

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; 356 pp.

El diablo puede definirse de una y mil maneras: entidad metafísica, dogma, personaje clave en diversos episodios de la historia, además de cuentos, leyendas, anécdotas y otros relatos; héroe y antihéroe; cómplice, testigo y artífice de la desgracia del hombre; auxiliar, ser vejado y burlado a la vez; monarca de imperios de ángeles caídos, primer personaje trágico... En fin, cuando hablamos de este oscuro ser se hace difícil recurrir a todas las imágenes que a lo largo de los siglos han compuesto su figura con la conjunción de elementos provenientes de varias culturas, que fueron considerados en su momento como paganos y, por lo tanto, *peligrosos*.

Por eso, este personaje es de particular interés cuando se habla de los procesos históricos y culturales en donde el diablo, el mal o ambos son elementos clave para representar la suma de los rasgos que determinada sociedad considera negativos. Esos rasgos suelen servir como justificación para perseguir a individuos o pueblos enteros que se oponen a lo que ese grupo social considera como *el bien* (criterio, por demás está decirlo, que sigue siendo un asunto problemático en nuestros días).

Un estudio como el presentado por Ayala Calderón en *El diablo en la Nueva España* nos permite hacer un seguimiento específico de estas cuestiones en el caso de América. De este modo, el autor nos habla de los procesos de colonización, en donde un pueblo trató de explicar al Otro a partir de sus creencias, “convencidos de la universalidad de su pensamiento religioso” (94), y siempre con la convicción de que eran los indígenas quienes vivían en el error.

A partir de una curiosa selección de documentos que cubren buena parte del entramado novohispano, tanto desde la perspectiva de letra-

dos, estudiosos y humanistas (que se aprecian en crónicas, catecismos, relaciones, biografías...), como desde la de las capas populares, donde confluyen la mayor parte de los grupos humanos que convivían en el México colonial, Ayala Calderón muestra un panorama de las andanzas del Maligno desde la llegada de los conquistadores a América hasta el siglo XVII, cuando su imagen estaba completamente implantada.

El autor aborda el asunto desde los principios filosóficos que conformaron el concepto del mal en las religiones judeo-cristianas y la figura de Satán, que finalmente desembocó en el Diabolo ortodoxo que se conoce en la actualidad. El primer capítulo, por tanto, concierne al “problema teológico” generado a lo largo de los siglos en torno a este ser; resume las tradiciones que derivaron en las actuales representaciones católicas de Lucifer, así como de los demonios y demás entes que suelen componer las llamadas “huestes infernales”. El origen de todos estos personajes, señala Ayala Calderón, puede determinarse a través de tradiciones muy diversas, procedentes tanto de Oriente como de Occidente. Este capítulo permite comprender cómo se fue construyendo la imagen del Ángel oscuro, a partir de capas de “deformidad, pluralidad y caos en los disfraces del Diabolo –compuestos de ‘harapos de culturas desgarradas’ – [en donde] vemos una suma de fragmentos que no puede ser resuelta en una unidad” (68). Ello se apreciará con claridad también en la construcción del diablo novohispano.

En el segundo capítulo podemos constatar la importancia de nuestro personaje para el desarrollo de la Conquista. Bajo el título “El diablo en el discurso de la evangelización”, el autor resume los “argumentos legales y filosóficos de dominación” (77) y las discusiones que se generaron en el intento de catalogar o definir a los habitantes del Nuevo Mundo. Es interesante que si bien muchos aceptaron desde un inicio la argumentación sobre la humanidad de estos pueblos no ocurrió lo mismo por lo que respecta a sus creencias. Sobre este último tema, la tolerancia y comprensión tenían un límite, puesto que muchas prácticas indígenas se catalogaron casi de inmediato como reprobables, y por lo tanto, también demoníacas.

Sin embargo, la patente dominación de Lucifer permitía exculpar a los habitantes de América de aquellas prácticas que resultaban molestas para los visitantes. Por ejemplo, algunos autores de la época señalaban que el contexto era poco propicio para la salvación. La Nueva España

se encontraba regida por la estrella Hesper, Venus, conocida también como Lucifer (88-89), lo que colocaba a este espacio “bajo el signo y dominio de Satanás”. El supuesto autor de estas afirmaciones, Motolinia, además agregaba que “si España alguna vez también lo estuvo durante su gentilidad, había dejado de estarlo después de la implantación del cristianismo en ella” (89).

