

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



“LA FIGURA DEL DIABLO DENTRO DEL PORCESO DE MISIÓN DE
LA ORDEN FRANCISCANA EN LA NUEVA ESPAÑA”

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRA EN HISTORIA

P r e s e n t a

MARISOL OCHOA ELIZONDO

Dirección de Tesis:

Mtra. Leonor Correa Etchegaray

Lectores:

Dr. Gonzalo Balderas Vega

Dr. Jesús Alfonso Mendiola Mejía

INDICE GENERAL

Introducción.....	3
-------------------	---

Capítulo 1. El demonio en el mundo.

1.1. El origen, concepto e imagen del diablo.....	11
1.2. La existencia del diablo en el Antiguo Testamento.....	19
1.3. El diablo en el Nuevo Testamento.....	26
1.4. El diablo en la Edad Media.....	31
1.5. El Malleus Maleficarum.....	39
1.6. El diablo en la etapa del proceso de reforma religiosa.....	46

Capítulo 2. La Orden Franciscana y su proceso misional. De Europa al Nuevo Mundo.

2.1. De la formación y sentido franciscano.....	54
2.2. Ideal evangélico primitivo en América.....	58
2.3. Formación y necesidad del proceso misional franciscano. Desde la perspectiva religiosa de Europa al Nuevo Mundo.....	62
2.4. Deseo misional y la enseñanza doctrinal a los naturales en el Nuevo Mundo.....	70
2.4.1 La figura del demonio en los Coloquios Coloquios.....	80
2.4.2 La Doctrina Cristiana.....	82
2.4.3 El mal y el demonio en la Doctrina Cristiana.....	86
2.5. El diablo en la cosmovisión franciscana.....	97
2.5.1 La presencia de fray Andrés de Olmos en el discurso sobre el demonio.....	101
2.5.2 Olmos y el Tratado de Hechicerías y Sortilegios.....	106

Capítulo 3. El diablo en el Nuevo Mundo.

3.1. La construcción de la figura del diablo en el Nuevo Mundo.....	121
3.2. El diablo en la cosmovisión de los naturales de Nueva España.....	132
3.3. Los naturales y la Inquisición.....	142
3.4. La respuesta indígena ante la Conquista Espiritual en Nueva España.....	148
Conclusiones.....	156
Bibliografía.....	164

INTRODUCCIÓN

A través de los procesos históricos, el papel del miedo ha estado presente y no sólo provocado por una causa homogénea, al contrario; el miedo invade terrenos impensables y profundos, donde los hombres se intimidan en la soledad de sus pensamientos. El miedo ha llegado a desatar los más bajos instintos de una sociedad aterrada, ha provocado guerras y conquistas sangrientas, ha provocado muertes y penas a los hombres, ha provocado maldad y muerte. Como decía L. Febvre, “no se trata de reconstruir la historia a partir del solo sentimiento de miedo”, también se tiene que incluir en esta fórmula el tiempo y el espacio. Esta fórmula completa construye distintos escenarios que dan a cada suceso histórico su propio esquema de terror y angustia. En este trabajo explicaremos la existencia del demonio, de sus tentaciones y de su participación y contemplación a través del discurso cristiano. Buscaremos explicar la introducción del miedo en el mundo a través de su significante más representativo y como esta realidad maligna es percibida e interpretada tanto por la iglesia y por los seres humanos.

Lo que me motivó a realizar esta investigación sobre el demonio, fue el tratar de explicar la representación y significado del diablo en un momento determinado de la historia, que sería específicamente el siglo XVI.

El tema del diablo ha sido un tema sensible al cual muy pocos historiadores pretenden darle un seguimiento historiográfico, porque existen divergencias entre el contenido de los distintos preceptos históricos que pudieron darle un origen y una explicación palpable. Por lo tanto, en este trabajo reflexionaremos sobre el significado y la representación del

demonio y su participación activa tanto en la Iglesia como en la enseñanza cristiana, y explicaremos cómo al mismo se le llega a considerar enemigo de Dios y de los hombres; otorgándole el título de príncipe de las tinieblas.

El punto de partida de este trabajo será la explicación del demonio como esta realidad que representa y da sentido a la maldad y explicar la manera de como se construye su representación histórica en Occidente como ser maligno, mismo que posee en los momentos rigurosos de estudio del siglo XVI una atención verdaderamente sorprendente para cualquier lector que se acerque a estudiarlo. Parte del esfuerzo en este trabajo, será explicar la realidad del demonio como un ser dentro del discurso cristiano, y a su vez reflejar el impacto de una realidad ajena incorporada a una cultura distinta que se verá forzada a adoptar un discurso religioso, como fue la amerindia, y el proceso de adaptación de dicha figura en una cosmovisión distinta, dónde a su vez se explicará y se reflexionará sobre los efectos de la aculturación por medio del proceso misional. De esta manera, lo que se pretenderá explicar será la presencia de lo extraordinario detrás del símbolo que representa al Diablo y su maldad en el discurso cristiano del siglo XVI.

A lo largo de este trabajo explicaremos también la visión de la figura del diablo en épocas distintas ya que como se verá en el primer capítulo, la realidad del diablo no es al azar ni mucho menos por accidente, surge y se traza históricamente a través de la tradición religiosa. En el siglo XVI en Occidente, el diablo abarcaba todos los ámbitos del ser humano, no sólo el religioso, aquél representaba el lado oscuro de la cultura, era el “separador”, el espíritu de ruptura frente a todas las fuerzas religiosas, políticas y sociales que buscaban algún tipo de unidad en el viejo Continente. Esto nos permitirá colocar al demonio en un referente histórico que pertenece a las sociedades y a sus creencias sin

entrar en el terreno de los supuestos, porque el demonio no es desconocido, la Biblia y la teología nos dicen quien es, cómo actúa y que hace, por otra parte también las Sagradas Escrituras nos dicen cómo vencerlo, siempre mediante el ayuno y la oración. En este sentido, el Génesis desarrolla la introducción del mal en el mundo, y es aquí donde en el campo de la historia se retoma el discurso cristiano que explicará así el proceso del diablo y la maldad entre los hombres. Es así como este estudio sobre el demonio arrojará innumerables temas de interés sobre su construcción y desarrollo a lo largo del tiempo, ya que como lo estudiaremos, surge de las Sagradas Escrituras y persiste por la universalidad y diversidad del cristianismo.

A lo largo del segundo capítulo de este trabajo, nos adentraremos en el discurso cristiano, ya que a través de ese discurso la Edad Media otorgará en la medida de lo posible los referentes del significado y significante contenidos en la Biblia, que hacen alusión a la maldad y a la presencia del demonio utilizados por la orden Franciscana.

Para esta investigación nos acercamos a distintas fuentes del siglo XVI como son los escritos de frailes franciscanos como Fray Bernardino de Sahagún, Torivio de Benavente, mejor conocido como Motolinía, y Fray Andrés de Olmos, entre otros, quienes fueron los encargados de preservar y fomentar los vestigios del mundo prehispánico, que les permitieron elaborar obras excepcionales y que a su vez impulsaron a sus informantes indígenas a llevar una reflexión profunda sobre el conjunto de las culturas de las que eran originarios y a obtener una imagen de ella exhaustiva y sintética. Por otra parte, también utilizamos trabajos contemporáneos, ya que las fuentes históricas nos acercaron al origen y significado del demonio desde tiempos ancestrales, para poder así tener un punto de partida que pudiera explicar históricamente el surgimiento del maligno en el mundo.

Ejemplos de estas fuentes históricas del siglo XVI fueron: *Los Coloquios* de fray Bernardino de Sahagún y el *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* de fray Andrés de Olmos, por otra parte los *Memoriales* de Motolinía aportaron una enriquecedora descripción de lo que se percibía respecto de la cosmovisión de los indígenas en el siglo XVI en Nueva España; La *Historia de los indios de la Nueva España* también de Motolinía, aportó una visión genuina basada en crónicas fundamentales para poder reconstruir un pasado indígena visto a través del pensamiento de la Orden franciscana. Estas obras fueron de inigualable valor ya que a través de estas crónicas y estudios culturales producidos por el discurso europeo, se pudo establecer un punto inicial sobre la enseñanza franciscana, analizando minuciosamente la aparición de la figura del diablo dentro del discurso cristiano contenido en los métodos misionales de la Orden.

A través de estas obras se estableció un estudio que nos permitió ir trazando una línea de investigación que delimitó nuestro campo de interés: el discurso y doctrina cristianos impartidos a los naturales en Nueva España en el siglo XVI por la Orden, dando una profunda atención a la aparición e incorporación de la figura del diablo en la doctrina cristiana y cómo esta realidad se introduce en la cosmovisión de los indígenas del Nuevo Mundo, como parte del proceso de aculturación y los efectos de la incorporación de esta doctrina cristiana sobre el demonio en el mundo indígena.

Para esta investigación, el siglo XVI es de vital importancia, ya que este periodo se caracteriza por la importancia que se le otorga al “demonio” en el discurso cristiano. Fuentes de autores contemporáneos como lo son: *La historia del diablo siglos XII-XX* de Robert Muchembled, *el Miedo en Occidente* de Jean Delumeau entre otros estudios seleccionados para este trabajo, pudieron centrar nuestro campo de estudio en primer lugar

en el continente europeo, otorgándonos un estudio amplio sobre esta figura y su desarrollo en el discurso occidental, mismo que a través del tiempo llega al Nuevo Mundo y replantea su contenido para acoplarse a un nuevo campo del entendimiento en el entorno amerindio.

Este trabajo específicamente abarca un período comprendido desde la conquista de Nueva España y la llegada de la Orden franciscana en 1524, hasta 1572, espacio temporal donde pudiéramos decir, se buscó la instauración de la iglesia inspirada en el modelo de la Iglesia primitiva distinta a la europea, que para entonces se encontraba institucionalmente débil según la óptica de los franciscanos. Por otra parte el año de 1572 refiere así una transformación notable, esto en relación con el cambio que sufre la visión de la Orden respecto a la Iglesia mexicana y a la propia tolerancia de los misioneros sobre el “indigenismo” que se producía como resultado del proceso misional. Este periodo es de suma importancia debido a los polos de tolerancia a los cuales los frailes fueron expuestos, ya que en un principio gozaban de una libertad casi total para llevar la palabra del Evangelio a las tierras amerindias pero para 1572 esa libertad misionera se va limitando por el clero secular.

A lo largo de estos capítulos, lo que se busca es explicar la importación o traslado de la idea del demonio a América, y al escoger a la Nueva España como espacio de estudio se pretende entender cómo la enseñanza de la doctrina cristiana pudo llegar al Nuevo Mundo y “adaptarse” a un entorno completamente ajeno. También se ha querido analizar y explicar en la medida de lo posible, el impacto que la figura demoniaca produjo en la cultura de los naturales y cómo este intercambio cultural pudo haber afectado el contenido de dicha noción incorporándose finalmente al entorno prehispánico.

Para efectos geográficos de este trabajo, se escogió Nueva España, territorio conquistado por Cortés, sin acercarnos a América Central, por lo tanto nuestra circunscripción geográfica de estudio se centra en lo que en el siglo XVI se consideraba como Nueva España, es decir el territorio constituido por la arquidiócesis de México, con las diócesis de Tlaxcala-Puebla, Michoacán, Nueva Galicia (Jalisco, Colima, Nayarit, Zacatecas) ¹. La justificación sobre la circunscripción territorial se basa en que nuestro tema de interés se refiere principalmente a la misión del Nuevo Mundo llevada a cabo por la Orden franciscana, por lo tanto nos interesa considerar a los territorios que abarcaban en la época prehispánica el imperio azteca, que linda con los dos océanos; al Noroeste limita con las fronteras del reino tarasco (Michoacán), al norte con el territorio de los indios chichimecas y que al sudeste se encuentra limitado por las tierras mayas. Este territorio no es homogéneo por lo tanto abarca áreas de resistencia como lo fueron Tlaxcala, Yopitzinco y Metztitlán. Ahora bien, parte de este territorio se encuentra unido por la lengua náhuatl y por el control de las ciudades del valle de México: Tenochtitlán, Texcoco, Tlacopan y Tlatelolco. En este sentido, esta investigación recorre la situación de México central sin abarcar al territorio maya, porque éste por su extensión necesitaría un estudio aparte. Un dato interesante que vale la pena destacar, es que alrededor de 1519 se calcula que pueblan estas tierras entre 10 y 25 millones de habitantes, de esta manera el conjunto conforma un mapa cultural lingüístico, cultural y político tupido. Al centro, en los valles de México, Toluca, Puebla y una parte de Guerrero, predominan pueblos de lengua náhuatl. Los purépechas están en Michoacán, en el sureste están los zapotecos y los mixtecos, mismos que comparen las montañas de Oaxaca. Son estos los grupos más fuertes. En este punto es

¹ En este sentido el ámbito geográfico contemplado para esta investigación abarca al México de hoy pero sin incluir los estados del sur: Tabasco, Campeche, Yucatán y Chiapas.

de suma importancia señalar que el apostolado de los frailes mendicantes, específicamente los franciscanos determinó en la Nueva España una conversión específica, la religión de los indios mexicanos a lo largo del siglo XVI, que en este tiempo de estudio logra mestizarse pero que paradójicamente conserva las costumbres antiguas de los naturales.

La Orden franciscana, para este trabajo de investigación será centro de estudio fundamental, ya que al ser la Orden por excelencia escogida por Hernán Cortés a quien se encomendó la misión en la primera etapa de evangelización de las culturas amerindias, organizará métodos misionales de enseñanza los cuales nos otorgarán una idea sobre la importancia del discurso religioso y la visión del demonio contenida en la doctrina que se impartirá en las tierras de los indígenas.

Parte del estudio de la doctrina y enseñanza franciscana se obtuvo del análisis del compendio de diversos documentos franciscanos que se conoce con el nombre de *Códice franciscano del siglo XVI*, mismo que contiene la doctrina de Alonso de Molina de donde pudimos recopilar una serie de oraciones y enseñanza doctrinal, mismas que se utilizaron y constituyeron el contenido de los métodos misionales que se enseñaron a los indígenas de Nueva España. La doctrina cristiana impartida por la Orden nos mostrará un discurso obligado que se impartirá de manera urgente en Nueva España, esta doctrina contendrá los principios y valores religiosos que tendrán que ser inculcados en el proceso misional; es ahí donde centraremos nuestra atención ya que la doctrina incluye la figura del demonio como una realidad y medio de significante del mal, mismo que se hará presente y fungirá como ejemplo del mal en el mundo pero predicada en un territorio totalmente extraño para la Orden.

Finalmente, en la segunda y tercera parte de esta investigación se analizará y explicará el choque cultural de los misioneros con los indígenas y cómo de pronto la cultura amerindia se ve demonizada por el discurso religioso de los misioneros y donde las culturas indígenas sufrían una redefinición perturbadora, proceso arduo que abrirá las puertas a la comprensión del “otro”, pero sólo después de haber experimentado dicho intercambio de perspectivas culturales, quizá se logrará un entendimiento hacia las culturas amerindias, su cosmovisión y prácticas religiosas.

CAPITULO 1. El diablo.

1.1El origen del concepto e imagen del diablo.

“Dícele entonces Jesús: Apártate Satán, porque está escrito: Al Señor tu Dios adorarás y solo a él darás culto”.

Mateo 4,10.

Uno de los conceptos históricos que se ha enfrentado a un escrutinio minucioso con el paso del tiempo, ha sido el concepto y significado del demonio. La única veracidad en el contenido de dicho concepto es su relación directa con la explicación histórica y cultural de la maldad en el ser humano y en el mundo. El mal y el diablo, concebido éste, a partir de los procesos históricos que evolucionaron a través del tiempo en distintas sociedades, dieron al maligno un poder y representación del mal. Sin embargo, una cuestión que va de la mano con esta relación diablo–mal-hombre, es que el mal no es metafísico, éste tiene su origen en la libertad o libre albedrío, que dará la opción de elegir al hombre entre obedecer o desobedecer a Dios, el libro del Génesis explica claramente esta cuestión sobre el origen del mal en el mundo, aquí inicia la explicación del demonio históricamente. Este pensamiento refleja un rigor y una perspectiva histórica sobre la realidad del diablo, pero el camino para delimitar un pensamiento gradual sobre el mal en el mundo y sobre cómo asimilar el mal dentro de dicho proceso y luego expulsarlo de él, no ha sido una cuestión históricamente terminada.

