparece en el Códice Matritense), y en su parte posterior tenía representada una cabeza sin carne. Por otra parte, Gurría considera que es factible que la Coatlicue se encontrara en el mismo adoratorio que Huitzilopochtli, en tanto que era su madre.⁵²³

Dicho lo anterior, inferimos con ayuda de las crónicas que Bernal Díaz del Castillo, cuando expone que vio un bulto “como dragón” puede referirse a la Coatlicue (figura 27),

⁵²¹ Sahagún, *Historia general*, 154.

⁵²² Andrés de Tapia, “Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don Hernando de Cortés, marqués del Valle, desde que se determinó ir a descubrir tierra en la Tierra Firme del Mar Océano,” en J. Díaz, A. Tapia, B. Vázquez y F. Aguilar, *La conquista de Tenochtitlán* (Madrid: Historia 16, 1998), 107-108.

⁵²³ Jorge Gurría Lacroix, “Andrés Tapia y la Coatlicue,” *Estudios de cultura Náhuatl* 13 (1978): 28-30.

ya sea por el lugar en el que se encontraba situada o bien por sus características físicas. La más importante y llamativa de estas características son sus dos cabezas ubicadas en lo que Justino Fernández nombró como la *cuarta zona* de la escultura, compuesta por dos grandes cabezas de serpientes “que en un movimiento ondulatorio excéntrico en la parte baja y concéntrico en la alta, vuelven sobre sí sus cabezas, que frente por frente llegan a confundirse hasta formar una sola.”⁵²⁴ Cabezas que dicho sean de paso, son muy similares a las representaciones de la Boca del infierno que aluden al dragón-serpiente, arquetipo del maligno.

Gabriel Andrade, en *Satanás*, menciona que la adopción de la figura de un dragón-serpiente como personificación del mal posiblemente tiene sus raíces en la cultura babilónica que asociaba la creación del cosmos con un monstruo dragón-serpiente llamado Tiamat,⁵²⁵ señora del caos primigenio y de las aguas, misma que tuvo que ser partida a la mitad para crear la tierra y el cielo. También en Egipto se pensaba que el “dragón-serpiente Apep (también conocido como Apophis) era la creatura del caos y la oscuridad que se elevaba en el Nilo y atacaba al dios del sol que da vida, Ra.”⁵²⁶ La serpiente se regenera y se transforma constantemente por su cambio de piel, por lo tanto en las culturas antiguas se le asoció con deidades femeninas abocadas a la fertilidad, a la tierra y a la luna, vinculadas también con actividades funerarias. Mircea Eliade afirma: “los muertos se van bajo tierra o a la luna, a fin de regenerarse y reaparecer bajo una forma nueva, la serpiente se convierte

⁵²⁴ La zona primera de la escultura son los pies, cada uno tiene cuatro garras y sobre éstas se encuentran dos enormes ojos; entre los pies se ubica una cara de serpiente mostrando sus colmillos. La segunda zona se caracteriza por la falda de víboras que rodea el cuerpo entero, la falda se sostiene por dos sirpes cuyas cabezas se encuentran posicionadas enfrente de la escultura, arriba de ellas se encuentra un cráneo que se ubica en lo que vendría siendo el ombligo. En la tercera zona se ubican la zona de los pechos, sobre éstos un collar compuesto por palmas de manos abiertas y corazones, en esta zona se ubica sus brazos que están pegados al cuerpo, sus hombros se pueden observar cabezas frontales de serpientes mostrando sus colmillos. Justino Fernández, “Coatlicue,” en *Estética del arte mexicano*, 118-119.

⁵²⁵ Andrade, *Satanás*, 28.

⁵²⁶ Martin Arnold, *The Dragon Fear and Power* (Londres: Reaktion Book, 2018), 45. La traducción es mía.

en el animal funerario por excelencia, que encarna a las almas de los muertos del pasado.”⁵²⁷

En Mesoamérica, como vimos en el capítulo anterior, Quetzalcoatl y Tezcatlipoca partieron al monstruo marino *Cipactli* para hacer la tierra y el cielo, “el primero de los 20 caracteres de los días del calendario ritual mesoamericano es el llamado cocodrilo, *cipactli* en náhuatl. Los cronistas interpretan su jeroglífico a veces como serpiente, otras como pez, otras como reptil acuático o caimán.”⁵²⁸ Del cuerpo de *Cipactli* derivan todos los principios duales del universo, pues con ella inicia el tiempo que crea y destruye todo con su devenir. Los nahuas también asociaron a los ofidios con deidades terrenales, lunares y telúricas, sin embargo podemos observar que la mayoría de los dioses poseían al menos un aspecto reptiliano: Quetzalcoatl, Tlaloc, Huitzilopochtli, Mixcoatl, por mencionar algunos. En términos religiosos, podemos decir que la serpiente era el más importante símbolo divino.

Los ofidios recibieron un tratamiento especial en libro XI del *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún, Dominique Dufétel, en “Entre Quetzalcóatl y el maligno”, menciona que el franciscano al describir a las serpientes existentes en Nueva España siempre lo hacía bajo una óptica cristiana resaltando el “carácter malévolos del ofidio, pues sugiere que el demonio hubiera tomado posesión de esta tierra virgen bajo la forma de un sinnúmero de víboras de todo tipo, unas más diabólicas que otras. La proliferación de serpientes en la Nueva España continúa siendo la mejor prueba.”⁵²⁹ Dufétel señala además que para describirlas el franciscano usaba calificativos negativos como: gruesas, largas,

⁵²⁷ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones* (México: Ediciones Era, 2013), 163.

⁵²⁸ Blanca Solares, *Madre terrible. La diosa en la religión del México Antiguo* (Barcelona: ANTROPOS-Universidad Nacional Autónoma de México, 2007), 305.

⁵²⁹ Dominique Dufétel, “Entre Quetzalcóatl y el maligno,” *Artes de México. Serpiente Virreinal* 37 (1997): 16.

negras, deleznales, bravas, engañadoras, acechadoras, astutas, fraudulentas y con olor a carne podrida.

Para los españoles, la serpiente fue quien manipuló y convenció a Eva de comer el fruto prohibido, acción que propició la caída de la humanidad. A pesar de que en la actualidad los teólogos y estudiosos de las Sagradas Escrituras arguyen que los autores del Génesis no pretendían equiparar a este animal con el Diablo, su relación fue desarrollada por la literatura y el arte cristiano de manera pormenorizada, equiparación que fue sustentada o apoyada en otros libros canónicos, como el Apocalipsis 12:3 que refiere que la serpiente antigua, el dragón rojo, el seductor del mundo, es llamado también Diablo y Satán.

Una representación plástica del Diablo como serpiente la podemos observar en “El triunfo del Cordero sobre la Bestia” contenido en el *Códice Apocalíptico*, elaborado por el Beato de Rylands aproximadamente a mediados del siglo XII, en Burgos (figura 28). En ella podemos ver claramente, en la parte superior, en un semicírculo azul, a un cordero acordeado por estrellas en clara alusión al bien, mientras en la parte inferior observamos sobre fondo verde una larga serpiente rodeada por cuerpos decapitados. Otra imagen que también hace referencia al demonio como serpiente es la pintura de Giusto de’ Manabuoi “San Felipe ante los ídolos” (Padua, Italia, c. 1385) (figura 29). En ella podemos ver representada la leyenda del santo en su paso por Escitia, cuando fue apresado y llevado frente a una estatua de Marte con el objetivo de obligarlo a realizarle un sacrificio a la efigie; al estar frente a ella, según reza la leyenda, apareció un gran dragón que mató de inmediato a tres personas.⁵³⁰ Esta última imagen nos parece particularmente reveladora

⁵³⁰ Para mayor información véase: Juan Carmona Muela, *Iconografía de los Santos* (Madrid: Ediciones Istmo, 2003), 134.

porque, si bien la leyenda del Santo refiere que el animal que se le manifestó era un dragón, es una gran serpiente la que está trazada en la pintura “San Felipe ante los ídolos”, lo cual nos hace pensar que al igual que en el pasaje del Apocalipsis, antes referido, el dragón y la serpiente podían permutarse sin problema aparente en las representaciones plásticas como símbolos del maligno.

En el arte europeo los ofidios, además de encarnar al Diablo, fueron utilizados como sus acompañantes,⁵³¹ como referencia al pecado original en el paraíso y como agentes infernales. Los vemos como encargados de atacar a los condenados, por ejemplo, en el mosaico sobre el Juicio Final del Baptisterio de San Juan en Florencia, Italia (siglo XIII principios del XIV) que muestra a Jesucristo en el centro y a su lado izquierdo varios demonios empujando a los condenados al infierno (figura 30). Éstos son recibidos por un Diablo antropomorfo dotado con cuernos, barba y taparrabo, proporcionalmente mayor a sus esbirros, que sostiene con sus dos manos a los pecadores para poder llevárselos a la boca; cuatro enormes serpientes le ayudan en su función devoradora, dos de ellas le salen por los oídos y las otras dos por su parte inferior trasera. Otra imagen muy similar a la anterior (figura 31) es el fresco de Giotto pintado en la Arena de Chapel, Padua y titulado “El Juicio Final” (1302-1305); en él podemos observar a un Diablo devorador acompañado en su función por dos serpientes emplumadas que le salen por las orejas, una de color verde y la otra amarilla, de sus extremidades inferiores salen, en lugar de serpientes dos dragones de color verde con amarillo.

⁵³¹ Este uso lo podemos ver claramente en el “Frontal de San Martín de Chia” (datado en la segunda mitad del siglo XIII). San Martín, postrado en su lecho de muerte, rechaza al Diablo quien pretende atacarlo con una serpiente verde que tiene entrelazada entre sus manos. Un frontal era una “piezas provenientes de talleres vinculados a los círculos eclesiásticos. Tenían funciones tanto ornamentales como otras inherentes a reforzar los discursos doctrinales debido a que eran vistas por un amplio público de fieles asistentes a las actividades litúrgicas.” Para mayor información véase: Nadia Mariana Consiglieri, “Entre lo leonino, lo draconiano y lo humanoide”: 95.