Así, las crónicas y los libros de esos primeros tiempos permiten observar el proceso de transformación por el que pasaron los misioneros, los pueblos indígenas y el propio demonio occidental. Este último se convirtió de pronto en un dios con máscaras y nombres indígenas – por ejemplo, *tlacatecolotl*, “el hombre-búho, manera de designar en singular a los hechiceros malévolos” (130-131) – como parte de una estrategia de los frailes para convencer a los indígenas de la malignidad de sus ídolos, y asimismo permitirles “comprender con mayor exactitud un imaginario religioso para el cual no existían sinónimos dentro de sus lenguas” (131).

De acuerdo con los testimonios que recupera Ayala, el diablo comenzó así a incorporarse al contexto recién creado: yendo por nuevos caminos, quejándose ante quien quisiera escucharlo del supuesto abandono en que lo tenían sus antiguos adeptos; tratando, según los evangelizadores, de engañar y atraer a sus seguidores. En realidad, podríamos pensar que el manido personaje se sentiría, después de todo, como un impostor, y como tal lo tomaron muchos de los pobladores de aquellas tierras, quienes se negaban a sustituir a sus ídolos, sus creencias y su cultura por un demonio con problemas de identidad.

Sin embargo, para cuando la Colonia era ya un hecho vemos a un diablo con algunos elementos de las culturas indígenas, aunque en la mayoría de las apariciones su personalidad y las características que se le atribuían en otros tiempos habían vuelto. Y a eso se refieren los siguientes capítulos de este libro; el tercero de ellos, titulado “El diablo y lo negro”, plantea cuáles fueron los orígenes de esta representación: la identificación del negro con la oscuridad y también con los “enemigos” de Occidente, impuesta en un nuevo contexto. En este caso es de interés conocer la implicación histórica, social y cultural del grupo de negros y mulatos que convivieron en la Nueva España, personas esclavizadas y a la vez temidas por los otros grupos, lo que podía darles cierto poder

pero también los hacía sujetos de persecuciones físicas e ideológicas. Todo ello explica cómo penetró la representación del demonio negro en el imaginario novohispano desde los inicios de la Colonia, en donde:

La idea del negro demoníaco como guardián del mundo subterráneo en la Nueva España es hasta ese momento el último eslabón de una larga cadena de adaptaciones discursivas realizadas dentro del cristianismo para demonizar las creencias religiosas de los pueblos prehispánicos a través del tortuoso camino de su asimilación a las demonizaciones previamente realizadas en el ámbito del Viejo Mundo (184-185).

Como demuestra nuestro autor, las historias sobre diablos negros se multiplicaron en libros hagiográficos, biografías de monjas, relaciones, crónicas y en los testimonios de quienes se presentaron ante el tribunal inquisitorial para relatar historias de encuentros con el oscuro arcángel, quien en la mayoría de las ocasiones se aparecía en figura de negro, guapo en algunos casos, "feísimo" en otros, cómico a veces, en ocasiones bondadoso; casi siempre interesado, ofreciendo bienes y servicios a cambio de un pacto. Así ocurre, por ejemplo, en el caso de una mujer indígena, quien en 1557

aseguraba que un día se encontró al Demonio con forma de negro y este le había enseñado a escribir en muy poco tiempo para que firmara un pacto con él. Según esta declarante, interesado en una transacción de la cual no tenemos los detalles, el Diablo incluso se tomó la molestia de llevar personalmente tintero y pluma, y luego, agarrándole la mano, le enseñó cómo moverla de tal manera que en una hora había aprendido a escribir (187).

Testimonios como el anterior, recogidos por el Santo Oficio, repetían tópicos o motivos tradicionales vinculados con la imagen del diablo occidental, aunque con el añadido de elementos que correspondían específicamente a las circunstancias, creencias y situaciones propias del contexto americano.