Son muy pocas las tradiciones religiosas que contemplan el concepto del diablo, ya que la idea de la personificación única del mal no fue contemplada por todas las tradiciones. Las antiguas religiones grecorromanas, no lo incluían, por otra parte tampoco

el hinduismo o el budismo. El mal es contemplado así por el judaísmo, el mazdeísmo y el cristianismo. En este sentido como lo explica Gonzalo Balderas, el cristianismo no es una religión étnica y nacional como el judaísmo donde se originó, muy pronto tuvo conciencia de ser una fe abierta para todos los hombres, donde el Evangelio llama a la conversión personal al Dios de Jesucristo, de esta manera lo que otorga la salvación es la fe, no la pertenencia al pueblo.²

El diablo es una realidad, es una persona y su maldad tienen sentido, existe un respeto, un temor concreto hacia una imagen, hacia su poder de hacer el mal y causar daño. Por lo tanto se podría explicar la realidad del diablo a través del mito, la teología y la historia, estos tres aspectos nos permitirán analizar al diablo como persona en la tradición histórica, dando un sentido racional y espiritual a la percepción de la maldad. En este caso, el diablo como persona y con identidad representa la maldad, genera temor entre los hombres y los hace conscientes del miedo y lo malo en el mundo. En la Biblia el diablo es una persona y los hombres saben que él representa “todo lo malo”.

Continuando con esta idea entonces, los conceptos del bien y el mal en un principio se concentran en un mismo Dios y esta ambigüedad provoca confusión, ya que el mal en el mundo se da bajo la permisión divina.³ Es así como se gesta la idea del adversario de Dios, del enemigo de Dios, de su opuesto, el diablo. Esta explicación pudiera equipararse con el Monoteísmo y el mal en la Biblia.

La palabra diablo como sinónimo de demonio, deriva del griego *daimon*, que no denotaba necesariamente algo maligno. Curiosamente, “Homero usaba con frecuencia la

² Gonzalo Balderas Vega, *Cristianismo, sociedad y cultura en la Edad Media. Una visión contextual*, Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés editores, 2008,p.11.

³ *Ibid.*,p.27.

palabra *daimon*, como equivalente a *theos*, dios”.⁴ En los siglos que siguieron a los tiempos de Homero, un *daimon* era habitualmente un ser espiritual inferior a un dios. Por lo tanto, en un principio la idea del mal en el mundo pudo haber sido relacionada con los *daimons*, espíritus menores quienes provocaban enfermedad, dolor y catástrofes naturales. Ya el sentido negativo de la palabra diablo se fortalece en el siglo II a.C., por la traducción de la Biblia hebrea al griego (traducción de los Setenta), la cual utilizaba la palabra *daimonion* para denotar a los espíritus malignos.⁵ Los griegos fueron los primeros en explorar el problema del mal de un modo racional y a la vez mitológico. Esta combinación de creencias, mitológica – filosófica, aunada a la conciencia de una sociedad y una evolución cultural, provocaron por así decirlo la construcción de una ética del bien y del mal regida por el funcionamiento espiritual.⁶

Fue esta percepción histórica sobre el *daimonion* la que posteriormente vino a concretizar la figura del mal y a su representante investido de poder maligno. La palabra diablo deriva indirectamente del hebreo Satán, que significa “el que obstruye” ya que el diablo y Satán ó Satanás, son uno en origen y realidad. Con este referente se puede entender que la religión hebrea atribuyó originalmente al único Dios, todo lo que estaba en el cielo y la tierra, constructivo o destructivo pero el deseo de comprender el significado del mal en el

⁴ *Ibid.*, p.46.

⁵ *Ibid.*, pp.46-47. El origen de la palabra diablo, ha tenido confrontaciones históricas. De ser una multiplicidad de dioses inferiores, se convierte, mediante el poder del miedo y el temor a lo incontrolable, en un solo espíritu capaz de provocar el mal en el mundo. Esta es la antesala para comprender de manera más clara la participación del demonio en el Antiguo Testamento.

⁶ Alfonso M. di Nola, *Historia del Diablo. Las formas, las vicisitudes de Satanás y su universal y maléfica presencia en los pueblos desde la antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, EDAF, Segunda edición, 1992, p.199. El autor hace referencia a J.Smith, teólogo, quien observa que el término griego *daimonion*, solamente referido a los casos de posesión diabólica, aparece en los evangelios 52 veces y que escasamente se puede encontrar una página que no hable de la intervención demoniaca en la narración de la vida pública de Jesús.

mundo regido por Dios llevó a los hebreos a desarrollar la realidad de maligno.⁷ Esta idea puede seguirse, como se explicará más adelante desde el periodo del Antiguo Testamento y a través de la era del judaísmo apocalíptico hasta llegar al primer siglo de la era cristiana.⁸

En el análisis y reflexión de la realidad del diablo a través de la historia, el factor psicológico tiene un papel predominante. El miedo y el inconsciente del ser humano se vuelven al mismo tiempo realidades y proyecciones visibles y fantásticas que expresan la conflictividad del hombre con su realidad histórica y natural transportando sus miedos y amenazas terrenales llenas de hostilidad a una serie de figuras imaginarias y diabólicas.⁹ El diablo se entiende y se refleja a través de un discurso histórico resalta su forma y su sentido y se percibe claramente en las Sagradas Escrituras. En este punto es importante el reflexionar sobre el discurso cristiano donde el diablo tiene una personalidad y es alguien, esto puede analizarse desde el cristianismo entendido éste como una religión comprometida con la historia, donde el espiritualismo nunca ha ganado una batalla a una fe que tiene orígenes proféticos e históricos.

Cómo lo explica Gonzalo Balderas, “para los creyentes de todos los tiempos no hay duda de que el <<Verbo se hizo carne>>. La encarnación de Dios impulsa a los cristianos a buscar la salvación del mundo al que Dios ama y al cual ha enviado a su Hijo Único, (Juan

⁷ Jeffrey Burton Russell, *El príncipe de las Tinieblas...*, op.cit.,p.47.

⁸ *Loc.cit.* En este punto, el Dios del Antiguo Testamento se percibía como el responsable de la totalidad del cosmos, por lo tanto se percibía como una coincidencia de opuestos que reflejaba la ambivalencia del cosmos, es decir, era simultáneamente luz y oscuridad, construcción y destrucción, bien y mal. Como lo veremos detalladamente más adelante, en el Génesis I, se puede presentar al cosmos que Dios crea como bueno, pero en Jeremía 45.5, se encuentra a un Dios que amenaza “Prepárate que traeré mal a toda la carne” en Isaías 47.5 se encuentra lo siguiente: “Haré la luz y la oscuridad, el bien y el mal; soy yo el Señor, quien crea estas cosas”.

⁹ Alfonso M. Di Nola, *Historia del Diablo...op.cit.*,pp.17-18.

3:16-17)”.¹⁰Esta reflexión nos muestra el significado de la realidad del diablo y de cómo éste se entiende en el estudio religioso.

El diablo tiene su nacimiento histórico en el judaísmo posexílico mismo que le otorga una representación física. Es decir, el concepto del diablo en el sentido psicológico cuestiona y perturba la realidad y la plenitud del ser humano, provoca conciencia del desastre y el dolor por lo tanto, esta perturbación histórica hace que evolucione culturalmente un “ser” que explique racionalmente los hechos negativos de los cuales el ser humano es víctima.

*“El mal, entendido en su concreción histórica, existe pero depende de un contexto social que le otorgue vida, depende también de los procesos de producción y de las divisiones clasistas y sin embargo, la mente humana en sus naturales elaboraciones, en su fantástico proceder, como incluso antes lo había advertido G.B. Vico, en la Scienza Nuova, lo constituye en un punto mítico que es la propia inscripción anagráfica del demonio entre las fuerzas que rigen al mundo. De este modo nace la figura diabólica, la cual, oponiéndose a un Dios entendido positivamente, cancela de algún modo la positividad y origina, explicándolas, todas las penalidades del tiempo y la naturaleza”.*¹¹

Se puede entender de una manera más sencilla que el malestar histórico (y me refiero con esto a la maldad que agobia e interviene en el entorno del ser humano), origina una crónica mítica de la génesis demoniaca como opuesta a la positividad de la historia de las cosas creadas, por lo tanto, el nacimiento del demonio refleja de alguna manera el carácter insoportable de los males a través de los hechos históricos. El diablo sin más es la personificación del mal cósmico y la respuesta a la tragedia, al dolor, a la catástrofe y a la desesperación. Históricamente, el diablo ha aparecido como el lado sombrío de Dios. El

¹⁰ Gonzalo Balderas Vega, *Jesús, cristianismo y cultura en la Antigüedad y en la Edad Media*, Universidad Iberoamericana, México, 2007,p.13.

¹¹ *Ibid.*,p.18.

diablo tiene y ha tenido un concepto que lo define a través del tiempo. Esta definición cambia históricamente, dando divergentes sentidos tanto al concepto como a la figura en sí misma. Por lo tanto, se piensa entonces que el diablo estaba en la naturaleza, en la historia y finalmente en el universo del ser humano. Como una emersión de los traumas y de las angustias de tiempos culturales determinados. La angustia da un sentido de incomodidad, al ser humano le produce un sentimiento de desconfianza y horror, esto genera una pandemia de miedo que da origen a un ser maldito, tentador, mentiroso, calumniador y sobre todas las cosas, enemigo de Dios.¹²

El miedo, como referente histórico va ligado al tema del diablo y a su formación histórica. El miedo referido a todo lo extraño, a aquello desconocido que no tiene explicación humana alguna y genera un estado de descomposición de la humanidad. La mejor oportunidad para dar sentido a un referente maligno es esta condición. Por lo tanto, como lo sugiere el autor Jeffrey Burton Russell, el mayor control que se ha venido ejerciendo sobre los hombres desde que pudieron concebirse como tales, ha sido con la idea del miedo pero el miedo en el sentido ajeno, es decir; el temor a lo que no es posible huir, a lo que no se puede atacar, a lo cual no se puede enfrentar físicamente, ese temor que corre por la venas y que puede venir a internarse en cualquier cuerpo, controlar la mente y apoderarse del cuerpo que desee.

¹² *Loc.cit.*. El acta de nacimiento del diablo, que maneja el autor ya citado Alfonso M. Di Nola, se da a partir de una reflexión propia de la construcción del diablo en un mundo universal, sin tiempo ni reglas. Analiza los temores del ser humano y juntando reflexiones explica de manera pertinente el origen del diablo y su propia imagen, mismos que cambian a través de los tiempos y los procesos históricos de la religión Occidental. Por otra parte el autor, también ya citado Jeffrey Burton Russel, en su trabajo, *El Príncipe de las tinieblas*, maneja a profundidad el tema de la construcción del imaginario del diablo en el mundo.

Ahora bien, el sentido y significado del diablo surge del mazdeísmo, judaísmo y cristianismo¹³. El miedo, junto con la desconfianza, el control político, la fuerza de la religión fueron dándole un sentido, su concepto se concretizó y su imagen se fue elaborando con detalle al paso del tiempo. Su imagen juega un papel importante dentro del proceso histórico pues a más terrorífica, mayor poder y dominio sobre el mundo que Dios luchaba por proteger. La asociación del diablo con el infierno nace de su identificación con los aspectos malévolos de las profundidades. El brillo rojizo del fuego del infierno, junto con el tinte de la tierra calcinada y el color de la sangre llevó a la asociación del diablo con el color rojo. La oscuridad y la negrura son por lo tanto identificadas con el mal, en contraste con la luminosidad y blancura que representa la excelencia, la paz, la sabiduría y el bien. De esta manera, una de las formas de representación del demonio es la nada, misma que es equivalente al caos que aparece representada por una culebra ó un dragón. También las orgías, son conjuntos de símbolos que han sido identificados y relacionados con el concepto y la figura del demonio a lo largo de la historia.¹⁴ La imagen del demonio ha generado un sin fin de discusiones, ya que ha aparecido de diversas maneras y en diferentes formas a lo largo de distintas etapas de la historia. Por ejemplo, en algún momento al diablo se le dio la forma de una culebra, esto se da en el libro del Génesis de la Biblia, por otra parte, también tuvo la forma de un dragón que lanzaba fuego, de mosca, de lobo, y en muchos casos se le pintaban cuernos.

¹³ Gonzalo Balderas Vega, *Cristianismo, sociedad cultura...op.cit.p.* Como lo explica Gonzalo Balderas, “el cristianismo desde sus orígenes ha vivido el diálogo y confrontación con otras cosmovisiones religiosas y culturales”.¹³En este sentido la confrontación y el diálogo dieron pie a que el cristianismo forjara su propia identidad, y que incluso con el paso del tiempo lograra transformar algunas concepciones del Mundo Antiguo.

¹⁴ Jeffrey Burton Russell, *El Príncipe de las Tinieblas...*, *op.cit.* pp.27-29. El autor hace una explicación y análisis de las imágenes del diablo a lo largo de la historia. Explica a sus vez la relación directa de las orgías y los aquelarres, eventos que se llevaban a cabo por herejes y brujas, adoradores del demonio. Occidente juega un papel clave en la elaboración de la imagen del demonio, misma que prevalece como ícono de obras de arte y representaciones teatrales a lo largo de la historia.

De esta manera, el diablo adopta innumerables apariencias esto debido a la misma teología que fragmenta las diversas concepciones del mismo. En momentos la imagen puede ser limitada a la apariencia de un animal (tradicón judeo-cristiana), la serpiente, mencionada con anterioridad, pertenece al Génesis; el macho cabrío, mismo que se relaciona con la antigua asociación de Pan y Thor. El perro también se relaciona con el diablo. Por lo tanto el diablo era capaz de transformarse en cualquier forma inimaginable y dentro de estas formas también podía adoptar aquellas investiduras eclesiásticas, como la forma humana de obispos y padres de la Iglesia.¹⁵

Robert Muchembled realiza un estudio profundo sobre la imagen del diablo dentro de los procesos históricos de referencia; en su opinión parece que del dios Pan, anteriormente mencionado, toma los rasgos iconográficos: cuernos, vello de macho cabrío que cubre el cuerpo, el poderoso falo y la gran nariz. Incluso maneja una supuesta mezcla de colores donde el diablo se pintaba de color negro, rojo ó verde. El color verde se podía atribuir al recuerdo lejano de los dioses de la fertilidad, como el hombre verde de los celtas ó de los teutones. “Sin embargo, desde la primera mitad del Medievo, es probable que los términos y descripciones no expresen una idea pagana clara y consciente”.¹⁶

Los demonios eran quienes provocaban el mal en el mundo y así se justificaba el mal en el universo. Por lo tanto, como lo explica el teólogo dominico Herbert Haag, la creencia en demonios era un fenómeno común en los pueblos antiguos. Incluso se podría señalar que en la experiencia religiosa de algunos pueblos, los demonios han desempeñando la función más importante incluso que los mismos dioses. “El demonio así, representa el horror

¹⁵ Robert Muchembled, *Historia del Diablo, siglos XII – XIX*, México, F.C.E., segunda edición, 2006, p.28.