En Mesoamérica, como ya se mencionó, varios dioses tienen ofidios entre sus atributos y atavíos. Quetzalcóatl resalta entre todos ellos porque en su forma de nahual es representado como una larga serpiente con hermosas plumas de quetzal, tal y como lo vemos retratado en la lámina 14 del Códice Borbónico junto a Xipe-Totec (figura 32). Quetzalcóatl en esta imagen se encuentra engullendo a un individuo, figuración similar a las sierpes demoniacas del viejo mundo que se dedicaban a asesinar y devorar a los condenados en el infierno. Por estas características tan similares a las del dragón-serpiente los españoles entendieron y asimilaron a esta deidad como demoniaca, como lo refiere el códice colonial *Telleriano-Remensis*. En su lámina 18r (figura 33) podemos observar el glifo de una serpiente emplumada engullendo a un individuo, muy similar a la encontrada en el Borbónico; en la glosa castellana escrita por la mano uno se menciona: “esta es la culebra queçalcoatle”; la segunda mano (posiblemente de fray Pedro de los Ríos) refiere: “para dar a entender que es la fiesta de temor pinta este drago [sic.] que se esta comiendo un hombre”. Nótese nuevamente lo intercambiable que para el pensamiento católico romano podía ser la serpiente con el dragón, dado que conceptualmente se englobaban como animales asociados a lo maligno. Un ejemplo más nos lo da fray Bernardino de Sahagún en su *Historia general...* que nos refiere que Huitzilopochtli tenía “una cabeza de dragón muy espantable, que echaba fuego por la boca; también éste era nigromántico o embaidor, que se transformaba en figuras de diversas aves y bestias.”⁵³²

Luther Link, en *The Devil. The Archfiend in Art*, refiere que el Diablo y los demonios tuvieron muchas características que no siempre eran habituales en todas las representaciones; algunos tenían cuernos, tridentes, colas, pelos, alas de murciélago y otros

⁵³² Sahagún, *Historia general*, 29.

no. A pesar de estas diferencias tenían como común denominador que se veían grotescos,⁵³³ ya sea por su forma bestial o bien por lo exagerado de sus gesticulaciones. Jacques Le Goff y Nicolas Truong mencionan, en *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, que el gesto era considerado la expresión exterior del hombre pues a través de él se dan a conocer las manifestaciones interiores del alma, refleja la fidelidad, la modestia y la fe. En cambio la gesticulación –gesto que está fuera de la moderación– distorsiona y afea el cuerpo, característica que como ya se mencionó está asociada a la maldad, al pecado y la corrupción; un ejemplo de gesticulación sería la risa desbordada.⁵³⁴

De acuerdo con José Luis Corral, cuando menos en el arte gótico ni Cristo, ni la Virgen, ni los santos, ni las personas bondadosas están riéndose, ya que la risa sólo es propia de la gente malvada, los demonios, los traidores y malhechores.⁵³⁵ Por su parte, Jean-Claude Schmitt refiere que en su *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, San Bernardo (1091-1153) exhorta a los hombres –especialmente los monjes– a buscar siempre la moderación, el punto medio que es sede de la virtud. San Bernardo, debe recordarse, fue fundamental en la definición de las normas de comportamiento ideal del monasticismo y para él la risa es propia de la gente perversa, así como arrastrar los pies o guiñar los ojos debido a que son éstos movimientos insolentes que dan a notar que el alma ha sucumbido al mal.⁵³⁶

Lo mencionado nos permite decir que los gestos exagerados son propios de los demonios, por lo que en el arte éstos son comúnmente representados mostrando sus

⁵³³ Para mayor información véase: Link, *The Devil. The Archfiend in Art*, 35-80.

⁵³⁴ Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media* (Barcelona: Paidós, 2005), 68.

⁵³⁵ José Luis Corral, “La idea de lo cotidiano en la pintura de la Baja Edad Media,” en *Arte y vida cotidiana en época medieval*, ed. María del Carmen Lacarra Ducay (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2008), 13.

⁵³⁶ Jean Claude Schmitt, “La moral de los gestos,” en *Fragmentos para una historia del cuerpo*, coords. Ramona Nadaff, Nadia Tazi y Michel Feher (Madrid: Taurus, 1992), 137.

alargados dientes o colmillos, también algunos de ellos tienen la lengua de fuera. Por mencionar un caso tenemos la pintura de *Las tentaciones de San Antonio* (Maestro de 1445, siglo XV, Museo Rodgarten, Alemania) en la que este santo se nos presenta con un temple estoico a pesar de que está siendo atacado por cuatro demonios de diferentes colores⁵³⁷ y fisionomías,⁵³⁸ pero que tienen como común denominador la exhibición de sus dentaduras; uno de ellos tiene su lengua de fuera y otro está riendo, muestra de que disfruta torturar al santo (figura 34). En este sentido, es común que los demonios “burlones” estén realizando alguna acción perversa, los vemos comúnmente en el infierno quemando, mordiendo, despellejando, desgarrando a los condenados mediante el uso de cuchillos, hachas, lanzas, tridentes o cadenas, entre otros instrumentos.

En Mesoamérica era recurrente que las deidades en sus representaciones plásticas estuvieran exhibiendo sus dentaduras completas o bien solamente sus caninos; en especial tres deidades: Tláloc, Tlaltecuhli y Mictlantecuhli. La primera, dios de la lluvia y del trueno a cuya advocación estaba conferido todo el lado norte del Templo Mayor, tiene como característica peculiar su máscara, que posee dos serpientes entrelazadas que constituyen los círculos alrededor de sus ojos; de sus fauces resaltan sus grandes colmillos (figuras 35 y 36), característica peculiar que los eclesiásticos no pasaron por alto. Fray Diego de Durán, por ejemplo, señala en su *Historia de las Indias de Nueva España* que la efigie de esta divinidad era “un espantable monstruo; la cara muy fea, a manera de sierpe, con unos colmillos muy grandes.”⁵³⁹ Es de notar la relación colmillos-fealdad que también hace Toribio de Benavente en su *Historia de los indios...* al referir como único atributo de

⁵³⁷ Rojo con amarillo, azul con naranja, gris con amarillo y negro.

⁵³⁸ Senos, patas de ave, orejas de chivo, orejas puntiagudas.

⁵³⁹ Diego Duran, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 135.

las serpientes situadas en el Templo Mayor sus grandes colmillos, que al contemplarlos causaron en él “gran espanto y temor.”⁵⁴⁰

Por otro lado, en su representación más común, Mictlantecuhtli, dios del inframundo, porta una máscara con forma de cráneo decorado con ojos estelares y pelo negro encrespado; su cuerpo está conformado por huesos humanos (figura 37).⁵⁴¹ Antes de analizar la figura de Mictlantecuhtli hay que referir brevemente cómo se inserta esta deidad en la cosmovisión nahua. En Mesoamérica el cosmos se ordenaba en tres niveles: el celeste conformado por trece escaños, el terrestre y el inframundo (*Mictlan*), con nueve escaños; este último se pensaba como un lugar tenebroso, gélido, maloliente, sin luz. Según los nahuas para llegar a él se debía pasar por diversas calamidades, como atravesar dos montañas que “chocaban entre sí; después soportar un viento cortante o que acarrea navajas, y finalmente, atravesar ocho niveles del inframundo; al noveno se encontraba Mictlantecuhtli.”⁵⁴²

Es de resaltar que no todos los difuntos iban a parar al *Mictlan*, sino sólo aquellos que morían por alguna enfermedad, por un accidente o vejez. Los otros, iban a parar al *Tlalocan*, al *Tonatiuhuhuicac* o al *Chichihuacuauhco*. El primero de estos escaños era el “lugar del dios de la lluvia” y le correspondían los muertos que fallecían por mal de bubas (sífilis) o algún padecimiento relacionado con el agua; mientras que el *Tonatiuhuhuicac*, “cielo o casa del sol” era el destino de los guerreros muertos en combate, capturados o sacrificados y, por último, el *Chichihuacuauhco*, “árbol nodriza”, era el lugar de los niños prematuros. El sitio destinado en el más allá para la entidad anímica de los mesoamericanos

⁵⁴⁰ Benavente, *Historia de los indios*, 31

⁵⁴¹ Para mayor información véase: Alfonso Caso, *El pueblo del Sol* (México: Fondo de Cultura Económica, 1976), 76.

⁵⁴² Raúl del Moral, “En torno a Mictlantecuhtli,” *Estudios Mesoamericanos* 1 (enero-junio 2000): 40.

(*teoyolía*) no dependía de las conductas humanas individuales, sino más bien de la forma y el momento de su muerte, diferencia fundamental con el cristianismo católico, en el cual, el comportamiento individual es decisivo para premiar a los buenos con el cielo o castigar a los impíos en el infierno.

La muerte en el cristianismo se originó cuando Adán y Eva fueron expulsados del Edén por culpa de su pecado original; según el mito, desde ese entonces se creó una ruptura entre el tiempo eterno que es propio de Dios, no tiene principio, ni fin y el tiempo terrenal, en el que se desarrolla la vida de los seres humanos. Cuando ésta culmina el alma del individuo pasa a formar parte de la eternidad, su muerte no es considerada un fin, sino sólo un acontecimiento necesario y natural para dar paso a otra vida. A pesar de que los evangelizadores pudieron observar las disparidades existentes entre las creencias en torno a la muerte en el mundo indígena y la “verdad” cristiana, en sus crónicas vemos que hacen una equiparación del *Mictlan* con el infierno y del Diablo con Mictlantecuhtli. Un ejemplo es fray Bernardino de Sahagún que, en su *Historia general*, refiere que las ánimas de los difuntos iban a tres partes; la primera era el infierno, la segunda era el paraíso terrenal, nombrado *Tlalocan* “en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena alguna; nunca jamás faltan las mazorcas de maíz;”⁵⁴³ por último estaba el cielo, donde vivía el sol.

La equiparación entre el infierno y el *Mictlan* que se operó en la mentalidad de los evangelizadores fue producto de una asimilación que fue posible gracias a que en el nivel formal algunas de sus características pueden ser consideradas afines, como el hecho de que ambos eran descritos como lugares oscuros y tenebrosos, situados debajo de la superficie terrestre; en ellos el ser humano sufría distintos tipos de tormentos, en el catolicismo eran consecuencia de los pecados cometidos por los condenados en su vida terrenal, mientras

⁵⁴³ Sahagún, *Historia general*, 200.

que para los mesoamericanos eran parte de un proceso por el que “el fallecido debía ser limpiado de todo residuo de individualidad, de toda historia terrenal.”⁵⁴⁴ Por último, para llegar a estos sitios, los muertos debían atravesar, respectivamente en cada una de las dos cosmovisiones, ya sea la boca del Leviatán o las fauces de Tlaltecuhltli en su forma del monstruo marino *Cipactli* (figuras 16, 17 y 18).

En el *Códice Magliabecchiano*,⁵⁴⁵ en el *Tratado de hechicerías y sortilegios* de Andrés de Olmos, así como en la *Historia general* de Sahagún,⁵⁴⁶ podemos observar que además de igualar los territorios del más allá, puntualizan que Mictlantecuhltli era un Diablo que vivía en el infierno. Si bien podemos decir que la deidad del inframundo mesoamericano poseía entre sus atributos físicos una dentadura expuesta, particularidad poseída por los demonios, no era suficiente para que los españoles hicieran una equiparación recurrente con el maligno. De hecho, pareciera que los atributos de esta deidad se asemejan más a los de la imagen que el arte europeo asigna a la Muerte.