Las similitudes entre la tradición hispánica y las indígenas permiten comparaciones interesantes, aunque al final también pueden parecer dudosas. Un ejemplo significativo con respecto a esta convergencia de

culturas puede apreciarse en un relato citado por Ayala acerca de una mujer que se aparecía en una sierra de Michoacán y que incluso le daba nombre: “una sierra muy alta y de muchos montes, que se dice, en lengua tarasca, *Zapatzaue*; cae hacia la parte del oriente. Dícese *Zapatzaue* porque, en tiempos de su gentilidad, andaba allí el Demonio en figura de mujer, y [dicen] que, por esta causa, se llama [d]el [d]ic[h]o nombre” (*Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, citado por Ayala, 123). De acuerdo con las crónicas de Durán, la mujer “todas las noches de esta vida [...] se llevaba un hombre, el primero que topaba, el qual nunca más parecía” (Durán, citado por Ayala, 123). Esta historia es comparada por el autor de nuestro estudio con la de la Serrana de la Vera del romancero tradicional (123-125). Y aunque es cierto que la mujer que describe Durán podría equipararse con la heroína del romancero, existen ejemplos similares en la tradición occidental que deberían tomarse en cuenta para el análisis, como los relatos en los que los trasnochadores continuamente se encuentran con demonios disfrazados de hermosas mujeres, o con damas que asustan a los inadvertidos con un rostro cadavérico.

En fin, que un episodio como el anterior puede tener paralelismos en la narrativa hispánica del XVII y de los siglos siguientes, pero también pueden entreverse paralelismos con las culturas indígenas del lugar, que, por cierto, Ayala no tomó en cuenta para este caso en particular. Así, tan sólo en la *Relación de Michoacán* encontramos varios personajes femeninos con características fantasmales, que provocan daños a las personas que tropiezan con ellas. Y en la misma cultura, sobrevive actualmente un ente sobrenatural, conocido como la Miringua, que tiene exactamente las mismas atribuciones de la mujer fantasmal citada por Ayala: hacer desaparecer a los viajeros, hombres en su mayoría, de cerros, sierras y bosques. En muchísimas ocasiones, esta entidad se aparece como una mujer hermosa. Sería necesario, por tanto, hacer un rastreo específico de estos seres en más relaciones, sobre todo en textos provenientes de las culturas indígenas, donde encontramos personajes similares, como la *X'tabay*. Sin embargo, Ayala no tenía la intención de hacer un seguimiento de este tipo y el proyecto, por otro lado, sería por demás tan complejo que difícilmente podría realizarlo una sola persona.

Otros casos como el anterior se citan en el último capítulo, titulado “Los mil y un demonios”, a mi parecer uno de los más amenos, puesto

que en él podemos encontrar un catálogo de las diferentes apariciones del demonio: en figura de viejo, de duende o de animal. Ayala Calderón reseña en este capítulo algunos de los casos más significativos recogidos por la Inquisición, como el que se dio en torno a las posesas de Querétaro, estudiado ya por Solange Alberro, y que relata el caso de un grupo de mujeres que fingían su posesión para ocultar una realidad aún más sórdida de incesto, fraude y temor, pero sobre todo de manipulación del imaginario religioso a favor de otras causas (253-258).

También encontramos ejemplos de apariciones de duendes que se dieron en la Nueva España, que repetían algunos de los motivos más frecuentes en este tipo de historias, como el del duende que tira piedras, requiebra a las muchachas jóvenes, acompaña a las familias en sus viajes, aun cuando estos se realicen para huir de ellos. Las descripciones también son similares: duendes en trajes de capuchino, personajes diminutos, etc. (268-279). Aquí me parece interesante citar un caso y su seguimiento por parte de Ayala Calderón:

En la investigación realizada el 16 de septiembre de 1620 acerca del duende llamado Diego Ángel, que, según declaración de Antonio Arriaga, se manifestaba en la estancia de Lorenzo Pérez en la provincia de Suchitépquez. De acuerdo con Arriaga, en alguna ocasión había escuchado decir a Alonso de Ayala que aquel duende no era cosa mala ni condenada al infierno, porque si lo fuera no tuviera, como tenía, un rosario que “andaba sonando por el aire”. Esto, que intenta sonar como una prueba fehaciente del fenómeno, en realidad parece evidenciar todavía más la falsedad del mismo, forjado no en función de la experiencia personal, sino más bien sobre las tradiciones feéricas al respecto. Esto es así porque dentro del folclor español existe hasta la fecha —y no dudamos que ya existiera entonces— una historia donde el trasgo roba un rosario y lo suena en el aire para indicar su presencia. Carlos Canales y Jesús Callejo consignan el dato junto con un cantar que dice:

En mi vida nunca oí
Que na iglesia andaba el trasgu;
Si el trasgu non entra aquí
¿Cómo nos falta el rosariu...? (277)

Además de los relatos, me gustaría resaltar la selección de imágenes que Ayala Calderón incluye en este volumen, clara muestra de la forma como se retrató a los diablos en la Nueva España desde la evangelización. Las figuras diabólicas tienen características de los dioses indígenas en pinturas, catecismos, arquitectura, libros de coro, etc. En las representaciones populares localizadas en los expedientes inquisitoriales se percibe el constante empleo de la imagen del diablo para conseguir determinados deseos, efectos y afectos.