¹⁶ *Loc.cit.*.

esencial del mundo, el poder incalculable que ronda a nuestro alrededor y amenaza con atacar”.¹⁷

Los pueblos de Israel por lo regular creían que los demonios malos causaban los fenómenos físicos, las enfermedades y las desgracias de la gente. Por otra parte, en el caso de las viejas culturas mesopotámicas éstas desarrollaron una amplia cultura demonológica, y los demonios se relacionaban con el mundo subterráneo y con la muerte.¹⁸ Varios nombres que aparecen a continuación se relacionan con los demonios, frecuentes enemigos de Dios. *Namatar*, es el visir del mundo inferior a quien se le representa sujetando a un hombre por los cabellos y con la espada desenvainada. *Etemmu* es el espíritu de los muertos, generalmente insepulto o privado de los sacrificios requeridos, éste vaga por la tierra y puede causar daños a los hombres. *Lamastu* era el dios de la fiebre puerperal y de las enfermedades de los niños, por otra parte está *Lilitu*, diosa de la noche, que aparece en el Antiguo Testamento con el nombre de *Lilit*, quien se escapa del reino de Dios y decide engendrar gigantes malditos con los hombres de la tierra. *Pazuzu*, a quien se representaba con cuerpo humano y un “rostro diabólico”, tenía pies y garras de ave. Los dioses malos eran llamados *sebettu* (los siete), eran demonios agrupados para formar el sagrado número siete, quienes eran combatidos por los *sebettu* buenos.¹⁹

1.2 La existencia del diablo en el Antiguo Testamento.

La figura del diablo aparece en las Escrituras como una justificación divina y por otra parte, como un ser adversario y enemigo de Dios. La creencia en la maldad en otras épocas buscaba una relación directa con los fenómenos. Es decir, cualquier cosa que no pudiera

¹⁷ Herbert Haag, *El diablo. Su existencia como problema*, Barcelona España, ed. Herder, 1978, p.91.

¹⁸ *Ibid.*, p.92.

¹⁹ *Ibid.*, pp.91-92.

tener explicación se sometía a un estudio espiritual profundo del ser humano y en este caso la respuesta de referencia se buscaba en el Antiguo Testamento. De hecho, como lo explica Jeffrey Burton Russell, la palabra Satán aparece en determinadas ocasiones como sustantivo común en el Antiguo Testamento en referencia a cualquier oponente humano, es decir, comienza a surgir un ser sobrenatural cuya naturaleza se basa en acusar y obstruir, este pensamiento se refleja por ejemplo en el pasaje de Zacarías 3. 1-2: “Entonces él me mostró a Josué, el alto sacerdote, de pie ante el ángel del Señor, con el Adversario a su derecha para acusarlo. El Señor dijo al Adversario: El Señor te reprocha, Satán, el Señor te reprocha a ti, que estás descargando tu odio contra Jerusalén”.²⁰ En este pasaje, se ofrece una clave de oposición de Satán contra Dios y contra los humanos, pero Satán sigue siendo un instrumento que sirve para castigar a los pecadores, siempre limitado al mandato de Dios.

En los textos bíblicos del Antiguo Testamento, los primeros pueblos mantienen sus propios dioses. Esto es producto de una necesidad de separar el bien y el mal en el mundo. La religión hebrea atribuyó todo lo que está en el cielo y la tierra, ya fuera constructivo o destructivo al único Dios. Por otra parte, el intenso deseo por entender el significado del mal en el mundo gobernado por Dios, llevó a los hebreos con el paso del tiempo a desarrollar el concepto del diablo. Por lo tanto como ya lo analizamos anteriormente, esta idea permanece en el período del Antiguo Testamento y a través de la era del judaísmo apocalíptico.²¹ De esta manera el monoteísmo fue una estructura permanente en el Antiguo Testamento. El Dios del Antiguo Testamento, era responsable de la totalidad del cosmos y

²⁰ *Ibid.*, p.53. El autor hace referencia distintos apartados del Antiguo Testamento, donde el maligno adquiere un papel cada vez más específico de enemigo del hombre, independientemente de que este subordinado al mandato de Dios, otras referencias similares se encuentran en los pasajes de Números 22.22-35 y Salmos 2.19.22.

²¹ Jeffrey Burton Russell, *El Príncipe de las Tinieblas... op.cit.*, p.47.

también era percibido como una serie de opuestos, es decir, era ambivalente y reflejaba la luz pero también la oscuridad. Era el creador y destructor del mismo cosmos. El permitía el bien y el mal en el mundo.

Los textos bíblicos del Antiguo Testamento a los cuales hicimos referencia anteriormente, llegan a mostrar esta ambivalencia clara. Por ejemplo, en Jeremías 45.5 se muestra a un Dios amenazador en lo siguiente: “Prepárate, que traeré mal a toda la carne”, en Isaías 47.5 dice: “Haré luz y oscuridad, el bien y el mal; soy yo, el Señor, quien crea estas cosas”. De esta manera, “El Dios del Antiguo Testamento es poderosamente benevolente, pero también tiene un lado sombrío y esa sombra es parte del trasfondo del Satán hebreo”.²² De esta manera como lo explica Burton Russell, el Dios del Antiguo Testamento expresa una ambigüedad. Si es verdad que este Dios es bueno y busca la bondad de su pueblo, también castiga. Conviene precisar que el Dios de los israelitas mantenía estas características, pero podemos preguntarnos si el Dios de los griegos mantuvo otras cualidades. Para los israelitas existe un único Dios, supremo y todopoderoso, por lo mismo, a diferencia del dios de los griegos, aquél mantenía una característica abstracta, es decir, este Dios tenía personalidad y voluntad, pero ningún mal podía realizarse sin su deseo.²³

Se puede manejar la figura de un Dios implacable en el Antiguo Testamento, este Dios que regía en la vida particular de su pueblo, es decir que si alguien transgredía las leyes divinas del creador, Dios era responsable de la falta cometida por lo cual tenía que castigar y sancionar la falta. Ejemplos de esta ambivalencia se pueden encontrar en el *Génesis* y en

²² *Ibid.*, p.48.

²³ *Ibid.*, p.49.

el *Éxodo* principalmente.²⁴ La actitud drástica de Dios de la religión hebrea se relaciona con la actitud salvaje de los israelitas nómadas, quienes al irse volviendo sedentarios cambiaron la actitud de fuertes conquistadores, por una actitud más benevolente y pacífica. Esta situación a su vez, provoca un cambio en la forma de percibir a Dios. El problema se presenta cuando la maldad de la humanidad rebasa la bondad del buen Dios, por lo cual se piensa en una razón coherente para seguir manteniendo el monoteísmo y la bondad de Dios. El espíritu de la maldad era el encargado de fomentar el caos en el mundo, pero sin embargo Dios todopoderoso lo había creado y éste (el príncipe del mal), actuaba pero era controlado por Dios.

Ahora bien, “Mientras más se enfrentaba el problema del poder del mal, más se inclinaba la balanza a favor del dualismo, para interpretar el cosmos como un campo de batalla entre el bien y el mal”.²⁵ Esta cuestión provocó una tensión entre el monoteísmo y el dualismo forzado que se gestaba con la idea de un Dios poderoso y un lado oscuro del mismo. Esto era Dios bueno a Dios bueno – diablo. La idea del diablo, o Satán, se hace presente cuando surge la idea del Apocalipsis o fin del universo. Esta idea se da justo cuando los judíos sufren el dominio por los romanos y los sirios. En el periodo Apocalíptico surgen una serie de nombres para relacionar al maligno: “Belial, Mastema, Azazel, Satanail, Sammael, Semyaza y por último Satán”.²⁶ En este periodo, se hace una diferencia entre el diablo y su personificación de la maldad a diferencia de los otros espíritus malignos que sirven como soldados y realizan sus designios. El diablo es el líder

²⁴ Para saber más sobre el tema del Génesis y el Éxodo, el autor ya citado Jeffrey Burton Russell y a la vez el teólogo dominico Herber Haag, en su trabajo *El diablo, su existencia como problema*, hacen un análisis sobre los pasajes de la biblia, donde la actitud ambivalente de Dios se hace presente, donde el creador adquiere la conducta de creador y castigador del hombre. Las explicaciones que realiza Jeffrey Burton Russell, se encuentran en el primer apartado de este capítulo.

²⁵ Jeffrey Burton Russell, *El príncipe de las tinieblas*, op.cit.p.51.

²⁶ *Ibid.*,pp.51-52.

del mal. Satán en el Antiguo Testamento, mantiene la función de ser simplemente un instrumento de Dios para castigar a los pecadores, es limitado por Dios y trabaja para sus designios. En este sentido Satán simplemente es una herramienta divina.

Ahora bien, no sólo se le atribuyen al demonio las características de obstructor y calumniador, también la de la soberbia. En el Antiguo Testamento se mantiene la creencia de que el diablo había caído del cielo a causa de la soberbia, esta idea se refleja claramente en *Isaías* 14. 12-15:

“¿Cómo ocurrió que caíste del cielo, hijo brillante de la mañana, lanzado a la tierra, tú, que esclavizaste a las naciones?

Creíste que escalarías los cielos,

y sobre las estrellas de Dios tendrías tu trono.

Sentado tú en la montaña, donde los dioses se encuentran,

en los profundos recesos del norte,

te elevarías sobre las nubes y truenos

para volverte Más Alto.

Y ahora has caído en Sheol,

*En las profundidades del abismo”.*²⁷

²⁷ *Ibid.*,p.55. El autor hace referencia al pasaje de *Isaías*, donde se da un origen de maldad al diablo y la razón por la cual se le denomina Satán. La idea de que el diablo cayó del cielo es parte del contexto histórico que rige la existencia y origen del diablo en el círculo divino de Dios. Esta explicación va encaminada al periodo Apocalíptico en específico. La lectura Apocalíptica reúne cinco principios: 1) el pecado de la soberbia del demonio, 2) la ruina de los ángeles a través de la lascivia, 3) la caída del “hijo brillante de la mañana”, 4) la envidia de Satán hacia la humanidad; 5) el papel de Satán como príncipe de los demonios.

Las funciones de Dios y el diablo en este momento están de alguna manera relacionadas, ya que la separación entre la actividad de Dios y del demonio todavía opera de alguna manera dependiendo de las órdenes y mandatos de Dios. Esta idea se refleja claramente en el libro de *Job*, donde independientemente de que se buscaran razones para separar estrictamente las funciones de Dios y del diablo, todavía aparecen dichas funciones conjuntas, la idea se refleja en el siguiente pasaje de *Job* 1.6-12²⁸:

“Llegó el día en que los miembros de la corte celestial tomaron su lugar ante la presencia del Señor y Satán estaba entre ellos. El Señor le preguntó dónde había estado. “Recorriendo la tierra”, dijo, “de punta a punta”. Entonces el Señor le preguntó: “¿Has pensado en mi sirviente Job? No encontrarás ninguno como él sobre la tierra, un hombre de vida recta, sin culpa, que teme a Dios y pone su honor en juego para combatir la maldad”. Satán le respondió: “¿No le has rodeado a él, su familia y todas sus posesiones, con tu protección? Haga lo que haga, tú lo bendices, sus ganados han crecido más allá de toda medida. Pero estira tu mano y toca lo que tiene entonces te maldecirá en tu cara”. Entonces el Señor le dijo a Satán: “Sea. Todo lo que él tiene queda en tus manos, sólo a Job no deberás tocar”. Y Satán dejó la presencia de Dios”.

En el libro de *Job* la postura de Satán es clara, se ha convertido en un ser que daña y hace sufrir a los humanos, permanece en la corte celestial y actúa bajo las órdenes de Dios pero es incapaz de desobedecerle. Todavía no se convierte en el príncipe de las tinieblas, nombre con el cual se le identificará más adelante. Otro texto bíblico del Antiguo Testamento donde se refleja esta actividad de Dios con el demonio es en *Samuel* 1.16-19:

²⁸ *Ibid.*,pp.56-57. El autor realiza una explicación sobre el libro de Job, donde las funciones de Dios y el diablo están juntas y se coordinan. En este apartado del libro de Job, se expresa claramente la relación del demonio con Dios y su subordinación es clara respecto al poder y dominio del creador sobre de él. En la continuación del apartado del libro de Job en (Job 2.1-8) la familia y las posesiones de Job son destruidas por instrucciones de Dios, y el diablo le pide a Dios probarle que Job le maldecirá en algún momento y Dios accede a que el diablo le llene de úlceras y dolor para probarle a éste, que Job es su súbdito y que jamás le maldecirá.

“donde un espíritu maligno del Señor perturba a Saúl obligándolo a profetizar contra su voluntad e incitándolo a lanzar una jabalina contra David”.²⁹

Poco a poco, se separa por completo la actitud bondadosa de Dios de los actos maléficos orquestados por el diablo. La independencia de Satán como enemigo y obstructor de Dios se da claramente en el periodo apocalíptico, donde ya existe un príncipe del mal que acusa, destruye y tienta a los humanos. Las referencias sobre la maldad que con anterioridad se le atribuían al poder de Dios se vuelven propiedades y cualidades únicas del diablo. Ahora el diablo es una responsabilidad de Dios, es decir, Dios permite la existencia del mal en el mundo pero súbitamente la distancia de Dios y del mal se vuelve más certera y tajante. El punto central de la justificación del mal en el universo es el diablo, incluso hasta convertirlo en el núcleo y principio autónomo de la maldad en el mundo. Respecto a la aparición del demonio en los escritos canónicos del Antiguo Testamento, según Herber Haag, Satán se da en tres lugares: “en Zacarías, en el libro de Job y en las Crónicas, esto es exclusivamente en los escritos de la época postexílica (entre el 500 y el 300 a.C.)”.³⁰ La función de Satán en el Antiguo Testamento es complicada. Por una parte, existe la omnisciencia de Dios que está presente y recorre la tierra tomando nota de las acciones de los hombres, por otra, está el castigo que es ejecutado por el mensajero o Satán. Ambas posturas buscan ante todo un posicionamiento ferviente de la labor bondadosa de Dios frente al enturbiamiento y maldad que existe en el mundo. Es por esta razón que Satán

²⁹ *Ibid.*, p.58 Se hace alusión a diversos textos donde el señor y el demonio actúan en coordinación y por mandato de Dios. También se puede incluir el texto bíblico de Samuel 2.16-19. Y en el de Reyes 1, 22, 19-23. Estos pasajes manejan de manera similar la actitud de Dios y las órdenes recibidas y llevadas a cabo por el mal'ak (intermediario de Dios, conocido también como Satán).

³⁰ Herbert Haag, *El diablo, su existencia...*, *op.cit.*, p.160. En esta relación sobre la aparición de Satán en los escritos canónicos del Antiguo Testamento, la referencia se extiende a Zac 3,1; Job 1,6;2,1 y 1Cró 21,1.

aparece en el Antiguo Testamento como un ser dependiente de Dios, que actúa sólo por instrucciones del mismo.

1.3 El diablo en el Nuevo Testamento.

Las ideas del Nuevo Testamento sobre el Diablo derivaron principalmente del pensamiento hebreo, especialmente de la tradición apocalíptica. En el Nuevo Testamento, el diablo es un ángel caído, es pues así el líder de un ejército demoníaco y por lo tanto se convierte en el príncipe del mal. Es así, como la batalla entre Dios y el maligno se convierte en el núcleo de importancia en el Nuevo Testamento.³¹ En este sentido, o se sigue a Dios o se sigue al diablo. El pecado se vuelve el centro de preocupación porque a causa del pecado, el mundo se encuentra bajo el dominio del demonio. El diablo toma una relevancia importante en el Nuevo Testamento y más aún para la humanidad. “Satán es pecador y embustero desde el principio (Juan 3-8) y tiene la muerte a sus órdenes (Heb. 2.14). Es el adversario de Cristo (Marcos 8.33, 33.3; Juan 13.2, 13.27), una función que queda más clara en las tentaciones que ofrece al Salvador para inducirlo a abandonar su misión redentora (Mateo 4.1-11; Marcos 1.13; Lucas 4.1-13)”.³²

Satán en este punto continúa siendo un obstructor y un difamador. Se puede considerar que la carta fundacional que llega al Medievo sobre las ideas demoníacas se basa y se concreta en el Nuevo Testamento, ya que los textos de diversas épocas que lo conforman, delinean con mucha claridad una imagen demoníaca que invade a la humanidad y que a su

³¹ Jeffrey Burton Russel, *El Príncipe de las... , op.cit.* pp.65-66.