La representación más común de la Muerte en el cristianismo católico romano era un cráneo o un esqueleto acompañado por un reloj de arena o una guadaña (figura 38). A partir del siglo XIV, época de gran mortandad producto de la peste negra (que acabó con un tercio de la población europea), las hambrunas y guerras, empezó a aumentar el temor hacia ella, lo cual se puede observar en la literatura con la creación de tratados que enseñan al individuo a morir bien. En el arte vemos la aparición de “las Danzas de la Muerte,” imágenes que solían estar acompañadas con textos referentes a lo precedero de la vida y a la igualdad de todos los hombres frente a la muerte, sean quienes sean, “sin tener en cuenta su edad (*juvenes et senes rapio*) y sin considerar su condición social, estamento o capacidad

⁵⁴⁴ López Austin, *Las razones del mito*, 96.

⁵⁴⁵ *Códice Magliabecchiano*, página 72v.

⁵⁴⁶ Sahagún, *Historia general*, 198-199.

económica, desde el Papa, hasta el más humilde de los ermitaños, tanto el emperador y el rey, como el campesino, el trovador y el mendigo, el condestable y el sargento.”⁵⁴⁷

En “las Danzas de la Muerte” podemos ver un contraste entre las figuras de los vivos y los muertos, los primeros están vestidos conforme a su estrato social, sus gestos sin expresión aparente, simbolizaban la petrificación que causaba estar en presencia de la Muerte; ésta se mostraba plásticamente con un cuerpo degradado, mezcla de huesos, carne putrefacta y músculos consumidos, en algunas ocasiones tenía vísceras colgando del estómago. Su rostro está conformado por ojos saltones, dentadura expuesta, y en algunas ocasiones una cabellera despeinada producto del movimiento de la danza.

La pintura titulada “La danse macabre des Hommes” (figura 39), de Guyot Marchant (Paris, 1486), nos muestra a la Muerte con una apariencia física muy similar a la representación de Mictlantecuhtli, sobre todo a las esculturas de cerámica encontradas en la parte norte del Templo Mayor (figura 40) que custodiaban las puertas del edificio conocido como la “Casa de las Águilas”. Gracias al descubrimiento de albúmina (proteína de la sangre) en este recinto, llamado también “Recinto de los Guerrero Águila” se sabe que allí se realizaban actividades rituales como el auto sacrificio.

Esta edificación data del periodo de Moctezuma I (1440-1469 d.C), posiblemente los españoles no pudieron contemplarla en su totalidad porque con la ampliación que sufrió a finales del siglo XV su entrada “se clausuró con un gran brasero pétreo en forma de serpiente de cascabel y se quemó combustible vegetal en su interior.”⁵⁴⁸ Las esculturas de Mictlantecuhtli se encontraban en el interior del recinto y es probable que los conquistadores no las contemplaran en su sitio; sin embargo, tienen atributos y

⁵⁴⁷ Herbert González Zumla, “La danza macabra,” *Revista Digital de Iconografía Medieval* 2(2014): 25.

⁵⁴⁸ Leonardo López Luján y Vida Mercado, “Dos esculturas de Mictlantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan,” *Estudios de cultura Náhuatl* 26(1996): 45.

características similares a otras representaciones precolombinas de esta deidad (incluyendo las del *Códice Borgia* –figura 37– y la encontrada en la zona arqueológica de El Zapotal, Veracruz –figura 43). Por otra parte, se encuentran en buen estado de conservación lo que facilita su análisis.

Las particularidades de Mictlantecuhtli también están claramente plasmadas en el *Códice Tudela* (figura 41), realizado por pintores indígenas en épocas tempranas posteriores al contacto (1549); características también presentes en las imágenes que lo representan en una de sus copias: el *Códice Magliabecchiano*⁵⁴⁹ (figuras 21 –esquina inferior derecha–, 22 –costado derecho– y 23) y en las esculturas cerámicas del Templo Mayor referidas en los párrafos anteriores. En ellas (figura 40), podemos ver su rostro semi descarnado, que Leonardo López Luján describe así: “la cara tiene pómulos pronunciados y una nariz carente de su extremo cartilaginoso que deja visible las paredes del vómer [...] la boca entreabierta muestra una dentadura libre de tejidos blandos.”⁵⁵⁰ Vemos también que su cabeza es proporcionalmente grande, su cuero cabelludo tiene pequeñas perforaciones en las que seguramente tenía insertos pedazos de cabello natural, ya que esta deidad tenía entre sus características principales su pelo encrespado, como lo muestran sus representaciones en el *Magliabecchiano*. A la altura del tronco, la escultura tiene dos perforaciones que sujetan una pieza que representa el hígado y la vesícula; por último, sus extremidades superiores están dirigidas hacia adelante y sus manos terminan en garras (en el código también los pies tienen garras).

⁵⁴⁹ El *Códice Magliabecchiano*, elaborado después de la conquista (1562 c.), basa su contenido en los *Códices Ritos y Costumbres* (perdidos) y *el Libro de figuras* (1553), ambos son copias del código *Tudela* (1549). Para mayor información véase: “Código y Grupo Magliabecchiano” última modificación 18 de marzo 2019, <https://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/codices/magliabecchiano/magliabecchiano.html>.

⁵⁵⁰ López Luján y Mercado, “Dos esculturas de Mictlantecuhtli,” 49.

En apariencia la Muerte representada en “Las Danzas Macabras” y la deidad del inframundo tienen semejanzas notables: su cuerpo es un esqueleto, su cabello está en desorden, sus dientes son visibles y también podemos ver sus vísceras u órganos saliendo de su vientre. No obstante, los evangelizadores no hicieron esta comparación, ellos refieren explícitamente que la deidad del inframundo es un Diablo, por lo anterior arguyo que las pocas, pero sustanciales diferencias físicas y rituales que tiene Mictlantecuhli en la cosmovisión mesoamericana respecto a las representaciones europeas de la muerte lo acercan más a la idea que los españoles tenían del maligno que a su idea de ésta. Veamos por qué.

Además de las Danzas macabras, la muerte aparece durante la Baja Edad Media en imágenes que retratan las últimas horas de la vida de un individuo; de manera general se nos presenta en ellas a un sujeto postrado en su cama, a su alrededor se encuentran además de la muerte seres celestiales e infernales que están disputando su alma. La muerte en este sentido no juzga, no inclina la balanza para ningún lado, ella sólo se hace presente como “la última batalla que debe librar el ser humano para ganar la salvación de su alma. El enemigo del moribundo son las tentaciones ofrecidas por los demonios conocedores de su debilidad, y su aliado el ángel de la guarda, quien le ofrece las buenas inspiraciones para enfrentar los malos pensamientos.”⁵⁵¹ Esto se puede observar claramente en la pintura de Hieronymus Bosch “La muerte de un avaro”, realizada en 1490 (figura 42); la muerte está representada por un esqueleto cubierto por una manta, en su mano carga una flecha que apunta al moribundo, éste se encuentra resguardado por un ángel que está protegiéndolo de dos

⁵⁵¹ Ana Luisa Haindl Ugarte, “La Muerte en la Edad Media” *Revista Electrónica Historia del Orbis Terrarum* 1(2009): 152.

demonios, uno se encuentra postrado en el cobertizo dispuesto a arrojar una lanza y el otro, a un lado de la cama, le ofrece una bolsa posiblemente llena de dinero.

Ahora bien, es preciso señalar que en el cristianismo la Muerte es necesaria para el tránsito del alma individual al más allá pero no tiene ningún tipo de culto porque no es un ente *per se*; sin embargo, en Mesoamérica las efigies del dios del inframundo sí eran sujetas a una veneración específica: eran bañadas con sangre humana, tal y como se puede observar en el *Códice Magliabecchiano* en donde se representa a tres nativos ofrendando sangre a Mictlantecuhtli, uno de ellos trepado en una escalerita le vierte este fluido en la cabeza (figura 23). La raíz indígena de esta representación aun siendo colonial se constata en las esculturas encontradas en la “Casa de las Águilas”, referidas con anterioridad, pues en ellas se encontró una “materia de color marrón que formaba una gruesa capa sobre los hombros, los brazos y ciertas porciones de la espalda”⁵⁵² y, después del hallazgo, se corroboró por pruebas de residuos químicos que se trataba de sangre.⁵⁵³ Para los españoles, como ya hemos visto con anterioridad, las ofrendas de este líquido vital eran requeridas por el Diablo y sus esbirros (véase capítulo 3), de allí que los españoles asociaran esta deidad indígena con el maligno, no con la Muerte.

Además de lo anterior, Mictlantecuhtli poseía una indumentaria especial compuesta por taloneras, un taparrabo (*máxtlatl*) y un tocado, tal y como lo vemos en la escultura del Zapotal en Veracruz y el “Vaso de Mictlantecuhtli” (figuras 43 y 44). Luther Link menciona que en las miniaturas del *Salterio de Utrecht* (figura 45), elaborado en el siglo IX, podemos observar un Diablo vistiendo esta indumentaria, característica que

⁵⁵² López Luján y Mercado, “Dos esculturas de Mictlantecuhtli,” 45.

⁵⁵³ Para mayor información véase: Luis Barba Pingarrón, Luz Lazos Ramírez, Karl Frank Link, Agustín Ortiz Butrón y Leonardo López Luján, “Arqueometría en la Casa de las Águilas,” *Arqueología Mexicana* 31 (2009): 24.

posteriormente se replicó en algunas imágenes durante la Edad Media. El uso de taparrabos en la figura del Diablo tiene de acuerdo con Link dos posibles explicaciones, la primera está asociada a que los griegos pintaban a los sátiros con grandes falos, y cuando el cristianismo demonizó a este personaje mítico conservó de él sus cuernos, sus extremidades inferiores peludas, pero en vez de exponer su miembro viril lo cubrió con un taparrabo. La segunda explicación es que esta indumentaria era propia del hombre primitivo, incivilizado, salvaje, por ende se usó como signo de desorden social.⁵⁵⁴

En las figuras 3 (Manuscrito *Hortus Deliciarum*, siglo XII) y 31 (Giotto di Bondone, “El Juicio Final”, 1302- 1305) podemos observar a un Diablo que como rey de los infiernos se distingue de los demás demonios porque es de mayor tamaño y viste un taparrabo; en las figuras 7 (Hermanos Limbourg, “La parrilla del infierno”) y 8 (Anónimo, *Livre de la Vigne Nostre Seigneur*) el marcador distintivo de su jerarquía es una corona, símbolo por excelencia de poder terrenal. Al respecto, podemos decir que la utilización de estos dos ornamentos en el Diablo sugería una jerarquía en el mundo infernal, la corona lo hacía rey de los infiernos y el taparrabos lo catalogaba como el más salvaje entre los salvajes. En este sentido, el inframundo, sitio que los religiosos asociaron con el infierno, debía tener un ser que lo gobernara y Mictlantecuhtli cubría el perfil: vestía un *máxtlatl*, poseía un tocado tipo penacho –que utilizaban los nativos para marcar jerarquías–, y era retratado gesticulando (dentadura y lengua expuestas), por último, sus pies y manos eran reemplazados por garras, característica común de los demonios como símbolo de animalidad, fiereza y monstruosidad (véase figuras 2, 6 y 8).