Entre los ejemplos que cita Ayala con respecto a esto último, cabe recordar uno en particular, protagonizado por el mulato Juan Andrés, quien “tenía en el muslo izquierdo la imagen del Demonio pintada con color negro” (214), además de una segunda figura en el brazo, izquierdo también, de la cual Juan Andrés dijo que:

no era ningún demonio, sino un “pajarito” que le hizo con una espina de nopal un indio gañán en una estancia en la que había trabajado unos años antes para “bien parecer” ante las mujeres y “para que ganase cuando pelease con los indios borrachos en dicho pueblo de Acatzingo”, con los que — aparentemente — tenía constantes pleitos en medio de sus frecuentes borracheras (216).

No hace falta comentar que el “pajarito” tatuado pareció bastante sospechoso a los inquisidores, y con razón, si se toma en cuenta el cometido “mágico” que el ave tenía, y que sin duda era difícil de ignorar, y su apariencia bastante siniestra — como es posible apreciar en la foto que reproduce Ayala Calderón —, “con la cabeza de perfil coronada por un par de cuernos, gruesos muslos con patas de ave de rapiña y una sola y rota ala del lado derecho” (216).

Para finalizar, sería necesario comentar que si bien algunos de los temas tratados en este libro ya han sido abordados con mayor o menor detalle por diferentes especialistas, el interés de *El diablo en la Nueva España* consiste en la visión global que aporta sobre circunstancias históricas, sociales y culturales de los conquistadores y los novohispanos a partir del análisis de la perspectiva religiosa, traducida en un único personaje que al final cobra importancia primaria en los procesos de colonización y en la vida cotidiana de los siglos XVI y XVII: el diablo.

El libro de Ayala Calderón, en fin, constata una vez más que “‘las milagrerías y las diabluras’ no son inexactitudes que deban ser eliminadas, sino creencias que es necesario comprender” (13) en tanto que son rasgos inherentes al ser humano. “El imaginario es un cosmos, no un caos; puede estar lleno de excepciones, pero aun estas son una confirmación de la regla por descubrir” (15).

CLAUDIA CARRANZA
El Colegio de San Luis, A.C.

Aurelio M. Espinosa. *Cuentos populares recogidos de la tradición oral de España*. Luis Díaz Viana y Susana Asensio Lamas, ed. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Junta de Castilla y León, 2009; 870 pp.

A principios del siglo XX, en un momento en el que buena parte de los países europeos tenían ya publicadas desde hacía décadas colecciones representativas de cuentos y otras tradiciones populares, en España, sobre todo en las regiones de habla castellana, tan sólo se había impreso un puñado de relatos orales, apenas representativo de la riqueza y variedad de la tradición en lengua española. A la vista de esta situación, nada puede extrañarnos que el estudio realmente serio de los cuentos orales en lengua española lo iniciara alguien al otro lado del Atlántico, aunque no carece de ironía el que este sabio viniera al mundo no en México, Chile o Argentina, sino en Estados Unidos, en el seno de una comunidad hispana que llevaba más de dos siglos asentada en Norteamérica y que había sabido conservar una parte sustancial de las tradiciones orales que sus antepasados trajeron consigo desde España. El haber nacido entre las gentes cuya lengua y tradiciones eran el objeto principal de sus investigaciones, sin duda contribuyó a hacer de este hombre uno de los folcloristas más destacados de su generación, cuyo nombre aparece a menudo asociado al de estudiosos de la estatura de Franz Boas, Elsie Clews Parsons o Paul Radin.

Aurelio Macedonio Espinosa padre nació en El Carnero, Colorado, en 1880. Estudió lenguas románicas, latín y filosofía en la Universidad de Boulder, Colorado, y tras su licenciatura en 1902 ejerció como profesor