³² *Ibid.*,p.66.

vez incluye diversos precedentes históricos “en un período de sincretismos que califican la primera predicación cristiana”.³³

En la concepción de la maldad que se representa en el Nuevo Testamento, Satán, se utiliza como Satanás, que a su vez corresponde al bíblico Satana, como adversario y calumniador por excelencia, quien asume la posición de portador del mal. En la presencia del pecado radica la fuerza del demonio, quien ahora posee mucho poder sobre el mundo y la humanidad, hasta que llega a ser casi total a principios de la era cristiana pero jamás por encima del poder de Dios. En este punto surge un cambio drástico dentro de la continuidad del plan divino, es decir “Dios manda a Cristo para quebrar el poder de la era antigua, con el fin de remplazarla por la nueva, el reino de Dios”.³⁴ En el Nuevo Testamento, el diablo es el señor de maldad debido a la tendencia del hombre a ser tentado y caer en el pecado. Por otra parte a él se le atribuyen las enfermedades, los desastres naturales y la muerte.

Es importante destacar que en el Nuevo Testamento se trata el problema de la moral sobre el mal natural.³⁵ En este punto es prudente hacer una diferencia, ya que el diablo es el príncipe de las tinieblas y tiene un ejército de demonios a su cargo. “Los demonios derivaban de espíritus malignos menores del Medio Oriente, mientras que el diablo derivaba del mal’ak hebreo, la sombra del Señor y el principio mazdaísta de la maldad”.³⁶ Es así como el diablo se convierte en la personificación misma del mal en la tierra. La

³³ Alfonso M. Di Nola, *Historia del Diablo...*, op.cit., p.199.

³⁴ Jeffrey Burton Russell, *El Príncipe de las...*, op.cit., p.66.

³⁵ *Ibid.*, p.67.

³⁶ *Loc.cit.*

cristiandad adoptó esta realidad del diablo como líder del ejército de los demonios, de los ángeles caídos que luchan contra Dios.³⁷

También es en el Nuevo Testamento donde el tema de la posesión toma relevancia. La función del demonio, como ya se ha planteado con anterioridad es la obstruir y atentar contra la armonía del reino de Dios, surge pues una herramienta que sólo él puede utilizar, la posesión demoniaca. En este punto los demonios eran los responsables de realizar la posesión, pero en algunos casos se creía que la llevaba a cabo el mismo diablo. La función que va de la mano con la posesión demoniaca es el exorcismo de los demonios. Con el exorcismo se abre la puerta a la venida de Cristo y con esto, Jesús declara la guerra al reino de Satán y a partir de ese momento se anuncia la llegada de la nueva era. “Si yo alejo a los demonios por el poder de Dios es porque el reino de Dios ha llegado a ustedes”.³⁸ El exorcismo da así una importancia relevante a los Evangelios, ya que cada exorcismo era una lucha ganada al demonio en la tierra, representando así la destrucción de la era antigua buscando que Satán perdiera el control de la humanidad. Los apóstoles son quienes tienen el poder sobre el demonio, ellos pueden realizar exorcismos a nombre del propio Jesús, potestad que con el tiempo adquirió la Iglesia. El libro del Apocalipsis es un referente claro sobre la lucha divina entre Dios y el diablo, a su vez habla del fin del mundo y del juicio final donde el demonio será vencido a causa del acto redentor de Cristo. Ahora bien, en el

³⁷ Existen referencias sobre el Diablo en el Nuevo Testamento, que hacen alusión a éste líder del ejército de los demonios o ángeles caídos. Jeffrey Burton Russell, estudia los extractos bíblicos donde dicho nombre aparece, entre estos destacan :(Mat. 9.34, 12, 24-28, 25.41; Marc. 3.22-26; Luc.11. 14-15, 13.16; 2Cor. 5.5, 11.4, 12.7; Ef. 2.2, 6.12; Col. 1.13). Haag, por otra parte en su trabajo *El diablo, su existencia como problema*, hace referencia a los siguientes textos, donde aparece la función de Satán : (Mt 13,39; Luc 8,12; Act 10,38), a Satán (Mc 3,23.26; 4,15; Lc 9,16) al enemigo (Mt 13,39; Lc 10,19), llamado también gran dragón (Ap 12,13; 20,2), la antigua serpiente (Ap 12,9, 20,2 cf.12,14s; 2Cor 4,4; Ef 2,2) siembra el mal en el campo de Dios (Mt 13,37s), provoca las posesiones diabólicas, la enfermedad y la muerte (cf.Mc 3,23-30; Lc 13,16; Act 10,38; Heb 2,14); sus obras son la ira, la soberbia, la maledicencia, toda forma de concupiscencia, y con ellas intenta arrastrar a los hombres a la perdición (cf. 1Cor 7,5; 2Cor 2,11; Ef 4,26s; 1Tim 3, 6s). p.199.

³⁸ *Ibid.*, p.69. El autor cita a Mateo. 12.28.

Nuevo Testamento, el diablo sustrae la buena palabra sembrada por el Evangelio, tienta a Jesús, produce males físicos, persigue a los seguidores del Evangelio, tiene su propio reino tanto en el sentido espacial como temporal, y se apodera del alma y de los sentimientos de Judas. De esta manera, diablo, diabolos, “el que se mete a través”, y, en sentido corriente, "el acusador”, el “calumniador”, el “enemigo”, es el nombre griego utilizado para Satanás, casi siempre precedido del artículo, cuando señala al príncipe de los demonios. Tienta a los hombres y procura buscar su mal, es el padre de los pecadores, para él y sus ángeles rebeldes fue preparado el infierno. Respecto de la acción y la potencia del demonio, cuyo poder es limitado por Dios, las referencias evangélicas más importantes se refieren a la posesión, es decir, a la invasión del alma por parte de Satanás o de un espíritu demoniaco. En este punto de la posesión, es importante explicar el proceso y significado de la misma ya que los demonios expulsados de los hombres yerran por lugares áridos en busca de reposo y cuando no lo encuentra, retornan al poseído, más potentes que la primera vez. Jesús es acusado por los fariseos de expulsar a los demonios del cuerpo de los enfermos valiéndose de la protección del príncipe de los demonios Belcebú, pero polemiza contra los fariseos, demostrando lo absurdo de un auxilio diabólico contra los demonios y declarando que el poder viene del Espíritu Santo. El demonio puede hablar, como espíritu inmundo puede poseer a un hombre y hablar por mediación suya, ejemplo de esto puede encontrarse en el episodio de la sinagoga de Cafarnaum, donde Jesús encuentra al endemoniado que es atacado violentamente, y lo libera del espíritu que lo posee. El tema de la posesión toma relevancia a lo largo del siglo XIII, ya que como lo explica Alain Bureau, el demonio podía poseer a los seres humanos y ponerse en el lugar de ellos. La posesión así toma un nuevo significado derivado tanto del conocimiento naturalista y por

la reflexión escolástica, donde se exploran la fuerza y la debilidad de la naturaleza humana. La posesión y la locura representaban la debilidad en la personalidad humana.³⁹

El Antiguo Testamento nos ofrece una imagen coherente del diablo en los libros tardíos como los que hemos analizado, pero “el Nuevo Testamento plazo la realidad general del Diablo de un modo más coherente que la literatura apocalíptica. El diablo es una criatura de Dios, un ángel caído; pero en cuanto jefe de los ángeles caídos y de todos los poderes malignos, a menudo actúa supeditado a Dios”.⁴⁰ Es así como podemos entender al diablo en el Nuevo Testamento: como enemigo de Dios, como el príncipe de toda oposición a Dios, como jefe de una vasta cantidad de poderes físicos y espirituales, angelicales y humanos, mismos que se organizan con la venida de Dios. Cualquiera que no siga a Dios, sigue al diablo. De esta manera se puede interpretar el Nuevo Testamento como una redención y el fin del demonio. Hay que vencer al maligno para poder instaurar el reino de Dios, por lo cual hay que terminar con la era antigua del mal. Cristo viene para destruir dicha era antigua y establecer en su lugar el reino de Dios. El reino de Satán será derrotado y el reino de Cristo imperará por los siglos.⁴¹ En las primeras centurias de la cristiandad, el tema de la posesión contenía tres aspectos físicos en las voces: una era la voz del poseído, la otra era la del demonio y la última la de la divinidad que expulsaba al demonio del cuerpo.

Un punto relevante en el Nuevo Testamento, es el compromiso de la venida de Cristo, es decir, que toda creencia recae y se sostiene en la misión salvadora de Cristo. En el Nuevo Testamento el mundo está lleno de dolor y sufrimiento, pero superando el poder de

³⁹ Alain Bureau, *Satan Heretic...*, op.cit.p.143.

⁴⁰ *Ibid.*,p.71.

⁴¹ *Ibid.*,p.73.

Satán hay una esperanza, es decir, existe un poder mayor que traerá un nuevo sentido a ese sufrimiento. Por lo tanto, en el Nuevo Testamento se busca la victoria de la luz sobre la oscuridad, es así también la victoria de los seguidores del Evangelio sobre los seguidores de la tentación infernal. Es así el tiempo final, donde los seguidores de Cristo serán llamados a juzgar también a los demonios.⁴²

1.4 El diablo en la Edad Media.

Como se ha planteado, la figura del diablo toma distintas formas que con el paso del tiempo se modifican y se adaptan a las condiciones sociales, políticas, culturales y económicas de Europa occidental. Parte importante de este proceso de expansión demoniaca, se centra y encuentra su impulso estratégico en la Edad Media. Es en la etapa temprana de la Edad Media donde la teología y la educación estaban bajo el dominio monástico, cuando el demonio representaba la maldad pero podía ser ridiculizado por el hombre, es decir, mientras más se percibiera a Satanás y su poder como amenazantes, más grande y temerosa era la tragedia que provocaba su poder. Esta idea fue cambiando a lo largo del tiempo, provocando distintas consecuencias en torno a su concepción y poder. “Satanás entra en vigor en una época tardía de la cultura occidental”.⁴³ No se puede perder de vista que el diablo ya existía desde hacía mucho tiempo, pero la idea se fortalece y toma una forma cuando menos desde el siglo IV a.C. Un santo del siglo IV, San Antonio, es famoso por sus tentaciones y por sus luchas contra el diablo. San Anastasio con su “Vida de San Antonio”, popularizó la imagen del diablo en el mundo medieval y moderno.⁴⁴

⁴² Alfonso di Nola, *Historia del Diablo...*, *op.cit.* p. 207.

⁴³ Robert Muchembled, *Historia del diablo Siglos XII-XX*, México, segunda edición, F.C.E., 2006, p.20.

⁴⁴ La vida de San Antonio nos llega por su amigo San Anastasio. Detalla como San Antonio fue internándose más en el desierto hasta quedar muy cerca del mar rojo. Este aspecto es relevante para muchos demonólogos

Ya durante los siglos XII y XIII, la realidad del diablo se fortalece y se forja la imagen de una entidad terrible y obsesiva que toma un lugar primordial en las representaciones y en el imaginario social del tiempo en cuestión.⁴⁵ Robert Muchembled explica la importancia de la invención del diablo y del infierno, sobre la base de un modelo de alguna manera considerado original aunado a un fenómeno religioso de gran importancia; es decir, el diablo se vuelve un concepto unificador compartido por el papado y por los grandes reinos, “aunque esos poderes dan prueba de una vigorosa competencia para monopolizar todos los beneficios en su provecho”.⁴⁶

Según Burton Russell, “la figura del diablo adquiere una importancia creciente a partir del siglo XIII. Lucifer creció en el momento mismo que Europa buscaba más coherencia religiosa e inventaba nuevos sistemas políticos como preludio a un movimiento que iba a proyectarla fuera de sus fronteras, a la conquista del mundo desde el siglo XV”.⁴⁷ La época medieval es crucial para analizar paso a paso los cambios de la figura demoniaca en su entorno histórico, así como los procesos religiosos que se fueron gestando en torno a esta figura maligna y aterradora.

En la Edad Media, la religión juega un papel primordial en la explicación del miedo y la obsesión diabólica. Burton Russell explica que el fenómeno diabólico crece en los últimos cuatro siglos de la Edad Media en Occidente, que es ante todo cristiano. No se puede dejar de lado que los movimientos políticos, sociales, intelectuales y culturales también fortalecen la reafirmación de Lucifer dentro del proceso religioso del momento. Esto se

porque se cree que este terreno está habitado por los demonios. Allí en soledad, ayuno y meditó en la oración, en el mismo momento en el que era tentado por los demonios.

⁴⁵ *Ibid.*, p.20.

⁴⁶ *Loc.cit.*

⁴⁷ Jeffrey Burton Russell, *El Príncipe de las...*, *op.cit.* p. 43.

traduce pues en “un movimiento de conjunto de la civilización occidental, una germinación de símbolos poderosos constituyentes de una identidad colectiva nueva que al mismo tiempo acarrea contradicciones importantes”.⁴⁸ En este punto es importante resaltar que junto a este proceso nuevo que se gesta en Occidente, también como lo contempla Norbert Elias, “se inicia el proceso occidental de civilización de las costumbres”.⁴⁹ Este movimiento civilizatorio, es la preparación de Occidente a ubicarse fuera de si mismo, bajo dos factores históricos que fortalecen dicha evolución: las cruzadas y el descubrimiento de América.

Entre los siglos XI y XII, se representa a Satanás bajo diversas formas, “la acentuación de los rasgos negativos y maléficos del demonio se percibe realmente a partir del siglo XIV, porque el hilo de la historia así contada ya no se limita al estrecho mundo monástico, sino que se teje cada vez y más profundamente en la trama del universo laico, donde se plantea concretamente el problema del poder, de la soberanía, de las formas de dependencia. El discurso sobre Satanás cambia de dimensión en el mismo momento en que se esbozan teorías nuevas sobre la soberanía política centralizada ante las cuales cede lentamente el universo de las relaciones feudales y el vasallaje”.⁵⁰ El diablo va adquiriendo así una forma imponente en tamaño y fuerza, su monstruosidad se afirma cada vez más; el infierno se considera así como el reino del mal, donde el diablo ocupa su trono. Es así como Robert Muchembled plantea el proceso metafórico en torno al maligno, esto debido a que ahora el diablo y el infierno no tienen nada de metafórico. El arte por su parte juega un papel decisivo en la implantación de este nuevo reino del terror que se postra en la

⁴⁸ *Ibid.*,p.33.

⁴⁹ *Loc.cit.*

⁵⁰ *Ibid.*,pp. 34 – 35.

tierra, ya que “produce un discurso muy preciso y figurativo, sobre el reino demoniaco, poniendo de relieve con precisión la idea del pecado para inducir al cristiano a confesarse”.⁵¹

Este miedo que se gesta alrededor del discurso demoniaco, directamente produce una obediencia religiosa donde el reconocimiento del poder de la Iglesia y el Estado consolidan así el orden social, por medio de una moral extremadamente rigurosa.⁵² Es en este punto donde se puede explicar históricamente a Satanás en escena, es decir, ahora el maligno actúa constantemente buscando dañar a la humanidad. Por lo tanto, ahora la fuerza que mantiene el miedo al infierno y al diablo otorga de manera directa un poder simbólico a la Iglesia sobre los cristianos atemorizados por los mensajes demoniacos que están presentes.⁵³ Es aquí donde surge de manera constante la culpa individual, donde el cristianismo cobija los temores de sus seguidores siempre y cuando se cumpla con los caminos estrictamente indicados por la Iglesia. De esta manera “el mecanismo de culpabilización individual iniciado en ciertos estratos de las sociedades europeas a través de la modificación de la imagen del diablo y del infierno produjo una serie de consecuencias”.⁵⁴ Hay que tener claro que el pecado es personal y la culpa es individual, por lo tanto, aunque el pecado afecta la vida de una comunidad, tiene su origen en el individuo. Pero también puede tener su origen en la comunidad, en la medida que esta se aleja de los mandamientos de Dios.