Además de llevar taparrabo, en las representaciones europeas el Diablo podía aparecer con pelo en su zona genital, completamente desnudo o sin sus genitales a la vista

⁵⁵⁴ Link, *The Devil. The Archfiend in Art*, 59.

(asexuado); o bien se suplían sus partes sexuales por rostros adicionales (figuras 2, 8, 9, 10 y 14). Por ejemplo, existen representaciones del infierno que nos presentan al Diablo con doble cara, éstas tienen diferentes funciones; la superior engulle a los condenados y la inferior los expulsa al fuego eterno. Esta situación la podemos ver claramente en las figuras 9 y 10, donde el maligno se retrata en el centro y su cuerpo está posicionado con las piernas flexionadas hacia los costados (conocida como posición de parto o de sapo), sus dos rostros cumplen a la perfección con su función de devorar y expulsar.

En Mesoamérica encontramos a una divinidad que comparte los rasgos anteriormente mencionados: Tlaltecuhltli, deidad terrestre representada en versiones femeninas, masculinas y zoomórficas, su función principal era devorar los cadáveres de los individuos y parirlos nuevamente para que el “muerto pueda, a través del proceso de ser comido por la tierra, renacer en una nueva vida para continuar su tránsito al lugar que le está destinado.”⁵⁵⁵ Como deidad de la Tierra se cree que la mayoría de sus representaciones eran colocadas boca abajo con su figura pegada a la tierra, aunque también se puede encontrar plasmada en la base de algunas deidades, como la Coatlicue, y se ha sugerido que las esculturas que la evocan no se encontraban a la vista; sin embargo, los indígenas y los evangelizadores españoles sabía de su existencia y conocían bien su imagen física, en tanto que existen algunas representaciones de ella en códices o en efigies en las que se encontraba a la vista de todos como el “Teocalli de la Guerra Sagrada” que data de c. 1507 (figura 46). Aunado a lo anterior, Sahagún en su *Historia general...* hace una pequeña referencia a un canto que alude a esta divinidad “el dios de la tierra abre la boca, con hambre de tragar la sangre de muchos que morirán en esta guerra. Parece que se quieren regocijar el sol y el dios de la tierra llamado Tlaltecuhltli; quieren dar de comer y de beber a

⁵⁵⁵ Matos, *La muerte entre los mexicas*, 139.

los dioses del cielo y del infierno, haciéndoles convite con su sangre y carne de los hombres que han de morir.”⁵⁵⁶

En la actualidad se han encontrado más de cuarenta representaciones hechas en piedra que retratan a esta deidad de cuerpo completo, y en el año 2006 se descubrió un monolito con la figura de Tlaltecuhltli considerado la escultura mexicana más grande hasta ahora descubierta, mide aproximadamente 4 metros de largo por 3.47 de ancho; los investigadores encargados de su excavación sugieren que posiblemente su lugar original de ubicación era al pie de la pirámide del Templo Mayor.⁵⁵⁷ En el monolito (figura 47) podemos observar a la divinidad terrenal de cuerpo entero de frente, sus brazos están posicionados hacia arriba, sus rodillas se encuentran flexionadas en forma de parto; de su cabeza y rostro destacan su cabello rizado, su boca descarnada que muestra toda su dentadura y el chorro de sangre que emana de ella, sus pies y manos son garras diferentes a las de Mictlantecuhltli en tanto que las que corresponden a la diosa terrenal parecieran colmillos que tienen un ojo arriba. También encontramos que, en sus coyunturas, codos y rodillas, tiene rostros semejantes a cráneos, conocidos como mascarones, característica que también poseían otras deidades asociadas con la tierra, la muerte y la luna, como la Coyolxauhqui (figura 48).

Considero que el significado de este signo (mascarones) posiblemente radique en el hecho de que los mesoamericanos pensaban que la fuerza vital (*tonalli*) se encontraba distribuida por todo el cuerpo pero las coyunturas eran consideradas centros menores, y la forma en que corroboraban que el *tonalli* estuviera dentro del cuerpo en óptimas condiciones era tomando el pulso en todas las articulaciones, razón por la cual eran “sitios

⁵⁵⁶ Sahagún, *Historia general*, 291-292.

⁵⁵⁷ Para mayor información véase: Eduardo Matos Moctezuma y Leonardo López Luján, “La diosa Tlaltecuhltli de la Casa de las Ajaraca y el rey Ahuítzotl,” *Arqueología Mexicana* 83 (2007): 22-29.

propensos al ataque de fuerzas invisibles que succionaban la energía o se introducían en ellas para robar la fuerza vital.”⁵⁵⁸ Rubén Bonifaz Nuño, en *Imagen de Tláloc. Hipótesis iconográfica y textual*, menciona lo problemático que ha sido para los estudiosos del arte mesoamericano describir y justificar el porqué de este rostro-garra y hace un estudio historiográfico sobre el tema; para nuestros intereses, resaltaremos las descripciones que hacen Eduard Seler y H. B. Nicholson sobre este detalle escultórico.

Seler, a principios del siglo XX, refirió que en *La Piedra del Sol* se puede apreciar el rostro-garra en dos lugares; el primero se ubica en ambos lados de la cara de Tonatihu y Seler describe estas figuras como garras transformadas en monstruos; mientras que el segundo detalle que muestra este motivo es la lengua de la divinidad del sol: un cuchillo cuyo bajorrelieve es “un perfil de demonio: un ojo redondo con ceja, la nariz solo indicada y tres colmillos” (figura 49). Páginas después determina que “El *Xiuhtecuhtli* del ‘calendario’ [figura que remata el círculo exterior de la piedra, debajo de Tonatihu] tiene en común con la cara de enfrente [la del sol] el rasgo de sacar la lengua, que lo mismo que la del dios solar está decorada con un rostro de **demonio** en posición invertida.”⁵⁵⁹ Por su parte, H. B. Nicholson sugirió a finales del siglo XX que la Coatlicue tiene grandes rostros de **demonios** que adornan sus rodillas y codos (figura 27).

Las descripciones de Seler y Nicholson son importantes porque ambos autores, como estudiosos de la cultura azteca sabían de antemano que no podía ser un demonio, ya que este ente maligno no existía como tal en la cosmovisión mesoamericana. Sin embargo, para ellos los mascarones eran una imagen genérica de lo que conocían, en su universo cognoscitivo, como una de las características propias del Diablo (demonios); algo que

⁵⁵⁸ López Austin, *Cuerpo humano*, 235.

⁵⁵⁹ Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, citado por Rubén Bonifaz Nuño en *Imagen de Tláloc. Hipótesis iconográfica y textual* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996), 56.

probablemente les sucedió a los españoles en la época de la conquista, menos versados en la cultura indígena y más cercanos al catolicismo, cuyo imaginario constituía el eje rector de su vida y no el objeto de un conocimiento neutral y objetivo. Como bien podemos apreciar en un dibujo contenido en el *Libro de la Viña de Nuestro Señor* (c. 1450), que muestra un demonio castigando mediante una rueda infernal a los condenados por orgullo (figura 50), este agente penal cuenta con atributos similares a los que caracterizan a las deidades mesoamericanas: cuernos, colmillos, garras en pies y manos, una cola, un cuerpo peludo y siete rostros (cabeza, pecho, zona genital, codos y rodillas).

Un segundo ejemplo de lo anterior es la figura 51 que corresponde a una miniatura del manuscrito del dominico Martín de Opava, conocido en español como *Crónica de los papas y emperadores* (*Chronicon pontificum et imperatorum*, c. 1460). En ella contemplamos al papa Silvestre II, acusado de tener un pacto con el Diablo, quien está representado como un ser con cuernos, orejas puntiagudas, alas de murciélago, pelo en el cuerpo, pies hendidos y nuevamente siete rostros: cara, codos, rodillas, vientre y ano.

Las múltiples caras del maligno y sus esbirros posiblemente se deban a la relación que tienen en el Medievo las anormalidades con lo monstruoso: todo defecto físico era objeto de desprecio, de modo que naturalmente los seres más deleznable se representaban mediante deformidades extremas, con cuerpos a los que les faltaban o le sobraban ojos, boca, manos cabeza, tronco. Otra explicación plausible de este fenómeno la ofrecen Jacques Le Goff y Nicolas Truong en *Una historia del cuerpo en la Edad Media* cuando puntualizan que se pensaba que el cuerpo estaba separado en partes nobles (la cabeza, el corazón) e innobles (el vientre, las manos y el sexo).⁵⁶⁰ La ubicación de las múltiples caras de los demonios en sus cuerpos puede variar: rodillas, codos, hombros (figura 8), vientre y

⁵⁶⁰ Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo*, 64.

trasero; sin embargo estas dos últimas posiciones eran las predilectas en el arte medieval. Al respecto podemos agregar que existe un relieve de Tlaltecuhli (figura 52), también en el Templo Mayor –de menor tamaño que la pieza mencionada con anterioridad–, que según Matos Moctezuma muestra a la diosa de espaldas, con la cabeza echada hacia atrás y las piernas en posición de parto, y “al estar la figura pegada a la tierra, quiere decir que su pecho y vientre estarían, supuestamente, viendo hacia arriba, hacia el cielo.”⁵⁶¹ En el área central de la escultura (entre la cadera y los glúteos) se observa un cráneo gesticulante y en su lengua colgante un rostro-garra como el que vimos en la lengua de Tonatiuh en la Piedra del Sol.

Por todo lo mencionado en este capítulo podemos argüir que ciertos elementos de la cosmovisión y cultura de los pueblos mesoamericanos, como la divinización de los ofidios, la utilización de rasgos monstruosos para representar la sobre naturaleza de las deidades tales como colmillos, lenguas salientes, gesticulación exacerbada, rastros de desmembramiento y múltiples caras, evocaron en los frailes las imágenes genéricas que en su propia mente correspondían a los demonios, cuya similitud con las representaciones de las divinidades indígenas hizo que las percibieran como tales.

⁵⁶¹ Eduardo Matos Moctezuma, “Tlaltecuhli. Señor de la Tierra,” *Estudios de cultura Náhuatl* 27(1997): 27.