⁵¹ Robert Muchembled, *Historia del Diablo...*, *op.cit.*, p.36.

⁵² *Loc.cit.*

⁵³ *Ibid.*, p.36.

⁵⁴ *Ibid.*, p.37.

Una de estas consecuencias se entendería a través de la reflexión sobre el infierno y de la realidad del diablo, es decir, a mayor presencia diabólica surge un mayor entendimiento del dogma cristiano, de su conquista y de su respeto. Esto gestaba un resultado alentador para el fortalecimiento de la conquista cristiana, ya que “ al apartarse de los dioses en beneficio de un dios cristiano único, instalar a Satanás en un lugar que esta siempre subordinado a la voluntad divina e insistir en la idea de que los pecadores y los criminales no podían escapar a su castigo justo, la Iglesia contribuía a modelar las características identificadoras de una Europa más dinámica impulsada por una fuerza colectiva relacionada con la culpabilización individual”.⁵⁵ El dogma cristiano no se fortalece con el discurso del miedo sino con la teología que reflexiona sobre las verdades de la fe conocidas a través de la revelación.

Es aquí donde se fortalece el predominio jerárquico de Dios sobre Lucifer, ya que Europa así crea de manera coordinada un modelo social basado en el poder de Dios en el mundo. Por lo tanto la Iglesia como representante del poder de Dios en la tierra, podría disminuir el proceso de culpabilización individual y hacer de dicha debilidad un arma de desarrollo colectivo.⁵⁶ En este momento, el diablo aparece como tema central representando el poder de lo pervertido, de lo maligno y de lo mundano. En la Edad Media, “el discurso sobre el diablo estuvo cada vez más referido al cuerpo humano disfuncional”.⁵⁷ Esto quiere decir que el cuerpo se vuelve un terreno donde el diablo puede jugar a su antojo si la persona no

⁵⁵ *Loc.cit.*

⁵⁶ *Ibid.*, p.38.

⁵⁷ *Ibid.*, p.41. En este punto, el autor hace referencia a la aparición de *Incubus* y *Súcubus*, que tienen relaciones sexuales con los humanos. Herbert Haag, en su trabajo ya citado, *El diablo, su existencia como problema*, aborda el tema de las relaciones sexuales con humanos en el apartado de Las consecuencias en la fe en el diablo. Por otra parte Jeffrey Burton Russell, en su trabajo “El príncipe de las tinieblas, aborda el tema con suma profundidad, explicando el origen de los *íncubus* y *súcubus* en la historia. Respecto al punto sobre el cuerpo humano disfuncional, la única doctrina vigente en la iglesia medieval afirmaba que la metamorfosis de un humano en bestia era una ilusión. Defendida por San Agustín y retomada por Santo Tomás de Aquino, esta teoría no desapareció. Robert Muchembled, *op.cit.* p.42.

esta cerca de los mandamientos de Dios. También surgen en relación al tema del cuerpo, aspectos preocupantes provocados por el mismo diablo se creía daban origen a sentimientos como la angustia, donde apoyando la explicación de Robert Muchembled, ésta se basaba en dos elementos constitutivos que le daban sentido: por una parte el acento puesto sobre la inhumanidad fundamental del demonio y luego la sugerencia insistente de que podía invadir el cuerpo de los pecadores y transformarlos en su imagen.⁵⁸ El remedio a esta situación para combatir al maligno era mediante la fe y la devoción. “Satanás se hizo cada vez más asediante en la cultura europea a finales de la Edad Media, porque entonces los pensadores cristianos lograron reflexionar con toda claridad este mito sobre el diablo”.⁵⁹ Como lo analiza Jeffrey Burton Russell, es a través del combate contra los demonios, donde el maligno se hace presente a cada instante dispuesto a atacar al hombre con cualquiera de sus herramientas: introduciéndose en los sueños, mediante la falsa seducción del intelecto, por los pensamientos indecentes, por medio de las distracciones triviales y los ataques físicos. Mediante este plan articulado, el demonio empuja a sus víctimas al mundo de las tinieblas. En este punto es importante explicar que el mito del diablo, no es un mito monástico obsesivo, al contrario, en la Regla de San Benito se puede ver el sentido y la realidad del demonio y de su maldad en lo siguiente:

“Los ataques del demonio también se dieron contra el abad de Casino y sus monjes: el antiguo enemigo, muy contrariado por la conversión de los paganos de la región, atraídos por la predicación del Santo, se presentaba a sus ojos para amenazarlo y atemorizar a los suyos: Pero el antiguo enemigo, no sufriendo estas cosas en silencio, se aparecía no ocultamente o en sueños, sino en clara visión a los ojos del padre, y con grandes gritos se quejaba de la violencia que tenía que padecer por su causa, tanto que hasta los hermanos oían sus voces, aunque no

⁵⁸ *Ibid.,op.cit.,p.46.*

⁵⁹ *Ibid,op.cit.,p.48.*

veían su imagen. Sin embargo, el venerable abad contaba a sus discípulos que el antiguo enemigo aparecía a sus ojos corporales horrible y encendido y que parecía amenazarle con su boca y con sus ojos llameantes. Y a la verdad, lo que decía lo oían todos, porque primero le llamaba por su nombre; y como el varón de Dios no le respondiese, prorrumplía en seguida en ultrajes contra él. Así, cuando gritaba, diciendo: "Benito, Benito", y veía que le daba la callada por respuesta, añadía al instante: "Maldito y no Bendito ¿qué tienes conmigo? ¿Porqué me persigues?. Estos ataques directos, estos combates encarnizados con el demonio, son una constante en la vida de San Benito, que le proporcionó con ellos ocasiones de nuevas victorias, como dice San Gregorio poco después".⁶⁰

“Desde aproximadamente el año 1400 hasta 1580, la demonología se extendió sobre todo el continente Europeo modificando a la vez las percepciones de las generaciones sucesivas que la producían y las opiniones de sectores cada vez más amplios de la sociedad”.⁶¹ En este periodo considerado como Edad Media tardía, surge un fenómeno que eleva al demonio a un nivel más dominante en la sociedad, este era la brujería.⁶² En este periodo se había consolidado todo un estereotipo de lo que era la brujería satánica la cual consistía en adorar al demonio y hacer pactos con el mismo. Celebrar misas negras e insultar los sacramentos cristianos, realizar el aquelarre principalmente los jueves y los sábados. La brujería se practicaba principalmente por mujeres. En esta etapa es importante mencionar que el término “aquelarre” como tal, “todavía no tenía su connotación mítica, pero designaba a las reuniones nocturnas de los fieles de un culto secreto organizado, donde el escudero parecía jugar un rol de ministro, sirviéndose para eso de su libro

⁶⁰San Benito, *La Regla de San Benito*. La Regla de San Benito ha sido guía y norma espiritual de comunidades monásticas por más de 1500 años. Se funda en un gran enraizamiento con las Sagradas Escrituras y en la tradición viva de la Iglesia. Se funda esencialmente en la corriente monástica.

⁶¹ *Ibid.*, p.49.

⁶² Jeffrey Burton Russel, *El Príncipe de las...*, *op.cit.* p.205.

herético”.⁶³ La brujería tuvo una suerte de ingredientes que a los ojos del dogma cristiano la hacía fuente del poder de Satán. El primer elemento era la magia, que en esos momentos era concebida como imposible y solamente podía llevarse a cabo con la ayuda de Lucifer; otro elemento de ésta era que la brujería mantenía elementos del paganismo y del folklore (demonios que succionaban sangre y mataban infantes), el tercer elemento era la herejía medieval. A los herejes que quebrantaban los mandamientos de la doctrina cristiana se les acusaba de brujería y de estar al servicio de Satán. El fenómeno sobre el diablo y su poder adquiere relevancia mediante la teología escolástica, ya que mediante ésta era donde se señalaba que todos los que se oponían a la misión salvadora de Cristo sobre la tierra eran miembros de Satán. De esta manera rige un pensamiento general al respecto: “Los cristianos estaban obligados a reformarlos si era posible o a eliminarlos si era necesario”.⁶⁴ En este esfuerzo por detener las fuerzas de Satán en la tierra, surge la Inquisición; es decir, la opresión judicial de los tribunales seculares y eclesiásticos quienes buscaban erradicar la brujería y con ello la herejía. El pánico hacia la brujería satánica creció a lo largo de toda Europa, con lo cual se hizo necesaria la creación y reunión de manuales, basados en la suposición de los inquisidores respecto de la brujería que se constituían en un conjunto de preguntas para hacer a los acusados. “Bajo la amenaza de tortura, muchos confesaban de inmediato y aceptaban los cargos de rigor; y cada confesión servía de prueba adicional de la validez de las suposiciones. Así se construyó un gran cuerpo de precedentes judiciales, que se fundaban básicamente en falsedades”.⁶⁵

⁶³ Robert Muchembled, *Historia del Diablo, siglos...*, *op.cit.*, p. 51.

⁶⁴ Jeffrey Burton Russel, *El Príncipe de las ...*, *op.cit.*, p. 207.

⁶⁵ *Ibid.*, p.208.

En este punto es prudente analizar la teología de los franciscanos sobre el diablo, la cual era necesaria para explicar a su vez el discurso cristiano que esta orden profesó en la Edad Media y que luego inculcaría en el Nuevo Mundo. Durante los años 1280 a 1330, la Orden franciscana sufría de una crisis rodeada de peticiones y de absoluta pobreza, llevando la represión al extremo espiritual. Esta reestructura fue representada por el dominico Santo Tomas de Aquino y por el franciscano Juan Olivi, ellos contribuyeron con el regreso de Satanás a través de sus doctrinas. El interés con los demonios nació de dos conjunciones de temas ancestrales: uno el pacto con el diablo y la posesión. Desde la perspectiva teológica el cambio se da de manera gradual, es decir, a partir de 1230, donde la teoría sacramental promovía la idea del pacto entre Dios y sus creaturas humanas. Ahora bien, para los franciscanos, la realidad de la maldad realmente ocurre, el demonio tiene una presencia. Para los franciscanos, el demonio era real y daba el significado al signo al cual representaba. El demonio tentaba, pero se le vencía mediante la oración y el ayuno como lo veremos en el siguiente capítulo.

1.5 El Malleus Maleficarum.

Si bien es cierto que la creencia en la brujería demoniaca se extendió a todos los confines del viejo continente, los manuales elaborados por la Inquisición tuvieron la necesidad de ser en extremo drásticos y crueles para detener el poderío de Satán que se extendía por el mundo.

Un manual al que se le concedió mucho valor en la Edad Media tardía es el *Malleus Maleficarum* o *Martillo de las brujas*, elaborado por dos inquisidores dominicos: Jacobo Sprenger y Enrique Institoris, aunque en una primera edición en 1486 aparece sólo

Sprenger como responsable de la publicación.⁶⁶El entorno histórico para la aparición de este manual tiene su origen y necesidad provocado fundamentalmente por un discurso de histeria generalizado sobre las brujas y su relación directa con el demonio.

El aspecto femenino juega un papel primordial en este manual en específico, como lo explica Herbert Haag, quien analiza la presencia femenina como centro de atracción demoniaca. Haag, estudia la manera como los autores del *Malleus Maleficarum* atribuían la brujería a la maldad de la naturaleza femenina: “Explican la etimología de la palabra *femina* como yuxtaposición de *fe* y *minus*, *quia femina Semper minorem habet et servam fidem*, es decir; la mujer sería lo peor de la creación, deficiente en cuerpo, alma y espíritu. Estas deficiencias – se dice- quedan ya señaladas en la creación de la primera mujer, porque fue formada de una costilla curva, es decir, de una costilla delantera, que es torcida y de alguna manera se vuelve contra el hombre”.⁶⁷

La mujer se vuelve un ser perseguido por su condición sexual, pero no sólo la condición de mujer valía para el proceso inquisitorial, tenía que existir la relación con el diablo, este elemento fue esencial para fortalecer los procesos judiciales contra la brujería. La creencia en la brujería tuvo distintas etapas; en un inicio y hasta el siglo IX se imponían castigos eclesiásticos a los hechiceros que producían venenos, pero en esta etapa la Iglesia no creía en brujas. Luego se ordenó que las mujeres fueran expulsadas de su comunidad cuando eran sospechosas de brujería, de ahí en adelante se fue imponiendo cada vez más la doctrina de Agustín y de Tomás de Aquino, misma que constituyó la autoridad suprema en materia de fe en el diablo durante la Edad Media. “Para Agustín el mundo de los demonios

⁶⁶ Miguel Jiménez Monteserín, *Malleus Maleficarum, El Martillo de las Brujas, para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, Valladolid, España, ed. MAXTOR, traducción, primera edición, 2004, p.21.

⁶⁷ Herber Haag, *El Diablo, su existencia...*, op.cit., p.376.

era una realidad. Estaba tan plenamente convencido de la posibilidad de una cópula carnal entre mujeres y demonios que llegó a afirmar que “negarlo parecía una impudicia”.⁶⁸

Por otra parte Tomás de Aquino “negaba que los demonios tuvieran cuerpo. Por consiguiente sólo pueden admitir unión sexual de éstos con una mujer por el rodeo de la creación por el demonio de un esperma ajeno. También admite Tomás la posibilidad de las metamorfosis de animales, el mal de ojo y los ligámenes”.⁶⁹ Curiosamente la actividad del demonio ronda sobre las mujeres y el contacto principal del demonio se da a través de ellas, por ser seres imperfectos. Antes del *Malleus Maleficarum*, destacaron obras similares, con contenido más bien teórico que podían expresarse de manera práctica, entre ellas destacan: el *Directorim Inquisitorum* de Nicolau Eymerich en 1376, y el *Flagellum haereticorum fascinariorum* de N. Jacquier en 1458.⁷⁰

Los textos evangélicos y neotestamentarios y las narraciones relativas a los Padres de la Iglesia se convirtieron en objeto de especulaciones de los teólogos durante el Medievo. Una de las formulaciones con peso en este periodo fue la de Santo Tomás de Aquino, donde las cuestiones L-LXIV de la Summa Theologica forman el Tractus de angelis, en la que se discuten los problemas de cantidad, de la naturaleza, de los atributos, de los límites de la acción de los demonios y de su función en el orden de la Providencia. Como lo explica Alain Bureau, los principios tomistas que inspiran la doctrina católica posterior sobre el tema, resumen las tesis sostenidas por Pedro de Lombardo y por San Agustín. Una síntesis de estos principios pueden sintetizarse de la siguiente manera:

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 376 – 377.

⁶⁹ *Ibid.*, p.377.

⁷⁰ *Loc.cit.* Herber Haag, realiza un análisis de las obras con contenido escolástico argumentativo respecto a la realidad de los hechiceros y las brujas, mismos que pueden ser considerados antecedentes del Martillo de las brujas.

1.- Los demonios, en el momento en que desearon ser iguales a Dios, según la narración del Génesis, cometieron el pecado de orgullo y la envidia.

2.- Los demonios no son naturalmente malos, pero todos llegaron a serlo como consecuencia del ejercicio de la libre voluntad.

3.- La caída del diablo no fue simultánea con su creación, porque si lo hubiese sido, Dios sería la causa del mal. Existió un intervalo entre la creación y la caída de los demonios.

4.- El diablo fue, en su origen, el primero entre los ángeles, y su pecado fue la causa del pecado de los otros ángeles caídos, por incitación y no por compulsión.

5.- El número de los ángeles caídos es menor que el de los ángeles que perseveraron en la fidelidad a Dios.

6.- Las mentes de los demonios están oscurecidas por la privación del conocimiento de la verdad última, pero ellos poseen el conocimiento natural.

7.- Como los ángeles buenos, después de su beatificación, están determinados por su bondad, así la voluntad de los ángeles malos está fijada en la dirección del mal.

8.- Los demonios tienen dos moradas, el infierno, en el que torturan a los condenados, y el aire, desde donde incitan a los hombres al mal.