Conclusiones

En la introducción que antecede la presente investigación señalamos que nuestro objetivo era aportar una nueva visión que, apoyada en el concepto de transculturación, explique porqué los franciscanos y sus coterráneos demonizaron a las culturas nativas del centro de México. Nuestra hipótesis inicial puede formularse en dos puntos: 1) muchos de los rasgos culturales que tenían los pueblos nativos de esta región—como algunas prácticas rituales, agrícolas o domésticas, objetos de culto o representaciones visuales de sucesos históricos—guardaban una similitud formal con algunas nociones y representaciones del mal que la Iglesia Católica Romana había difundido durante la Edad Media, imponiéndolas por toda Europa bajo la figura del Diablo; 2) estas coincidencias formales fueron determinantes para que los conquistadores tuvieran la impresión de encontrar a su paso manifestaciones evidentes de que este ser de oscuridad había engañado a los indígenas y había establecido, en estos lugares, su dominio infernal. Para comprobar esta hipótesis fue necesario, primero, adentrarnos en el conocimiento de las creencias que tenían los españoles sobre el maligno al momento del contacto con el Nuevo Mundo, así como las características que le atribuían y la forma en que se le representaba visualmente. También era preciso conocer los rasgos esenciales de la cosmovisión mesoamericana, así como las expresiones plásticas que compartían los pueblos del centro de México sobre los que se concentra esta tesis.

En los procesos de transculturación suelen reinterpretarse prácticas, objetos y representaciones de las culturas de origen que son formalmente similares entre sí, pero que tienen diferentes significados en cada una de ellas. James Lockhart ha llamado a este tipo de fenómeno “doble identidad equivocada”⁵⁶² y, en la presente investigación, se mostró

⁵⁶² James Lockhart, *Of Things Of The Indies*.

claramente en la identificación que los españoles hicieron del diablo y los demonios con las deidades mesoamericanas, así como del infierno con el *Mictlán*.

La percepción demoniaca de las culturas indígenas que plasman las crónicas españolas sobre Nueva España se debe también a que, en términos formales, algunas prácticas rituales como la antropofagia, la mutilación, el desollamiento o las danzas de fertilidad eran similares a los ritos que se asociaban en Europa con Satán, la idolatría y la brujería demoniaca. Por otra parte, en las representaciones visuales europeas los demonios eran plasmados físicamente con la forma de diversos animales como la serpiente y otros reptiles, los monos o los felinos, que en Mesoamérica eran símbolo de las principales deidades.

*

El Diablo, al igual que la mayoría de las creencias cristianas, tiene su origen en los textos bíblicos y en la Patrística. Sobre las Sagradas Escrituras resaltamos cómo se gestó el concepto de Satán y qué elementos fueron retomados posteriormente por los Padres de la Iglesia. En el Antiguo Testamento observamos que hay un cambio significativo en la personificación del mal, pues los escritos más tempranos nos muestran a un Dios todopoderoso que no necesitaba una contraparte maligna porque Él se encargaba de castigar a aquellos que no seguían sus leyes. Vimos cómo durante el Cautiverio de Babilonia, el pueblo judío se quedó sin tierra y sin templo y tuvo que aferrarse a su sentido de pertenencia mediante el estudio profundo de sus escritos y de la aplicación práctica de sus leyes divinas; los profetas consideraban que las calamidades que sobre vinieron al pueblo judío eran consecuencia de haber roto la alianza con Dios por no cumplir sus mandamientos, por ende lo exhortaban a abandonar los ritos sacrificiales y buscar una pureza religiosa asociada con la moralidad. En la medida en que la deidad se volvió un

Dios moral, se necesitó una explicación coherente de por qué Él, todo poderoso, permite el mal sobre la tierra y de ello se derivó una separación progresiva entre el lado bondadoso y el lado destructivo de la divinidad. Lo perjudicial se personalizó en Satán, figura que se nos presenta en los libros más tardíos del Antiguo Testamento como un ángel que formaba parte de la corte celestial, y cuya función principal era tentar, acusar y hacer el mal.

No obstante, fue hasta la aparición de los libros apócrifos y del Nuevo Testamento que se operó una separación completa entre la deidad (Yahvéh) y el ángel maligno. De acuerdo con estos escritos un puñado de ángeles se rebeló contra Dios e introdujo el mal, la lujuria, la codicia, el pecado y la muerte, en la tierra. En los primeros siglos del cristianismo los padres de la Iglesia conservaron la idea de que el maligno era un ángel caído, príncipe del mundo terrenal (material) y fue su objeto de discusión, se preguntaban el porqué y el para qué de su existencia. Sin embargo, para que se viviera una creencia generalizada entre los creyentes católicos, la Iglesia, como aparato difusor de la ideología, debió experimentar un proceso de transformación (finales del siglo XII y principios del siglo XIII) que le permitiera intervenir de una manera efectiva en la vida de los individuos.

La Iglesia busca homogeneizar una forma de pensamiento basada en una idea jerarquizada y polarizada del universo; sólo existían dos opciones o se era buenos y creyentes o se era malo y disidente. Para combatir a estos últimos, el clero se valió de dos instituciones: la Inquisición (1231) y las órdenes mendicantes de Santo Domingo de Guzmán (1216) y de San Francisco de Asís (1208). Los religiosos de estas congregaciones escribieron manuales y confesionarios con la finalidad de difundir masivamente un discurso moral basado en los pecados y las virtudes.

La gente además de ser partícipe de la contienda que la Iglesia tuvo contra los brotes heréticos, experimentó guerras, hambrunas y enfermedades. La peste negra, también

conocida como bubónica se extendió rápidamente por el territorio europeo (1348) cobrando la vida de un tercio de la población; todo lo anterior generó un sentimiento de desánimo y paranoia, momento ideal en el que el Diablo se convierte en el gran protagonista, fuerza unificadora de los males terrenales, agresor de los seres humanos y perpetrador de fantasías que incitaban el desorden y el pecado.

Su figura en los muros de las Iglesias, en los sermones, en las miniaturas es representada –a partir del siglo XIV– de forma monstruosa y siniestra con el fin de acentuar su poder, lo encontramos con dientes afilados, cola, pesuñas, pies hendidos, alas de murciélago, pelo flameante, con dos o tres rostros (cabeza, vientre y trasero), y en su forma animal por lo general es una serpiente o un dragón. El Diablo es retratado en sus dominios infernales, se le diferencia claramente de los demonios porque es portador de una corona o de un tridente, objetos que denotaban su potestad.

El Diablo fue tan importante en la vida de los hombres que se estudió mediante una ciencia: la demonología, sus estudiosos se encargaron de analizar las prácticas y creencias de los individuos que eran adeptos a su figura, y produjeron además, manuales especializados sobre sus prácticas, entre los cuales destacan el *Malleus Maleficarum* escrito por los dominicos alemanes Sprenger e Institoris y el *Tratado de las supersticiones y hechicerías* realizado por el fraile franciscano español Martín de Castañega. Ambos escritos tuvieron el propósito de que otros religiosos pudieran identificar y luchar contra las herejías que se encontraban presentes en sus respectivos espacios geográficos.

El *Malleus Maleficarum* se centró en la brujería demoníaca, y sus autores nos relatan a través de la noción de brujería aquello que se percibía y se catalogaba como malo e inaceptable, personificado en la “mujer-bruja”. Para los dominicos, las principales prácticas que les atribuyen era un pacto explícito (sexual) con el Diablo, vuelo nocturno, danzas

nocturnas, mal de ojo, invocación de lluvias y tempestades y el ofrecimiento de infantes al Diablo en sacrificio, entre otros aspectos. Por su parte en la Península Ibérica, el *Tratado de las supersticiones y hechicerías* de Martín de Castañega se escribió en un momento de intolerancia religiosa en contra de los judíos y los mahometanos, a éstos se les describe como seguidores de una Iglesia demoniaca que tenía execraciones, remedos desviados de los sacramentos practicados por la Iglesia Católica, realizados por brujos, infieles, moros y judíos, entre los que podemos destacar la circuncisión, los sacrificios humanos y las ofrendas rituales de sangre.

Ambos manuales, así como la revisión de otras fuentes adicionales, sirvieron para plantear que, para finales del siglo XV, la mayoría de los fieles católicos creían en la existencia del Diablo, su poder eran tan real que tenía bajo dominio a varios individuos que por sus acciones poco gratificantes, demostraban su inclinación personal hacía la maldad y su prototípico.

**

En 1493 el papa Alejandro VI concede a los reyes católicos y a sus descendientes el derecho de posesión de las tierras recién descubiertas, con la consigna de que debían adoctrinar y propagar el evangelio entre sus infieles habitantes. Para esta tarea, la corona, se valió de la orden franciscana que arribó a territorio novohispano en 1524, su objetivo principal fue extirpar la idolatría de los nativos y propagar el evangelio mediante las enseñanzas de Cristo.

Dentro de esta comisión, encontramos a fray Toribio de Benavente quien estuvo en contacto con varias culturas nativas asentadas en el actual centro de México, cuestión que le permitió escribir su crónica *Historia de los indios de la Nueva España* con todos los acontecimientos que había visto, que había vivido y que había investigado sobre la

cosmología y cosmogonía indígenas. El público ideal para su crónica era el europeo, a quien le provee suficientes elementos para que, a través de su prosa, se pueda imaginar todo lo que él y sus compañeros de orden han experimentado en estas tierras tan inhóspitas. El franciscano siempre resalta que las prácticas de los indios de la Nueva España sugieren que éstos se encuentran bajo la influencia del maligno, quien ha logrado que lo adoren mediante sacrificios humanos, inmolaciones infantiles, ofrendas de sangre, antropofagia ritual y la utilización de plantas alucinógenas durante los rituales.

Esta interpretación sobre las prácticas indígenas es compartida por otros evangelizadores como Sahagun, Durán, Mendieta y De Olmos, este último es de suma importancia, ya que cuando arribó a tierras novohispanas, dado su historial en los procesos de brujería acontecidos en Vizcaya, era un especialista en identificar y erradicar creencias, ritos y prácticas ajenas a la religión católica. En Nueva España procuró conocer los elementos más importantes de la cultura náhuatl e inspirado en el trabajo de Martín de Castañega, elaboró el primer tratado demonológico escrito en lengua náhuatl titulado *Tratado de hechicerías y sortilegios*, cuyo contenido versaba en exhortar a su interlocutor indígena a no seguir practicando las hechicerías que ocurrían en el pasado, en los tiempos “de los abuelos”, ya que, de acuerdo con Olmos los dioses a quienes adoraban, no eran otra cosa que demonios instigándolos a cometer idolatría. Además, señala que el Diablo y sus esbirros eran ayudados en estos lares por nahuales, miembros de la iglesia diabólica nombrada “la casa del hombre búho”; estos personajes son acusados por el franciscano de realizar sacrificios humanos, ofrendas de sangre, reuniones en lugares distantes; además menciona que tenían la capacidad de volar por los aires, develar secretos futuros y cambiar su apariencia física en animales como búhos, leones o coyotes.

Analizado con detalle, las descripciones que hace Toribio de Benavente de las prácticas indígenas, así como las imputaciones contra los nahuales referidas por Andrés de Olmos son similares a las contenidas en el *Malleus Maleficarum* y el *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, lo que podría hacer pensar que estos autores proyectaron sobre las culturas del centro de México un discurso ideológico contra la disidencia religiosa ampliamente difundido en la Baja Edad Media, y que sus escritos son más un reflejo del pensamiento europeo que una descripción de las costumbres y creencias que los pueblos indígenas tenían, tal y como lo sugiere Guy Rozat en *América imperio del demonio. Cuentos y recuentos*.

Si bien la premisa anterior es en parte cierta, en tanto que todo individuo interpreta su realidad con base en su propia cosmovisión, no toma en cuenta una cuestión muy importante y es que los indígenas mesoamericanos a diferencia de las brujas y los herejes, sí realizaban sacrificios humanos, inmolaciones infantiles y ofrendas de sangre para sus dioses, todo lo anterior formaba parte importante de la muestra de su religiosidad. Si bien dichas prácticas y las creencias que las sustentaban no tenían ninguna relación con el Diablo y los disidentes europeos, fueron interpretadas de esta manera porque para los evangelizadores españoles concordaba con aquello que ellos tenían sobre que el maligno inducía a los hombres a realizar acciones que, bajo sus parámetros intelectuales y religiosos, resultaban abominables. Aunado a lo anterior, también debemos destacar que los españoles cuando describieron la religión de las culturas antillanas, no las demonizaron,⁵⁶³ ni tampoco se refirieron a sus pobladores como seguidores de una Iglesia demoniaca tal como sí sucedió con los aztecas en el tratado de Martín de Castañega.⁵⁶⁴

⁵⁶³ José Arrom en *Imaginación del Nuevo Mundo* nos señala que Americo Vesputio en *Novus mundus* (1503) describe a las Antillas como un paraíso terrenal lleno de grandes bosques, aves y bestias desconocidas cuyos

Por último, pudimos observar que los conquistadores no sólo identificaron la cosmogonía y los rituales prehispánicos como demoníacos, sino también lo hicieron con las representaciones plásticas de la historia y el imaginario local; como fue el caso de las grandes serpientes localizadas en el Templo Mayor que Motolinía interpretó como una boca infernal, comúnmente retratada en el Medievo con la cabeza de una gran sierpe con sus fauces abiertas, siempre dispuesta a tragarse a los condenados. Lo mismo sucedió con las efigies de los dioses mesoamericanos, en las que por sus características tan específicas, generaron en el español imágenes genéricas que se obtienen por la fusión de representaciones visuales que al conjugarse generan que las semejanzas se refuercen y las diferencias existentes entre los referentes originales se atenúen, por lo anterior, los conquistadores vieron a sus propios demonios medievales en las deidades, cada aspecto bestial observado –su apariencia ofídica, sus gesticulaciones exageradas, sus garras, sus pelos encrespados, sus rostros semi descarnados, y el uso del taparrabo- se los recordaban.

habitantes vivían según la naturaleza, iban desnudos, sin propiedades individuales, sin ley, ni religión, libres de enfermedades y pestes. José Juan Arrom, *Imaginación del Nuevo Mundo* (México: Siglo XXI, 1991), 24.

De igual forma Bernand y Gruzinski, señalan el hecho de que los conquistadores en las islas vieran una forma de vida religiosa rudimentaria lo cual era sinónimo de pureza y el rechazo que se suscitó a partir de las expediciones de Hernán Cortés a México. Gruzinski y Bernand, *De la idolatría*, 69.

⁵⁶⁴De Castañega, *Tratado de las supersticiones*, 86.

Fuentes consultadas

BIBLIOGRAFÍA

- ✦ Alcántara Rojas, Berenice. *El Mictlan en llamas. El infierno en la evangelización de la Nueva España*, Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- ✦ Alic, Margaret. *El legado de Hipatia. Historia de las mujeres en la ciencia desde la Antigüedad hasta fines del siglo XIX*, México: Siglo XXI, 2005.
- ✦ Andrade, Gabriel. *Breve historia de Satanás de los persas al heavy metal*, Madrid: Nowtilos, 2014.
- ✦ Arnold, Marín. *The Dragon Fear And Power*, Londres: Reaktion Book, 2018.
- ✦ Arrom, José Juan. *Imaginación del Nuevo Mundo*, México: Siglo XXI, 1991.
- ✦ Ayala Calderón, Javier. *El diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*, Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2010.
- ✦ Báez, Rubí Linda y Emilie Carreón Blaine, eds. *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014.
- ✦ Baquedano, Elizabeth. *Los aztecas historia, arte, arqueología y religión*, México: Editorial Panorama, 1987.
- ✦ Baschet, Jérôme. *La civilización feudal*, México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- ✦ Baudot, Georges. *México y los albores del discurso colonial*, México: Editorial Patria, 1996.
- ✦ Beinert, Wolfgang. *Diccionario de teología dogmática*, España: Editorial Herder, 1990.
- ✦ Belting, Hans. *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Madrid: AKAL, 2009.

- ✦ Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México: Itaca, 2003.
- ✦ Bermejo Barrera José Carlos y Pedro Andrés Piedras. *Genealogía de la Historia. Ensayos de historia teórica III*, Madrid: Akal, 1999.
- ✦ Bernard McGrane. *Beyond Anthropology: Society And The Other*, New York: Columbia University, 1989.
- ✦ Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía medieval*, México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- ✦ *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1976.
- ✦ Bonifaz Nuño, Rúben. *Imagen de Tláloc. Hipótesis iconográfica y textual*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- ✦ Brading, David. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla 1492-1862*, México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- ✦ Bühler, Johannes. *Vida y cultura en la Edad Media*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- ✦ Camorlinga, José María. *Dos religiones Azteca- Cristiana*, México: Plaza y Valdés, 1999.
- ✦ Caro Baroja, Julio. *Las brujas y su mundo*, Madrid: Alianza, 1969.
- ✦ Caso, Alfonso. *El pueblo del Sol*, México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- ✦ Cervantes, Fernando. *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona: Herder, 1996.
- ✦ Cohen, Esther. *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, México: UNAM/ Taurus, 2013.
- ✦ *Colección de documentos conmemorativos del DCL aniversario de la fundación de Tenochtitlán. Documento No.1 Códice Botturini*, México: Secretaria de Educación Pública, 1975.
- ✦ Cortés, Hernán. *Cartas de relación*, México: Porrúa, 2010.
- ✦ De Alcalá, Jerónimo. *Relación de Michoacán*, México: El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.

- ✦ De Benavente, Toribio. *Historia de los indios de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa: 2007.
- ✦ De Castañega, Martín. *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Buenos Aires: UBA-Facultad de Filosofía y Letras, 1997.
- ✦ De Mendieta, Jerónimo. *Historia eclesiástica indiana I*, México: CONACULTA-Cien de México, 2002.
- ✦ _____. *Vidas franciscanas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- ✦ De Olmos, Andrés. *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- ✦ De Sahagun, Bernardino. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México: Porrúa, 2013.
- ✦ De Talavera, Hernando. *Católica Impugnación*, Barcelona: Juan Flors, 1961.
- ✦ Deffis Ramos, María del Carmen y Rosa María Noriega Romero. *El diablo protagonista de la historia general de las cosas de Nueva España: una investigación historiográfica*, Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1999.
- ✦ Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México: Porrúa, 2004.
- ✦ Díaz Gisele y Alan Rodgers. *Codex Borgia*, Nueva York: Dover Publication, 2016.
- ✦ Donovan, Frank. *Historia de la brujería*, Madrid: Alianza, 1978.
- ✦ Duby, Georges. *Europa en la Edad Media*, Barcelona: Paidós, 2007.
- ✦ _____. *Atlas histórico mundial*, Barcelona: Debate, 1987.
- ✦ Duran, Diego. *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme, tomo II*, México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1880.
- ✦ *El libro de Enoc*. Málaga: Sirio/Hojas de Luz, 2013.
- ✦ Ernst and Johanna Lehner. *Devils, Demons and Eitchraftt. 244 Illustrations for Artists and Craftspeople*, New York: Dover Publication, 2016.

- ✦ Eymerico, Nicolás. *Compendio de la obra titulada Directorio de Inquisidores*, Valladolid: Maxtor, 2013.
- ✦ Fermín del Pino Díaz, Fermín, ed. *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 2002.
- ✦ Fernández Collado, Ángel. *Los Arzobispos de Toledo y la Universidad Española*, Albacete: Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.
- ✦ Fernández, Justino. *Estética del arte mexicano*, México: Universidad Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- ✦ Filoramo, Giovanni. *Diccionario Akal de las religiones*, Madrid: AKAL, 2001.
- ✦ Flores Arroyuelo, Francisco José. *El diablo y los españoles*, Murcia: Universidad de Murcia, 1976.
- ✦ Frazer, James George. *La rama dorada. Magia y religión*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- ✦ Frost, Elsa Cecilia. *La historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, México: Tusquet Editores, 2002.
- ✦ García de Cortázar, José Ángel. *Historia religiosa del Occidente medieval: (años 313-1464)*, Madrid: Akal, 2012.
- ✦ García-Diego Pablo y Diego Alonso Montes. *La Miniatura Altomedieval Española*, Madrid: Asociación de Amigos del Arte Altomedieval Español, 2011.
- ✦ Garibay, Ángel María. *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México: Editorial Porrúa, 2005.
- ✦ Garrido Zaragoza, Juan José. *El pensamiento de los Padres de la Iglesia*, Madrid: Akal, 1997.
- ✦ Garza Cuarón Beatriz y Georges Baudot, coord., *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días. Volumen 1: Las literaturas amerindias de México y la literatura del siglo XVI*, México: Universidad Nacional Autónoma de México/Siglo XXI, 1996.
- ✦ Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 1992.
- ✦ Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México: Siglo XXI, 1981.

- ✦ Gilabert Hidalgo, Berta. *Las caras del Maligno Nueva España, siglos XVI al XVIII* Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- ✦ Giorgi, Rosa. *Angels and Demons in Art*, Los Ángeles: Getty Publication, 2005.
- ✦ Goenaga María Isabel y Massimo de Giuseppe, coords., *La cruz del maíz. Política, religión e identidad en México: entre la crisis colonial y la crisis de la modernidad*, México: Conacyt, Instituto Nacional de Antropología e Historia- Escuela Nacional de Antropología e Historia- Conaculta, 2011.
- ✦ González Justo L. *Historia del pensamiento cristiano. Tomo 1 Desde los orígenes hasta el Concilio de Calcedonia*, Colombia: Caribe, 1992.
- ✦ _____. *Historia del pensamiento cristiano. Tomo 2 Desde San Agustín hasta la Reforma Protestante*, Colombia: Caribe, 1992.
- ✦ Gordon Wasson, R. *El hongo maravilloso: teonanácatl*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- ✦ Graulich, Michael. *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid: Colegio Universitario de Ediciones Istmo, 1990.
- ✦ _____. *Ritos aztecas: las fiestas de las veintenas*, México: Instituto Nacional Indigenista, 1991.
- ✦ _____. *El sacrificio humano entre los aztecas*, México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- ✦ Gruzinski Serge y Carmen Bernand. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- ✦ Gruzinsky, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- ✦ Hertling, Ludwing. *Historia de la Iglesia*, Barcelona: Herder, 1975.
- ✦ *Historia General de México, versión 2000*, México: El Colegio de México, 2005.
- ✦ Holmes, Georges. *Europa: jerarquía y revuelta 1320-1450*, Madrid: Siglo XXI, 1974.
- ✦ J. Díaz, A. Tapia, B. Vázquez y F. Aguilar. *La conquista de Tenochtitlan*, Madrid: Historia 16, 1998.