Estos principios teológicos tuvieron un enorme desarrollo y se enriquecieron con la inquisición contra la brujería, cuando el conocimiento del mundo demoniaco se hizo necesario para diagnosticar los casos de pactos diabólicos y para poder aplicar métodos de defensa a los fieles.

Como lo explica Gonzalo Balderas, fue en el ámbito del pensamiento donde la nueva comprensión de la realidad y del valor de lo humano y de todo el orden de la naturaleza tuvieron sus resultados más importantes en el sentido teológico. “ La gran síntesis intelectual del siglo XIII ha sido considerada frecuentemente como triunfo del dogmatismo teológico”.⁷¹ Para reflexionar lo anterior se parte de que en el Occidente cristiano entre fe y filosofía fueron diferentes porque la primera se fundaba en una revelación más bien histórica que metafísica, los ámbitos de la fe y de la razón no coincidían pero eran complementarios. Como o refiere Gonzalo Baldras, la idea de preexistencia dl alma no aparece en el pensamiento cristiano, ya que éste no había hasta entonces plenamente el alcance del humanismo bíblico. Para Santo Tomás el alma se encuentra, en todo casos, en la misma relación con el cuerpo que la forma con la materia. Para él, “el alma es la forma del cuerpo humano. Cuando santo Tomás dice que el alma es la forma del cuerpo, se refiere a que es el alma la que hace del cuerpo un cuerpo humano y ambos, cuerpo y alma, son una substancia”.⁷² Es así como santo Tomás sostiene que solo el alma humana es un principio espiritual. Entonces, “la encarnación del Verbo de Dios no destruye o invalida la naturaleza humana, sino que le es análoga y complementaria, ya que restaura y extiende la función natural del hombre como lazo de unión entre el mundo material y el espiritual”.⁷³

Ahora bien, para santo Tomás, la idea del mal era la siguiente: “El mal no es algo positivo sino una privación, pero para santo Tomás privación no significa ausencia, para él existe una diferencia entre privación y ausencia”.⁷⁴ Como lo explica Balderas, la importancia del análisis para el problema del mal a los ojos de santo Tomás, puede mostrarse de la

⁷¹ Gonzalo Balderas Vega, *Jesús, cristianismo y cultura en la Antigüedad y en la Edad Media*, Universidad Iberoamericana, México, 2007, p.509.

⁷² Gonzalo Balderas, *op.cit.*, p.511.

⁷³ *Ibid*, p.511.

⁷⁴ *Ibid*, p.532.

siguiente manera: “Si Dios creó todas las cosas y el mal es una cosa, tendremos que decir que Dios creó el mal directamente. Pero si el mal es una privación, no es necesario decir que fue creada por Dios, basándonos en que Dios ha creado todas las cosas. Como privación el mal sólo puede existir en un ser, es accidental o derivado”.⁷⁵ En este sentido, santo Tomás como cristiano, no puede admitir el dualismo metafísico para explicar el problema del mal. Por lo que respecta al mal moral, éste no fue querido en forma alguna por Dios, “sin embargo, lo permitió con vistas a un bien, a saber, que el hombre pudiera ser libre y participara en su propio y limitado grado de la libertad divina y de la capacidad de la actividad creadora”.⁷⁶ Para santo Tomás, Dios eligió crear un mundo de manera libre, en el que previó los males físicos y los males morales. Pero Dios permitió el mal y también previó y quiso que el hombre se esforzara por disminuirlo.

El pensamiento de Tomás de Aquino permeó el pensamiento dogmático y teológico de la época, influyó en la elaboración de diversos tratados que trataban el tema del mal y del diablo.

Como antecedente a la elaboración del *Martillo de las brujas*, se pueden agregar dos documentos que establecen oficialmente la existencia de las brujas y el derecho a la persecución y muerte de las mismas, la *Super illius specula* de 1325 y la *Summis desiderantes affectivus*, conocida como la << bula de las brujas >>.⁷⁷ Es aquí donde el papa Juan XXII (1316 – 1334), atormentado toda su vida por un terror hacia la hechicería y a la brujería publicó en el año de 1325 la bula *Super illius specula*, en la cual se lamentaba de que los cristianos habían abandonado la fe, han concluido pactos con el diablo y le ofrecen

⁷⁵ *Ibid.*, p.532.

⁷⁶ *Ibid.*, p.532.

⁷⁷ *Loc.cit.*

adoración. Pero por otra, parte el verdadero detonante de las persecuciones fue provocado por la ya citada bula de las brujas del papa Inocencio VIII (1484 – 1492). En esta bula el pontífice se quejaba de que en muchos lugares de Alemania, hombres y mujeres entraban en tratos con el diablo y que por medio de la hechicería causaban daños en hombres y animales. En esta misma bula se describen también todos los actos atroces de los cuales las brujas eran capaces. El pontífice abre la puerta a la acción contra la brujería y la hechicería, por lo cual se considera a Inocencio como el autor moral y real de los procesos de brujas alemanes.⁷⁸ A partir de este punto surge una persecución masiva contra la hechicería y la herejía. La Iglesia asume un papel drástico castigando cualquier actividad contraria a sus lineamientos doctrinales y morales con la muerte en la hoguera.

Estos antecedentes forjaron el camino para la elaboración del *Martillo de las brujas* y la bula papal, en el que expresaban los autores su convicción de que los crímenes de brujas eran un hecho real y que lo único necesario era ponerlos al descubierto y castigarlos. “Este libro se convirtió en el fundamento y código jurídico para todos los procesos de brujas del futuro. Desde la fecha de su publicación en 1486/87, hasta 1609, la obra conoció veintinueve ediciones, de ellas dieciséis en Alemania, once en Francia y dos en Italia. El libro incluía también el texto de la Bula de las brujas”.⁷⁹

Como lo expresa Haag, el escrito cuenta con tres partes, donde en las primeras dieciocho cuestiones de la primera parte se demuestra la existencia de las brujas. “Dios permite que, con ayuda del pacto con el diablo, puedan ejercer sus malignos hechizos; se da por supuesto el contacto sexual con el demonio, aduciendo la autoridad de Tomás de

⁷⁸ *Ibid.*, p. 378. Para más información sobre Juan XXIII y la elaboración de sus bulas, el autor Alain Boureau en su trabajo *Satan The Heretic, The Birth of Demonology in the Medieval West*, realiza una investigación y explicación exhaustiva sobre el tema en cuestión.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 379.

Aquino”.⁸⁰ Ya en la segunda parte se analiza minuciosamente la acción de las brujas, donde el diablo tiene contacto con las mujeres principalmente, porque por ser consideradas seres inferiores están dispuestas a ello. En esta parte también se analizan los posibles remedios contra las brujas. Ya en la tercera parte se encuentra el código criminal textual.⁸¹

En este apartado se encuentran las disposiciones en contra de la brujería y la hechicería, la función de los seculares y de los eclesiásticos, los mandamientos de la Biblia, las instrucciones y ordenanzas de Tomás de Aquino, las citas de las Sagradas Escrituras, los argumentos y discusiones de los padres de la Iglesia y teólogos del momento, buscando dar al documento un sentido pseudocientífico. Para esta investigación el manual del *Malleus Maleficarum*, representa un discurso que permea rígidamente una cosmovisión religiosa de Europa en el siglo XVI, donde las perspectivas sobre la maldad en el mundo radican principalmente en el miedo al demonio y el poder que éste ejerce sobre el hombre. Como lo veremos en los siguientes capítulos, esta influencia formó parte de la retórica teológica del mundo e incluso su influencia se extendió hasta los confines del nuevo continente, donde el demonio era activo y controlaba así la cosmovisión del natural que habitaba en esas tierras.

1.6 El diablo en la etapa del proceso de la reforma religiosa.

Para Jeffrey Burton Russell, el conjunto de distintos eventos conocidos como la Reforma se pueden dividir en tres aspectos: Por una parte se encuentran los líderes protestantes educados y conservadores como Martín Lutero y Juan Calvino; por otra parte

⁸⁰ *Loc.cit.*

⁸¹ *Loc.cit.* Para más detalles sobre el contenido de cada una de las partes del documento en cuestión se puede consultar el *Malleus Maleficarum, El Martillo de las brujas, para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza* y traducido por Miguel Jiménez Monteserín, Valladolid, ed. MAXTOR, primera edición, 2004.

se consolida, por llamarlo de alguna manera, la Reforma radical, que incluye a los anabaptistas y, por último se encuentra la Reforma católica, misma que culmina en el Concilio de Trento. Entre estas Reformas, no existe ninguna que separe totalmente las ideologías de la diabolología tradicional. El cambio respecto de la figura demoniaca no surge sino hasta el siglo XVIII con la ilustración.⁸² De esta manera se puede intuir que “tanto la fe católica como la protestante continuaron el pensamiento aristotélico, escolástico y agustiniano propio de la Edad Media”.⁸³ En esta etapa de la historia el crecimiento de las ciudades era inminente, y con ello las creencias sobre el poder del demonio se extendían a los territorios rápidamente, por lo tanto, la necesidad de exigir más al poder secular se hacía imperante, ya que con el proceso de desarrollo de la nación aumentaba al mismo tiempo la necesidad de que la Iglesia y la religión actuaran de manera rígida, esto provocado por la atención que ahora los hombres ponían a los asuntos del mundo religioso, donde el miedo al mal abarcaba gran parte de su atención.

En este proceso de cambio, los primeros en poner énfasis sobre el diablo fueron los reformistas, ya que “el acento puesto por ellos en el Antiguo Testamento, que muestra las artimañas de Satanás, jugó un rol muy importante, porque permitió el acceso de todos al conocimiento de la lengua vernácula...”.⁸⁴

Los protestantes hicieron un fuerte énfasis sobre la Biblia como la única autoridad, lo cual renovó su confianza respecto de las enseñanzas del Nuevo Testamento en relación con Satán.⁸⁵

⁸² Jeffrey Burton Russell, *El príncipe de las... , op.cit.* p.211.

⁸³ *Loc.cit.*.

⁸⁴ Robert Muchembled, *Historia del Diablo... ,op.cit.*,p.70.

⁸⁵ Jeffrey Burton Russell, *El Príncipe de las... ,op.cit.*, p.212.

Es así como los protestantes aceptaron casi en su totalidad el discurso medieval sobre el demonio, pero suprimiendo el exorcismo y la confesión privada. Este rechazo hacia la confesión y al exorcismo aceleró más el temor al demonio, ya que dichas prácticas en la materia, permitían al menos mantenerlo controlado.⁸⁶

La lucha entre el catolicismo y el protestantismo fomentó el terror hacia el diablo, esto provocado por las diferentes creencias religiosas en relación a ciertos aspectos teologales que surgían en ambos discursos. Esta competencia religiosa por derrocar al uno al otro (católicos contra protestantes); confirió aún más atención y poder al discurso demoníaco del siglo XVI. Ahora bien, en el caso del catolicismo “había dos factores que contribuían a hacer más temible la figura del diablo, en primer lugar, la lucha intensa con los protestantes condujo a la reafirmación de lo que ellos rechazaban, mostrando las evidencias de sus errores”⁸⁷, imponiendo así la importancia del exorcismo y la comunión, como base fundamental para combatir al demonio y a los protestantes:

*“Los exorcismos públicos practicados durante el último tercio del siglo XVI expulsaban de los cuerpos poseídos a demonios eruditos, defensores de las doctrinas reformadas. Pero por otra parte, la reforma católica surgida del Concilio de Trento ponía el acento, entre otras cosas, sobre una variante más personal, más comprometida del cristianismo encarnada por Ignacio de Loyola y los jesuitas”.*⁸⁸

Como lo explica Burton Russell, el conflicto entre protestantes y católicos de alguna manera colocó el papel del diablo en un estado de propaganda, ya que según los protestantes, el Papa era el Anticristo; en los exorcismos católicos se decía que los demonios alababan la doctrina protestante mientras “abandonaban, gritando, los cuerpos de

⁸⁶ Robert Muchembled, *Historia del Diablo...*, op.cit. p.70.

⁸⁷ *Ibid.*, p.71.,

⁸⁸ *Loc.cit.*

sus víctimas. Las diferencias entre católicos y protestantes, y las que hubo entre distintas denominaciones protestantes, difundieron la idea de que el Diablo estaba activo en todo lugar”.⁸⁹ Es prudente señalar que el efecto del discurso cristiano, contribuyó a aumentar el poder de Satanás, pero otro factor que influyó en el proceso fue el cambio que dio la conciencia cristiana hacia el interior de sí misma, es decir, ahora el individuo se encuentra solo con su Biblia y sólo teniendo esa herramienta puede combatir al demonio. “Eso no sólo ocurrió en el protestantismo sino en el renovado e introspectivo catolicismo que tipifica Ignacio de Loyola (1491- 1556)”.⁹⁰

Ahora bien y retomando otra idea, el aislamiento formaba parte del discurso religioso, éste se prestaba para engrandecer el temor y exagerar la percepción sobre los poderes del diablo. Entre 1520 y 1525 aproximadamente, el torrente demonológico resurge con fuerza en el universo protestante. “Los *Teufelsbücher* (*libros del demonio, su influencia se extendió desde el fin de la existencia de Lutero en 1545 hasta 1604*), fueron elaborados por pastores luteranos en un lenguaje simple para la educación de los fieles le dieron un renovado vigor en el Sacro Imperio de mediados del siglo XVI”.⁹¹ Pero como lo expresa Robert Muchembled, pareciera ser que la competencia doctrinal entre el catolicismo por el Concilio de Trento (1545 – 1563), sella la visión tomista del diablo, no afirmando explícitamente la existencia del demonio, ya que no había nadie que la negara⁹², esto

⁸⁹ Jeffrey Burton Russell, *El Príncipe de las...op.cit.*, p.212.

⁹⁰ *Loc.cit.*

⁹¹ Robert Muchembled, *Historia del Diablo, siglos XII-XX...*, *op.cit.*, p.71. En relación a la palabra *Teufelsbücher*, se refiere a la traducción del alemán al español como “libros del diablo”. La edad de oro de los *Teufelsbücher* se extendió desde el fin de la existencia de Lutero en 1545 hasta 1604. Durante este periodo de consolidación de la Reforma, de confrontaciones doctrinales y de la caza de brujas se publicaron 39 títulos originales así como 110 reediciones de los mismos, p.136.

⁹² Jeffrey Burton Russell, *El Príncipe de las...op.cit.*, p.220.

“produjo una extensión de los temores demoniacos al conjunto de las élites religiosas y civiles de los dos bandos”.⁹³

Es aquí donde se delimita la fuerza del demonio dentro de la creencia religiosa del momento ya que la extensión de esta idea maligna, mantiene su expansión no tanto en el mundo de las ideas, sino en el de la práctica⁹⁴ esto debido a que ahora el propio flujo y reflujos del concepto, estaba estrechamente relacionado con las acciones del diablo sobre el terreno físico y espiritual del hombre.⁹⁵

De esta manera el mundo del demonio tenía “necesidad de ser encarnado, verificado, para producir miedo o angustia”⁹⁶, es decir; para que la idea del demonio tuviera su expansión, requería del mundo de la práctica y no tanto del mundo de las ideas, su presencia tenía que ser real y no imaginaria, sus acciones comprobables y no supuestas y su influencia concreta y no subjetiva

Es en este espacio de creencias por llamarlas de alguna manera “*expansivas*”, donde Martín Lutero (1483 – 1546), juega un papel importante dentro de la propia creencia del demonio. Según Lutero, “cualquier visión válida debía fundarse en la Biblia leída a la luz de la fe”.⁹⁷ Para Lutero el diablo era como un “poder personal que influye directamente en el hombre”.⁹⁸ Cualquier lugar de la tierra es propicio para que el demonio imponga su poder, por lo tanto Lutero ve la intervención del diablo, sobre todo en el desprecio por el

⁹³ Robert Muchembled, *Historia del Diablo, siglos XII-XX,...*, *op.cit.*, p.71.

⁹⁴ *Ibid.*, p.76.