- ✦ Le Goff Jacques y Nicolas Truong. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona: Paídos, 2005.
- ✦ Sprenger Jacobo y Enrique Institoris. *Malleus Maleficarum. El martillo de las brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, Valladolid: Maxtor, 2004.
- ✦ Jamieson Roberto et al., *Comentario exegético y explicativo de la Biblia, Tomo 1: En el Antiguo Testamento*. Colombia: Casa Bautista, 2006.
- ✦ Johnson, Paul. *La historia de los judíos*, Barcelona: ZETA, 2010.
- ✦ Keen, Benjamin. *La imagen del azteca*, México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- ✦ *La Biblia Vulgata Latina. Traducida en español, y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y expositores católicos*. Valencia: Oficina de Joseph y Thomas de Orga, 1791.
- ✦ Lacarra Ducay, María del Carmen, ed. *Arte y vida cotidiana en época medieval*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2008.
- ✦ Ladaria, Luis F. *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid: Autores Cristianos, 1993.
- ✦ Langton, Edward. *Satan. A Portrait. A Study of the Character of Satan Through All The Ages*, Londres: Skeffington and Son, 1912.
- ✦ Le Goff, Jacques, ed. *El hombre medieval*, Madrid: Alianza, 1995.
- ✦ Lenzenwger, Josef Peter Stockmeier, Karl Amon y Rudolf Zinnhobler. *Historia de la Iglesia católica*, Barcelona: Herder, 1997.
- ✦ León-Portilla, Miguel. *Códices*, México: Aguilar, 2004.
- ✦ Levin Rojo, Danna A. Levin Rojo y Federico Navarrete, coord. *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco-Universidad Nacional Autónoma de México, Investigaciones Históricas, 2007.
- ✦ Levin Rojo, Danna A. *Return to Aztlan, Indians, Spaniards and Invention of Nuevo Mexico*, Norman: University of Oklahoma Press, 2014.

- ✦ Limón Olvera, Silvia, ed. *La religión de los pueblo nahuas*, Madrid: Editorial Trotta, 2008.
- ✦ Link, Luther. *The Devil. The Archfiend in Art. From the Sixth to the Sixteenth Century*, New York: Harry N. Abrams, 1995.
- ✦ Loarte, José Antonio. *El Tesoro de los Padres. Selección de textos de los Santos Padres para el cristiano del tercer milenio*, Madrid: RIALP, 1998.
- ✦ Lockhart, James. *Of Thing Of The Indies. Essays Old and New in Early Latin American History*, Stanford: Stanford University Press, 1999.
- ✦ López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de investigaciones antropológicas, 2004.
- ✦ _____ . *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*, México: Ediciones Era, 2015.
- ✦ _____ . *Tamoanchan y Tlalocan*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- ✦ López Luján Leonardo y Guilhem Olivier. *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, coords. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.
- ✦ Lorenzi Lorenzo. *Devils In Art. Florence, From The Middle Ages To The Renaissance Devils*, Florencia: Alpi Lito, 1997.
- ✦ Martínez San Pedro, María Desamparados, coord., *Los marginados en el mundo medieval moderno: Almería, 5 a 7 de noviembre 1998*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2000.
- ✦ Martínez González, Roberto. *El nahualismo*, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- ✦ Marx, Alfred. *Los sacrificios del Antiguo Testamento*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2002.
- ✦ Matos Moctezuma, Eduardo. *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- ✦ _____ . *La muerte entre los Mexicas*, México: Tusquets, 2010.

- ✦ Millones Luis y Alfredo López Austin, eds. *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2013.
- ✦ Minois Georges. *Breve historia del Diablo*. Madrid: Espasa Calpa, 2002.
- ✦ _____. *Historia de los infiernos*, Barcelona: Paidós, 2005.
- ✦ Mircea Eliade. *Historia de las creencias y la ideas religiosas III De Mahoma a la era de las Reformas*, Barcelona: Paidós, 1999.
- ✦ _____. *Tratado de historia de las religiones*, México: ERA, 2013.
- ✦ Mitre, Emilio. *La Iglesia en la Edad Media. Una introducción histórica*. Madrid: Síntesis, 2003.
- ✦ Mitre, Emilio y Cristina Granda. *Las grandes herejías de la Europa cristiana*, Madrid: Ediciones ISTMO, 1983.
- ✦ Moliné, Enrique. *Los Padres de la Iglesia*, Madrid: Editorial Palabra, 2000.
- ✦ Monaghan, Patricia. *The Encyclopedia Of Celtic Mythology And Folklore*, Nueva York: Facts On File, 2004.
- ✦ Muchembled, Robert. *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- ✦ Muela, Juan Carmona. *Iconografía de los Santos*, Madrid: Ediciones Istmo, 2003.
- ✦ Nadaff, Ramona Nadia Tazi y Michel Feher, coord. *Fragmentos para una historia del cuerpo*, España: Taurus, 1992.
- ✦ Néret, Gilles. *Devils*, Italia: TASCHEN, 2003.
- ✦ Noguez Xavier y Alfredo López Austin, coords. *De hombres y dioses*, Zamora: El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1997.
- ✦ Nora, Pierre. *Les liex de mémoire; I La republique*, trad. Fernando Jumar, Paris: Gallimard, 1994.
- ✦ Orlandis, José. *Historia de la Iglesia. Iniciación teológica*, Madrid: Ediciones RIALP, 2004.
- ✦ Ortega, Ana. *Universo escultórico mesoamericano*, México: CONACULTA, 1996.

- ✦ Ortiz, Alberto. *Diablo novohispano. Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo*, Valencia: Universidad de Valencia, 2012.
- ✦ Pagden, Anthony. *La idea del hombre: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid: Alianza, 1988.
- ✦ Parain Brice. *Historia de la filosofía. La filosofía medieval en Occidente volumen 4*, México: Siglo XXI: 2009.
- ✦ Pastrana, Miguel. *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- ✦ Phelan, John Leddy. *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo*, México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones históricas, 1972.
- ✦ Philip, Hughes. *Síntesis de Historia de la Iglesia*, Barcelona: Editorial Herder, 1996.
- ✦ Piñero Jesús Pelaez, Antonio y Jesús Peláez. *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Córdoba: Ediciones El Almendro/Fundación Epsilon, 1995.
- ✦ Quezada Noemí, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suarez, coords. *Inquisición Novohispana, Volumen 1*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- ✦ Quiñones Keber. Eloise. *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, Austin: University of Texas Press, 1995.
- ✦ Rattey, B.K. *Los hebreos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- ✦ Rivera, Ligia. *Transacción ontológica entre el Diablo y Quetzalcóatl*, México: Gobierno del Estado de Puebla/ Secretaria de cultura, 1992.
- ✦ Roper, Alfonso, comp. *Lo mejor de los Padres Apostólicos*, Barcelona: Editorial Clie, 2004.
- ✦ Rozat, Guy. *América imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, México: Universidad Iberoamericana, 1995.
- ✦ Rubial García, Antonio. *La evangelización de Mesoamérica*, México: CONACULTA-Tercer Milenio, 2002.

- ✦ Ruiz Bueno, Daniel. *Padres Apostólicos*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950.
- ✦ Rusell Jeffrey, Burton. *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona: LAERTES, 1995.
- ✦ _____ . *Satanás. La primitiva tradición cristiana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- ✦ _____ . *El Diablo. Percepciones del mal, de la antigüedad al cristianismo primitivo*, Barcelona: LAERTES, 1995.
- ✦ _____ . *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*, Barcelona: Andrés Bello, 1995.
- ✦ _____ . *Historia de la brujería. Hechiceros, herejes y paganos*, Barcelona: Paidós, 1998.
- ✦ San Agustín. *La ciudad de Dios*, México: Editorial Porrúa, 2014.
- ✦ Sánchez Herrero, José. *Historia de la Iglesia II: Edad Media*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- ✦ Simon, Pieters. *Diabolus. Las mil caras del Diablo*, Barcelona: Minotauro, 2009.
- ✦ Solares, Blanca. *Madre terrible. La diosa en la religión del México Antiguo*, Barcelona: ANTROPOS- Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- ✦ Sotomayor Manuel y José Fernández Ubiña, coords. *Historia del cristianismo, Tomo 1. Mundo antiguo*, Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- ✦ Soustelle, Jacques. *El universo de los aztecas*, México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- ✦ Subirats, Eduardo. *El continente vacío*, México: Siglo XXI, 1994.
- ✦ Tausiet, María y James S. Amelang. *El Diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2004.
- ✦ Tausiet, María. *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Madrid: Turner, 2004.
- ✦ Tezozomoc, Fernando Alvarado. *Crónica mexicáyotl*, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.

- ✦ Thomas, Hugh. *La conquista de México*, México: Planeta, 2011.
- ✦ Tricalet, Pierre Joseph. *Biblioteca portátil de los padres y doctores de la iglesia. Desde el tiempo de los apóstoles. Tomo 1*, Madrid: Imprenta Real, 1790.
- ✦ Turberville, Arthur S. *La Inquisición española*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- ✦ Uriarte, María Teresa y Leticia Staines, coords. *Acercarse y mirar. Homenaje a Beatriz de la Fuente*, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2007.
- ✦ Velázquez, José M. *Curso elemental de Psicología*, México: Selector, 2001.
- ✦ Vizueté Mendoza, Carlos, J., et. al. *Los Arzobispos de Toledo y la Universidad Española*, Albacete: Universidad de Castilla- La Mancha, 2002.
- ✦ Ward, Laura y Will Steed. *Demonios una visión del Diablo en el Arte*, España, Edilipa, 2007.
- ✦ Westheim, Paul. *Arte, religión y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- ✦ _____. *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*, México: Ediciones Era, 1972.
- ✦ _____. *Arte antiguo de México*, México: Ediciones Era, 1970.
- ✦ Zabaleta, Igor, *Cristianismo. El dogma de Occidente*. Madrid: EDIMAT, 2006.

HEMEROGRAFÍA

- ✦ Barba Pingarrón, Luis, Luz Lazos Ramírez, Karl Frank Link, Agustín Ortiz Butrón, Leonardo López Luján, “Arqueometría en la Casa de las Águilas”, *Arqueología Mexicana* 31 (2009): 20-26.
- ✦ Barral Rivadulla, María Dolores, “Ángeles y demonios, sus iconografías en el arte medieval” *Cuadernos del CEMyR* 11, (2003): 211-235.
- ✦ Baudez, Claude-Francois, “Los avatares de la serpiente emplumada,” *Artes de México* 32 *Serpientes en el arte prehispánico* (1996): 30-35.

- ✦ Baudot, George, “Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de fray Andrés de Olmos,” *Estudios de cultura náhuatl* 10 (1972): 349-357
- ✦ Bazán Díaz, Iñaki, “El tratado de Fray Martín de Castañega como remedio contra superstición y la brujería en la diócesis de Calahorra y La Calzada: ¿un discurso al margen del contexto histórico (1141-1529)?” *eHumanista* 26 (2014): 18-53.
- ✦ _____, “El modelo de sexualidad de la sociedad cristiana medieval: norma y transgresión” *Cuadernos del CEMyR* 16, (200): 167-191.
- ✦ Brylak, Agnieszka, “La cocina ritual azteca en el Códice Florentino: algunos tipos de comida,” en *Códices del centro de México* (Varsovia: Universidad de Varsovia, 2013): 3:27
- ✦ Campos Daniela y María Magdalena Ziegler, “La figura demoniaca en la baja Edad Media: teología, creencias populares y manifestaciones artísticas”, *Anales de la Universidad Metropolitana*, 15- 1 (2015): 137-154.
- ✦ Cercós Soto, José, “Mal y Muerte: Notas sobre los Apologistas” *Revista Española de Filosofía Medieval* (1994):133-139.
- ✦ Claramunt, Salvador, “El arte de la Baja Edad Media Occidental como exponente de una nueva mentalidad” *Acta historica et archaeologica mediaevalia* 1 (1980): 133-142.
- ✦ Consiglieri, Nadia Mariana, “Entre lo leonino, lo draconiano y lo humanoide. Notas sobre la representación pictórica de bestias y diablos en el área castellana y aragonesa (siglo XII-XIII)” *Eikón Imagio* 10 (2016): 69-106.
- ✦ Corvalán Luz Muñoz y Gracia Ruiz Llamas, “El arte de enseñar a través del arte: el valor didáctico de las imágenes románicas” *Educatio* 20-21(2003): 227-244.
- ✦ Cupryn, Teresa, “La expresión cósmica de la danza azteca” *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (1992): 35-52.
- ✦ Curría Lacroix Jorge, “Andrés Tapia y la Coatlicue” *Estudios de cultura Náhuatl* 13 (1978): 28-30.
- ✦ Del Moral, Raúl, “En torno a Mictlantecuhtli” *Estudios Mesoamericanos* 1 (enero-junio 2000): 38-45.
- ✦ Díaz Barriga, Alfredo, “El sacrificio de infantes como medio de regeneración del ciclo anual entre los mexicas” *Estudios Mesoamericanos* 7 (2012): 23-32.

- ✦ Dufétel, Dominique, “Entre Quetzalcóatl y el maligno” en *Artes de México. Serpiente Virreinal* 37 (1997): 9-16.
- ✦ Dyer, Nancy Joe, “Fuentes escritas en la historia de Toribio de Benavente” *Actas del IX Congreso de la asociación internacional de hispanistas* (1989): 415-425.
- ✦ Fernando López de la Torre, Carlos, “El trabajo misional de fray Pedro de Gante en los inicios de la Nueva España”, *Fronteras de la Historia*, 21-1 (2012): 90-116.
- ✦ Frost, Elsa Cecilia, “Historiografía siglos XVI y XVII. ¿Milenarismo mitigado o imaginado?” en *Memorias del Simposio de Historiografía Mexicanista* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Gobierno del Estado de Morelos, Comité Mexicano de Ciencias, 1990): 73-85.
- ✦ _____, “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel” *Historia Mexicana* 26 (1976): 3-28.
- ✦ González Zumla, Herbert, “La danza macabra”, *Revista Digital de Iconografía Medieval* 2 (2014): 23-51.
- ✦ Gonzalo Soto, “Santo Tomas de Aquino y el arte como belleza” *Revista de extensión cultural* 23 (1987): 64-67.
- ✦ Gordon Brotherston y Ana Gallegos, “El lienzo de Tlaxcala y el manuscrito de Glasgow” *Estudios de cultura náhuatl* 20 (1990): 117-140.
- ✦ Graulich Michel y Oliver Guilhem, “¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo” *Estudios de cultura náhuatl* 35 (2004): 121-155.
- ✦ Guzmán, Eulalia, “Caracteres esenciales del arte antiguo mexicano. Su sentido fundamental” *Universidad de México* 29 y 30(1933): 408-429.
- ✦ Haindl Ugarte, Ana Luisa, “La Muerte en la Edad Media” *Revista Electrónica Historia del Orbis Terrarum* 1, (2009): 104-206.
- ✦ Haliczzer, Stephen, “Conversos y judíos en tiempos de la expulsión: Un análisis crítico de investigación y análisis” *Espacio, Tiempo y Forma* 6 (1993): 287-300.
- ✦ Kenrick Kruell, Gabriel, “El nacimiento de Huitzilopochtli y la caída de Tezcatlipoca” *Estudios Mesoamericanos* 10 (2011): 81-93.
- ✦ Labrador González, Isabel María y José María Medianero Hernández, “Iconología del sol y la luna en las representaciones de Cristo en la cruz” *Laboratorio de Arte* 17 (2004): 73-92.

- ✦ León Portilla, Miguel, “La religión de los mexicas” *Cuadernos mexicanos* 102 (1970): 3-40.
- ✦ Limón Olvera, Silvia, “El dios del fuego y la regeneración del mundo” *Estudios de cultura náhuatl* 32 (2001): 51-68.
- ✦ López Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl” *Estudios de Cultura Náhuatl* 7 (1967): 87-117.
- ✦ López Luján Leonardo y Vida Mercado, “Dos esculturas de Mictlantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan” *Estudios de cultura Náhuatl* 26 (1996): 41-68.
- ✦ Matos Moctezuma Eduardo y Leonardo López Lujan “La diosa Tlaltecuhltli de la Casa de las Ajaraca y el rey Ahuítzotl” *Arqueología Mexicana* 83 (2007): 22-29.
- ✦ Matos Moctezuma Eduardo, “Tlaltecuhltli. Señor de la Tierra” *Estudios de cultura Náhuatl* 27 (1997): 15-40.
- ✦ Olivier Guilhem, “Tláloc, el antiguo dios de la lluvia y de la Tierra en el Centro de México” *Arqueología Mexicana* 96 (2009): 40-43.
- ✦ Noruega, Eduardo, “Los incensarios prehispánicos” *Revista de la Universidad* 4-5 (1975-1976): 44-52.
- ✦ Ossándon Valdés, Juan Carlos, “La ciudad de Dios” *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 14 (2008): 73-82.
- ✦ Pereda, Felipe, “El debate sobre la imagen en la España del siglo XVI: judíos, cristianos y conversos” *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 16 (2002): 59-79.
- ✦ Pérez Monzón, Olga, “Imágenes sagradas. Imágenes sacralizadas. Antropología y devoción en la Baja Edad Media” *Hispania Sacra* 64 (2012): 449-495.
- ✦ Rodríguez Barral, Paulino, “Los lugares penales del más allá. Infierno y purgatorio en el arte” *Studium Medievale. Revista de Cultura visual- Cultura visual* 3 (2010): 1-34.
- ✦ Stanislaw Iwaniszewsky, “La breve historia del calendario Códice Telleriano-Remensis” *Estudios de cultura Náhuatl* 35 (2004), 45-67.
- ✦ Stickler, Alfonso, “El celibato eclesiástico. Su historia y sus fundamentos teológicos” *Scripta Theologica* 26 (1994): 17-78.

- ✦ Tausiet Carlés, María, “Religión, ciencia y superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega” *Revista Zurita* 65-66 (1992): 193-148.
- ✦ Torre Villar, Ernesto de la, “Fray Pedro de Gante, maestro y civilizador de América” *Estudios de Historia Novohispana* 5, (1974): 9-78.

CIBERGRAFÍA

- ✦ “Códice Magliabechiano. Edición facsímil en color original del manuscrito pintado a mano en posesión de la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze”, última modificación 18 de Marzo 2019, <http://www.famsi.org/spanish/research/graz/magliabechiano/index.html>.
- ✦ “Códice y Grupo Magliabechiano” última modificación 18 de marzo 2019, <https://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/codices/magliabechiano/magliabechiano.html>.
- ✦ “Domenico Ghirlandaio. The complete Works”, última modificación 25 de marzo 2016, www.domenico-ghirlandaio.org.
- ✦ “Historia general de las cosas de Nueva España por el fray Bernardino de Sahagún: el Códice Florentino, 1577”, última modificación 18 de Marzo 2019, <https://www.wdl.org/es/item/10096/>.
- ✦ “Jesus’ Saying about the Last Judgment”, última modificación 16 de abril 2015, <http://www.christianiconography.info/Edited%20in%202013/Italy/sApolNuovoLeftNave.lastJdgmt.html>.
- ✦ “La primera Bula <<Inter caetera>> Alejandro VI, 3 de mayo de 1493”, *Trascripción Bulas Papales*, última modificación 15 de Agosto 2015, www.artic.ua.es/biblioteca/u85/documentos/1572.pdf.
- ✦ “Storvandre Art Photography”, última modificación 10 de mayo 2016, <http://storvart.tumblr.com/post/15827871990/maestro-dellavicenna-paradiso-e-inferno-detail>.
- ✦ Aquino, Santo Tomás, “Suma teológica. Parte I, Cuestión 93”, última recuperación 15 de febrero 2019, <http://hcg.com.ar/sumat/b/c93.html>.
- ✦ Gomez, Nora M. “La representación del Infierno Devorador en la miniatura medieval”, *Memorabilia* 12 (2009-2010), última modificación 5 de mayo 2015 <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia12/PDFs/Infierno.pdf>, 269-287.

- ✦ López Arenas, Gabino, “Restos óseos demuestran que los mexicas practicaban la antropofagia,” Instituto Nacional de Antropología e Historia, última modificación 25 de junio 2018, <http://www.inah.gob.mx/es/boletines/2379-restos-oseos-demuestran-que-los-mexicas-practicaban-la-antropofagia>.
- ✦ Maritain, Jacques, “Santo Tomás de Aquino y el problema del mal” *De Bergson a Santo Tomás*, última modificación 1 de junio 2019, http://www.jacquesmaritain.com/pdf/04_MET/10_M_MalSTA.pdf.