⁹⁵ *Loc.cit.*

⁹⁶ *Loc.cit.*

⁹⁷ Jeffrey Burton Russell, *El Príncipe de las...*, *op.cit.*, p. 214.

⁹⁸ Herbert Haag, *El Diablo, su existencia...*, *op.cit.*, p.56.

Evangelio, incluso en un sermón proclamó explícitamente: “Afirmo que el mundo está poseído por Satán”.⁹⁹

Por otra parte, Herbert Haag explica que mucho de lo que se ve en torno a las ideas de Lutero sobre el diablo se hallan en conexión con su cristología, es decir, en Cristo tiene lugar la lucha de Satán contra Dios, por lo tanto con la encarnación de Jesús entra en acción Satán. Es en esta lucha donde los cristianos tienen que decidir a qué grupo afiliarse, al de Dios o al del diablo. Es en este punto donde para Lutero, el hombre no puede hacer nada por sí mismo y necesita la intervención de la Iglesia, entendida por aquél como una comunidad de los elegidos.

Por lo tanto Lutero, “abandona la línea medieval popular y tradicional en sus ideas sobre el demonio. El diablo es en él, más serio, más poderoso, más cruel. Por otra parte, Lutero tiene una percepción del demonio interior: “él es fundamentalmente el ángel caído que opera no sólo escatológicamente en el Juicio final, sino que, sobre todo interviene en nosotros, a través de los escrúpulos, la carne, las angustias, las tentaciones, por las que el propio reformador fue siempre atormentado en su vida”.¹⁰⁰

Después de este breve acercamiento a las creencias de Lutero sobre el diablo, se puede percibir que él sentía que el maligno atacaba con mayor fuerza a medida que se iba avanzando en la fe. “El poder del Diablo sigue siendo grande como el mundo y se extiende

⁹⁹ *Loc.cit.*

¹⁰⁰ Alfonso M. Di Nola, *Historia del diablo...*, *op.cit.*, p.245. Es prudente señalar que en Lutero, el diablo se identifica principalmente con el Anticristo, encarnado este en el Romano Pontífice. Contra la bula *Exsurge Domine*, del 15 de junio de 1520, compila el *Adversus execrabilem Antichristi bullam*, en la cual la identificación demonio- Anticristo-papa está ya madura. Para Lutero así el papa es el verdadero Anticristo y los cristianos no están obligados a obedecerle (*ideo papam cum suis membris tamquam regnum Antichristi (christiani) deserere et exsecrari debent*).

desde el cielo al infierno; sin embargo el espíritu del mal sólo tiene su poder sobre nosotros en la medida que la bondad de Dios se lo permite”.¹⁰¹

En los catecismos de Lutero, el hombre aparece más abandonado y sin esperanza frente al diablo. Todo el mal procede entonces del diablo, que gobierna el mundo, el diablo arrastra a los hombres al mal, hechiza y engaña muchos corazones para quitarles la palabra de Dios. Lutero creía en los pactos con el diablo, en la hechicería y en la brujería.¹⁰² La pandemia del terror que se construye alrededor del demonio, deja ver a su paso un desarrollo activo del concepto del diablo en los alrededores de la Edad Media temprana, como atinadamente lo refiere Jeffrey Burton Russell en trabajo sobre Satanás: “[...]bajo la influencia de Lutero y la caza de brujas, y a causa de las fuertes tensiones religiosas de la era, la literatura del siglo XVI tendió a ver en el Diablo una amenaza más poderosa de la que había representado la literatura de la Edad Media”.¹⁰³

La realidad sobre del diablo se difunde a lo largo del siglo XVI, donde Europa teje el escenario propicio para su fortalecimiento. Los encuentros y rivalidades entre los discursos

¹⁰¹ Jeffrey Burton Russell, *El Príncipe de las... , op.cit.*, p.217. Incluso se considera que una de las mayores aportaciones de Lutero a la diabolología fue su himno “ Nuestro Señor es una poderosa fortaleza”, donde su punto principal es : la derrota de Satán ante Cristo. Por otra parte, Herbert Haag, en su ya citado trabajo, explica que en el ámbito protestante, los catecismos de Lutero, surgieron a base de los sermones en que Lutero exponía. las verdades fundamentales de la fe cristiana: el decálogo, el padrenuestro, el bautismo, el sacramento del altar junto con una introducción a la confesión.

¹⁰² Herbert Haag, *El Diablo, su existencia... , op.cit.*, pp. 68-69. En este apartado es prudente señalar el *Heidelberger Katechismus* de 1563, el más importante y difundido, junto a los de Lutero, y cuya posición teológica puede resumirse en cuatro fases: el diablo incitó al hombre al primer pecado en el paraíso, desde entonces tiene el hombre que luchar contra el pecado y el diablo, y como dada nuestra debilidad no podríamos resistir ni un solo instante y nuestros declarados enemigos, el diablo, el mundo y la carne, nos presionan sin descanso. El cristiano depende por entero de la ayuda de Dios. Que Jesús nos ha librado de la condenación y del diablo es, en este catecismo, sentencia de fe.

¹⁰³ Jeffrey Burton Russel, *El Príncipe de las... , op.cit.*,p.222. Es prudente aclarar que la importancia de los reformadores en esta investigación es crucial para seguir esbozando la figura del demonio con el paso del tiempo. Tomo como referencia a Lutero por tener una participación clave en el impulso de la figura demoniaca de la Edad Media, por otra parte no se demerita el papel del segundo de los grandes reformadores protestantes Juan Calvino, aunque este no presta tanta atención al demonio como lo hizo Lutero. En la opinión de Calvino la construcción de una diabolología detallada no era adecuada. Para Calvino el demonio depende de las órdenes de Dios y no puede realizar ningún mal que Dios no le haya pedido.

religiosos del momento (protestantes y católicos), hacen del demonio, un ser abominable y tenebroso, a su vez, la propagación de esta creencia aunado al desarrollo de los estados, promueve su germinación en la conciencia colectiva de los hombres quienes poco a poco, comienzan a temer, a sentir miedo y angustia, dominados por un sentimiento de terror hacia el maligno que ahora cobra una identidad y adquiere una presencia en el mundo del hombre. Es de esta manera como se plasma la realidad precursora del demonio en la Edad Media, misma que como ya mencionamos, será utilizada en diversos tratados y sermones de las misiones de Nueva España.

2. La Orden franciscana y su proceso misional. De Europa al Nuevo Mundo.

El que aplica su alma a meditar la Ley del Altísimo...

Viaja por tierras extranjeras.

Eclesiástico 39, 1-4.

2.1 De la formación y el sentido franciscano.

Después de haber realizado un recorrido histórico en torno al discurso demoníaco europeo del siglo XVI, es importante el concentrar nuestra atención en la Orden franciscana, ya que será esta misma quien construirá los canales religiosos que conectarán de manera simultánea el discurso cristiano de Europa al Nuevo Mundo y con este discurso, la presencia del demonio será inevitable. En este apartado se buscará comprender primeramente el origen de la Orden franciscana, ¿quiénes eran?, ¿qué objetivo permeaba la formación de su orden?, ¿bajo qué sentido religioso estructuraban su doctrina? Después de lograr el objetivo de describir a la Orden franciscana en Europa, buscaremos la manera de explicar la influencia del concepto del demonio dentro de la construcción del proceso misional y el fin de los métodos misionales de los franciscanos en el Nuevo Mundo.

Quizá mucho de lo que se pretendía por parte de la Orden estaba regido por un principio básico en los orígenes de la misma, esto es el “milenario”. Este principio versaba sobre una idea general presente entre los frailes menores que llegaron a la Nueva España. Específicamente hablaba sobre el fin del mundo, por lo cual los franciscanos se sentían las herramientas de Dios para consumir la misión universal. De esta manera se puede traducir que el anhelo franciscano era fundar en la Nueva España un reino, se buscaba crear “una

muestra del ideal de llegar al cristianismo prístino, una manifestación de las creencias escatológicas dentro de la orden”.¹⁰⁴ Esta idea surge con base en ciertos libros bíblicos como lo son el libro de Daniel y el Apocalipsis de San Juan. Estas creencias se habían desarrollado a lo largo de la Edad Media y mantenían una idea permanente del fin del mundo y la destrucción del universo.

Según la tesis de Georges Duby que se encuentra en su trabajo *Guerreros y campesinos, desarrollo inicial de la economía europea (500 – 1200)*¹⁰⁵, fue Italia el origen del franciscanismo. En el siglo XIII aparece la orden de los hermanos menores relacionada con la crisis de Francisco de Bernardone, habitante de una ciudad al norte de Italia. Es así como Francisco de Asís inicia su comunidad con un pequeño grupo de burgueses y comerciantes que renunciando a sus negocios y pertenencias, deciden seguir a su fundador. De aquí surge el ideal de pobreza, aunque como lo menciona Antonio Rubial, muchos de los que se unieron a la Orden franciscana eran personas preparadas en el sentido cultural, moral y en la mayoría de los casos bien relacionados con los altos mandos europeos.

Los lineamientos de este grupo reflejan una similitud con la vida de Jesucristo y sus apóstoles. El fundador y sus seguidores pretenden vivir pobremente anhelando así el ideal de sencillez evangélica. Francisco de Asís presenta una Regla estructurada y basada en el Evangelio, versada en: pobreza, obediencia, penitencia y predicación, donde se exigía: “Vivir en obediencia, en castidad y sin bienes propios siguiendo la doctrina y las huellas de nuestro señor Jesucristo quien dice: Si quieres ser perfecto anda y vende cuanto posees y

¹⁰⁴ Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras / UNAM, 1996, p.127.

¹⁰⁵ Alfonso Miranda Márquez, *De la sombra novohispana a la penumbra puritana. Dos escenarios, dos realidades: Fray Bernardino de Sahagún y Cotton Matter*. Tesis de Licenciatura en Historia, México, Instituto Cultural Helénico A.C., 2002, pp. 14-17.

dáselo a los pobres, luego ven y sígueme”.¹⁰⁶ Se podría decir que el ideal franciscano otorgaba un valor central al uso de la palabra y buscaba el regreso de la Iglesia primitiva,¹⁰⁷ viviendo de una manera más sencilla y pretendiendo un acercamiento a Dios y a la comunidad. El ideal evangélico primitivo se constituía y se enriquecía con la palabra de Dios, buscando ante todo la salvación de la humanidad, fortaleciendo y enseñando la palabra de Dios hasta la venida de Jesucristo. Los frailes franciscanos mantenían un rigor predominantemente estricto en sus creencias religiosas y en la formación del espíritu dentro y fuera de la Orden, esta cosmovisión mantenía pilares estructurados y firmes resumidos en: Dios, creador y salvador, donde El es creador del mundo y de la vida de los hombres.

La conventualidad predominó en contraposición al monasterio y a la figura del monje. De esta manera se puede percibir que el franciscano pretendía un cristianismo más libre y guiado por el sentido comunitario que mantenía los rituales religiosos, “se deja al Dios justiciero del Antiguo Testamento, para unirse al Dios piadoso del Nuevo Testamento”.¹⁰⁸

La espiritualidad de los franciscanos de la Nueva España proviene del grupo observante reformado, en el cual el regreso al ideal de pobreza era objetivo central, como lo estudia Christian Duverger en su trabajo *La conversión de los indios de nueva España*: “la historia de todas las fundaciones monásticas de la Edad Media están basadas principalmente en la búsqueda de la pobreza, reacción permanente a las desviaciones de la Iglesia secular y en

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.18.

¹⁰⁷ El concepto de Iglesia primitiva se utiliza en la obra de Robert Ricard, *La Conquista Espiritual*, publicada en el año de 1932, haciendo alusión a la entrada de los primeros franciscanos al Nuevo Mundo en un periodo comprendido entre 1524 a 1573, donde la misión central era la de crear una Iglesia con las características de Europa. Se le denomina primitiva porque regresa a los principios básicos de la fe. Más aún, se centra en este concepto ya que fue previsto por los franciscanos desde el inicio y fundación de su orden.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.16.

reacción cíclica al cambio que de tiempo en tiempo se apoderaba de las órdenes mismas”.¹⁰⁹ Con esta reflexión, se puede tener en cuenta que los observantes fueron considerados los únicos depositarios del ideal franciscano original, incluso poseían la confianza total de la Corona de España, ya que su forma de vida y minucioso apego a las reglas los volvieron dignos de confianza para portar la palabra del Evangelio a las Indias.¹¹⁰ Se creía fervientemente en que el “perfeccionamiento” cultural de los indios sólo sería posible bajo la tutela de los franciscanos, por lo tanto, esta tendencia caracterizó a la mayoría de los misioneros que pasaron por Nueva España. La preferencia hacia la labor franciscana estuvo mediada por escrupulosos mecanismos de certificación, donde se tenía que probar que los religiosos que irían en nombre de España al Nuevo Mundo tuvieran una vida sencilla, sensata y apegada a la misión de aculturación de los indios. Como lo menciona Christian Duverger, el verdadero arranque de la iniciativa franciscana para misionar en el nuevo continente se sitúa en Europa, donde mediante la iniciativa de dos frailes franciscanos; Jean Glapion y Francisco de los Ángeles, el Papa y el emperador Carlos V autorizan a los miembros de la Orden para dirigirse a Nueva España y dedicarse profundamente a la conversión de los indios.¹¹¹ En Roma el papa León X, les otorga la bula *Alias felicitis*, que autorizaba a los frailes franciscanos a: “predicar libremente, a bautizar, confesar, absolver, casar, administrar los sacramentos de la eucaristía y de la extremaunción, por otra parte los misioneros también estaban autorizados para consagrar

¹⁰⁹ Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de Bernardino de Sahagún, 1564*, México, F.C.E., primera reimpresión, 1996, p.27.

¹¹⁰ Alfonso Miranda Márquez, *De la sombra novohispana a la penumbra puritana...*, op.cit., pp.22-24.

¹¹¹ Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España...*, pp.25-27.

los altares, asegurar el ministerio de las parroquias y hasta confirmar a los fieles y conferir órdenes menores”.¹¹²

Como lo menciona Antonio Rubial, desde un principio se creó un mecanismo regulado para el envío de los religiosos a las Indias por medio de cédulas reales y otras disposiciones. “Estas leyes giraban en torno a la garantía sobre virtud, idoneidad y vocación principalmente. En una memoria real de 1526 se decía que el Consejo de Indias debía cerciorarse que los religiosos que pasaban a la Nueva España fueran de buena conducta”.¹¹³ Estas leyes también contemplaban el alto nivel moral e intelectual. Entre los religiosos que llegaron al nuevo continente en el siglo XVI, había tanto españoles como extranjeros. Los españoles en su mayoría provenían de la provincia de San Gabriel y de la Concepción, otros del convento observante de Salamanca, los extranjeros venían de Flandes y de Aquitania.¹¹⁴ Es así como el rigor intelectual y moral de los frailes franciscanos era una garantía para la Corona española, ya que parte de la confianza evangelizadora y civilizadora caía en los hombres de las primeras misiones de América.

2.2 Ideal evangélico primitivo en América.

La intención de la Orden franciscana es retomar el cristianismo primitivo, fortalecer su propia estructura del ideal de Cristo y la implantación de la fe. Es por esto que para la Orden, el cristianismo, debe mantener ciertas categorías originales: “Imitación de Cristo, sus apóstoles y santos, la búsqueda de un cristianismo interior y puro, la insistencia en la vida contemplativa, la lectura del evangelio y las epístolas y la comparación de la Iglesia

¹¹² *Ibid.*, p.25.

¹¹³ Antonio Rubial, *La hermana Pobreza...*, *op.cit.* p.92.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.95.

indiana con la primitiva”.¹¹⁵ Mediante la imitación de Cristo y sus apóstoles, los frailes buscan convertir a los indios de la Nueva España, esto se percibe a través del siguiente apunte de Motolinía:

*“ Es tanta la devoción que en esta tierra...tiene con San Francisco y ha hecho Dios en su nombre tantos milagros...que verdaderamente se puede decir que Dios le tenía guardada la conversión a éstos indios, como dio a otros de sus apóstoles las de otras Indias y tierras apartadas y por lo que aquí digo y por lo que he visto, barrunto y aun creo que una de las cosas y secretos que en el seráfico coloquio pasaron entre Cristo y San Francisco en el monte Averno...fue esta riqueza que Dios aquí le tenía guardada.”*¹¹⁶

Por lo tanto, es posible que los franciscanos pudieran haberse considerado los redentores apostólicos en América, y así ante sus ojos la disposición del indígena para ser convertido a la fe cristiana estuviera latente, discurso teológico que da un giro radical al momento que el propio proceso misional produce un efecto reactivo en relación con el demonio y las prácticas de idolatría que fueron un factor presente en la vertiente del proceso misional franciscano. Por otra parte, este ideal evangélico primitivo en palabras de fray Juan de Zumárraga coincide también con la percepción de Motolinía, ya que Zumárraga mantenía un ideal cristiano primitivo versado en la vida de Jesucristo:

*“Imitad a Jesucristo que desde su infancia salió de su patria y peregrinó en Egipto sin tener donde reclinar su cabeza. Imitad a los fundadores de nuestras órdenes Francisco y Domingo, que casi nunca vieron su patria sino que aquel se entró hasta los reinos del Sultán para alumbrar a los ciegos en los errores de Mahoma en la luz de la verdadera fe”.*¹¹⁷

¹¹⁵ *Ibid.*, p.102.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.104.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.105. Esta expresión de Fray Juan de Zumárraga, es extraída del trabajo de J. García Icazbalcea, *Don Fray de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México...*, vol. III, p.83.

En lo que se refiere a la interiorización del cristianismo puro, los franciscanos mantienen una idea clara respecto de este término, es decir; sostienen una idea muy profunda en la Regla cristiana breve de 1547, la cual expresaba la libertad cristiana, la interiorización de la religión y el valor secundario del culto externo; ejemplos de esta profundización de la religión se pueden encontrar en la práctica de la oración mental, en el ataque a las supersticiones y en especial, al culto pagano rendido a las imágenes. Por otra parte también se manifestaba en la posición del papel de poder que se les concedían a las bulas.¹¹⁸ En relación con las prácticas ascéticas y vida contemplativa, los franciscanos otorgaban una especial importancia a la contemplación, ya que para ellos el contacto con la naturaleza era una manifestación de la divinidad que les permitía hallar parte de la grandeza de Dios en cualquier ser.¹¹⁹ Por lo tanto, parte de esta interiorización y contemplación estaba fortalecida, como lo expresa claramente Antonio Rubial, mediante cilicios, la penitencia, el hambre, la falta de sueño, la soledad, el silencio, la oración para obtener el vacío interior donde el alma se uniría con Dios, de esta manera se buscaba que estos ideales crearan una especie de afinidad con la reforma de la Iglesia y el Evangelio.

El presentar a grandes rasgos el origen y la formación de la Orden, ayuda a visualizar un proyecto y una misión específica que se gesta en Occidente y busca a toda costa llegar a Nueva España, lista para misionar a los naturales que los esperaban. La misión franciscana buscaba fundar una Iglesia en la Nueva España, pero como la de los primeros tiempos de Cristo, es decir, buscando ante todo una “perfecta comunidad cristiana”.¹²⁰

¹¹⁸ *Ibid.* p.109.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp.109-110.

¹²⁰ *Ibid.*,p.120.

En este punto valdría mucho la pena reflexionar sobre la idea que miembros de la Orden franciscana como Mendieta, tenían tanto de la perfecta comunidad cristiana, y del milenarismo que ahora serían objetivos prioritarios en el proceso misional de Nueva España. Como lo explica Robert Ricard, “para Mendieta, la Iglesia en el Nuevo Mundo, no era exactamente la restauración o la imitación de la Iglesia primitiva, pues consideraba que la Iglesia apostólica podía presentarse en el espacio como había existido en el tiempo. Así, la Iglesia apostólica, desaparecida de Europa había vuelto a aparecer en América en el momento que llegaban los mensajeros del Evangelio. La Iglesia apostólica reaparece bajo la forma de Iglesia indiana, y esta resulta diferente de la Iglesia de las indias, pues las dos instituciones no se confundían”.¹²¹ Algo que vale la pena mencionar es que la Orden franciscana se diferenció de las demás, porque los frailes franciscanos habían llegado a sus conclusiones por medios menos teorizantes, habían conseguido ideas parecidas a la luz de su experiencia concreta y por un sentimiento de caridad fraterna. Por lo tanto, se intuye que los frailes franciscanos quisieron implantar en el mundo amerindio el reino milenario que se anunciaba en el Apocalipsis ó el Estado ideal que sería el prólogo de los últimos tiempos, como se explicará a lo largo de este capítulo.¹²² Parte de los rasgos esenciales de la perfecta comunidad cristiana, es que el principio de la evangelización quedaba sujeta al orden y al método.

Ahora bien, es importante reflexionar sobre el milenarismo como un movimiento recurrente en la historia de la cristiandad, ya que surge con los primeros cristianos, condenado después por la Iglesia, una vez reconocido oficialmente por el Imperio romano, resurge a partir del siglo XI, luego de la imposición del Islam en el mediterráneo,

¹²¹ Robert Ricard, *La Conquista Espiritual de México...op.cit.*,p.29.

¹²² *Ibid.*,p.30

enderezado más tarde contra la misma Iglesia. En este sentido, sus inspiradores y seguidores, esperan y proclaman un fin inminente del mundo y la restauración del paraíso sobre la tierra, luego de un pasado de prueba con la aparición del anticristo de las terribles catástrofes. Este pensamiento explica el por qué de la misión de la Orden franciscana y su proyecto de misión en el Nuevo Mundo.

2.3 Formación y necesidad del proceso misional franciscano. Desde la perspectiva religiosa de Europa al Nuevo Mundo.

Después de haber analizado propiamente los orígenes, formación y fines de la Orden, es pertinente mantener dicha observación sobre su propia estructura y objetivos centrales, ya que los primeros franciscanos que pisaron el Nuevo Mundo en su propia construcción teológica y moral sujeta a un método misonal, mantuvieron firmemente su “deber ser” franciscano junto al impulso sobre el milenarismo y su misión evangélica. Ahora, tendrían que enfrentarse a un escenario distinto y alejado de lo conocido por ellos hasta el momento; es decir, al indígena en su ámbito territorial con su propia actividad cultural, misma que en un principio costó trabajo aceptar por parte del discurso cristiano europeo. Es en este apartado donde se pretende explicar la necesidad de la Orden de estructurar propiamente el objetivo del proceso misional franciscano, construyendo métodos misionales que desde la perspectiva europea fueran funcionales en las nuevas tierras.

Una parte de los argumentos que urgían la elaboración de métodos eficaces de cristianización dirigidos a los naturales eran principalmente los que hacían referencia a la presencia del demonio, pues se consideraba que éste estaba presente en el Nuevo Mundo, en la vida y en la cultura de los naturales. Los franciscanos con una actitud rigorista y una

formación profunda que emanaba de una serie de reglas y doctrina muy específicas, y a su vez regidos por un pensamiento religioso estructurado en Europa donde la creencia sobre el maligno fortalecía y obligaba la impartición de la fe, se vieron obligados a crear un sistema que pudiera enfrentarse a una cosmovisión totalmente ajena y hasta ese momento desconocida por ellos.

Ahora bien, ya contando con un panorama más amplio sobre la Orden franciscana, es pertinente trasladar su presencia y su discurso histórico a la Nueva España, ya que existen distintos argumentos sobre la importancia tanto de la cristianización de los naturales, como de la necesidad de la presencia de la Corona española en el territorio recién adquirido. Un conducto necesario para este dominio se ve claramente reflejado en la importancia de enseñar la religión a través de los métodos misionales, mismos que se elaborarían con sumo cuidado, ya que existe un gran interés y prudencia en la incorporación de los indígenas al cristianismo. Curiosamente, es pertinente señalar que en este momento “los misioneros de las Indias recorrieron mentalmente la historia de la Iglesia en búsqueda de una época que se asemejara en sus circunstancias a aquella en la que se encontraban”,¹²³ es decir, que el único medio que se tenía para establecer el cristianismo en una región nueva, era mediante la acomodación exacta a lo realizado por los fundadores de la Iglesia en los primeros tiempos, ya que no haciéndolo se podría incurrir en graves consecuencias respecto del deber cristiano dentro del proceso misional, por lo cual la empresa misional logró cotejar a su referente más cercano que era la vida de los apóstoles.

Es verdad que existen otros factores en juego como lo son el político, el económico, el social y el cultural, pero este trabajo de investigación se centrará básicamente en la

¹²³ Pedro Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, Vol. II, Madrid, España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española, 1969, p.30.

importancia del discurso religioso, analizando minuciosamente la construcción de la imagen del demonio en el territorio recién descubierto y su influencia, si es que ésta existió en el proceso de aculturación de los naturales en la primera parte del siglo XVI. Por lo tanto, queda establecido que el siglo XVI es un espacio de tiempo basado principalmente en confrontaciones teológicas y eclesiásticas, ya que por una parte rige un discurso europeo sobre el cristianismo y la importancia de la introducción e impartición de la religión al nuevo territorio y, por otro lado, surgen las pugnas de poder por el control del territorio y dominio de las tierras de la Nueva España. Este discurso rige de manera tajante el proceder de la Orden franciscana, ya que su función es enseñar, mediante un espíritu humanista y transformador, el Evangelio a los naturales. Como lo explica Robert Ricard, dentro de la preparación etnográfica y lingüística del fraile que misionaría en Nueva España, la Orden establecía una preparación y objetivos claros en esta misión evangelizadora ya que “fuera el que fuese el juicio formado por el misionero al pisar playas mexicanas con referencia a la civilización indígena, todos tenían que convenir en que era necesaria condición inicial de un apostolado fecundo el conocimiento, por sumario que fuese de la misma civilización y de las lenguas en que se expresaba”.¹²⁴ Esta reflexión muestra un espíritu fundador y comprometido por parte de los franciscanos en asumir la tarea evangelizadora y estructurar firmemente el proceso misional para la conversión de los indios de Nueva España.

Por otra parte, dentro del discurso cristiano del siglo XVI en Occidente surgen innumerables cuestionamientos como un efecto de la conquista del Nuevo Mundo. La

¹²⁴ Robert Ricard, *La Conquista Espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*. México, F.C.E. segunda edición, 1986, p.109.

posición del indígena y de su categorización como ser humano incluso crea un debate exhaustivo para justificar la presencia de la Orden en el territorio. La imagen de los naturales se coloca en el centro del debate, aunado al cuestionamiento y crítica de sus prácticas culturales y religiosas, acaparando la atención principalmente: la idolatría, el canibalismo y los sacrificios humanos, actos que fueron considerados como obligados y emanados del demonio, tema que analizaremos en el próximo capítulo. Todos estos factores influyeron de distintas maneras en el desarrollo y organización del proceso misional franciscano.

La llegada de los primeros doce franciscanos a Nueva España después de 1522, cuando Hernán Cortés pide al Rey Carlos V un grupo de religiosos de esta Orden para que fueran al Nuevo Mundo a impartir el Evangelio: “[...] se conformó por los siguientes frailes: fray Juan de Tecto, quien fuera profesor durante catorce años en la Universidad de París, autor de *los Primeros rudimentos de la Doctrina cristiana en lengua mexicana*, fray Pedro de Gante, autor de la *Doctrina cristiana en lengua mexicana*, quien es autor también de la primera gramática mexicana y el primer vocabulario español – mexicano”.¹²⁵ Junto a ellos se encontraban también: fray Juan de Ayora, fray Martín de Valencia, fray Francisco de Soto, fray Antonio de Ciudad Rodrigo, fray Toribio de Benavente, fray Juan de Rivas, fray García de Cisneros, fray Juan Suárez, fray Luis Fuensalida, fray Francisco Ximénez y los legos fray Andrés de Córdoba y fray Juan de Palos.¹²⁶ Independientemente del grupo de los primeros doce, con el paso del tiempo llegarán más frailes franciscanos a misionar como es el caso de fray Andrés de Olmos, que contribuirá de manera significativa con sus obras

¹²⁵ José Gabriel Navarro, *Los franciscanos en la conquista y colonización de América fuera de las Antillas*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1955, p.79.

¹²⁶ *Ibid.*, p.63.

elaboradas en lengua náhuatl y más aún con su tratado de *Hechicerías y Sortilegios* de 1553, donde la figura del demonio estará presente dentro del actuar misional de la Orden, análisis que se verá a detalle más adelante. Ahora bien, con la llegada de la Orden y apoyados como se ha visto con una maquinaria espiritual que hemos ido analizando, los franciscanos se ven investidos con la energía del cristianismo, parte de esta actitud fundamentalmente positiva respecto de los indígenas se ve representada en palabras de fray Toribio de Benavente (Motolinía), en su impresión a su llegada al Nuevo Mundo al referirse de la siguiente manera a los naturales: “ Son pacientes, sufridos sobremanera, mansos como ovejas, nunca me acuerdo de haberlos visto guardar injuria, humildes, a todos obedientes, ya de necesidad, ya de voluntad, no saben sino servir y trabajar”.¹²⁷

El entusiasmo franciscano estuvo presente en la primera mitad del siglo XVI, ya que a partir de 1550, las condiciones para los misioneros se fueron diversificando de conformidad con las necesidades religiosas en torno a la misión de los naturales y por lo tanto surgieron cuestiones que tuvieron que irse adaptando a las condiciones y funcionalidad de la misión en Nueva España, lo que provocó un análisis al interior de la Orden y de su propia metodología misional.

Es muy interesante tener esta perspectiva sobre el natural en la primera parte del proceso misional, ya que como se verá más adelante, será el mismo Motolinía en sus *Memoriales*, quien cuestione la buena disposición de los naturales y los ubique en el lado maligno y demoniaco debido a su conducta reincidente en las antiguas costumbres idolátricas.

¹²⁷ Antonio Rubial, *La hermana Pobreza...*, *op.cit.*, p.120.

En un principio la idea de la cristianización fue un motor dominante dentro del espíritu de la Orden, la perspectiva de los frailes frente a los indígenas era de confianza, basada esta actitud en su inocencia y la poca conciencia que tenían los indios sobre los cuestionamientos sobre su religiosidad. El esfuerzo sin duda fue gratificante ante los ojos de los frailes que, como Motolinía, mantenían una esperanza pura y exitosa sobre la aculturación de los naturales; parte de este sentimiento se puede entender en esta expresión del propio Toribio de Benavente contenida en su obra ya citada *Memoriales*: “Los naturales una vez convertidos se acercaban a los sacramentos con tanta fe y constancia que daban ejemplo a los mismos españoles, con lo cual Dios elevaba al grado de justos a los que eran considerados como indignos”.¹²⁸ La idea de que el cristianismo en la Nueva España fuera una especie de fortaleza ante el mundo, queda reflejada incluso con fray Bernardino de Sahagún, en su obra *Historia General de las cosas de la Nueva España*, donde expresa lo siguiente:

“[...] cierto, parece que en estos nuestros tiempos, y en estas tierras y con esta gente, ha querido Nuestro Señor Dios restituir a la Iglesia lo que el demonio le ha robado [en] Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina de lo cual quedamos muy obligados de dar gracias a Nuestro Señor y trabajar fielmente en su Nueva España.”¹²⁹

En esta reflexión Sahagún expresa el entusiasmo del discurso cristiano, donde muestra su posición respecto a que la Orden franciscana había sido elegida para llevar la verdadera fe a la tierra amerindia, por otra parte el fraile reconocía los pecados a los cuales los naturales recurrían con mucha insistencia, por lo cual existía una necesidad que pudiera

¹²⁸ Toribio de Benavente, *Memoriales, Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, 1971, p.128.

¹²⁹ Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, ed. Porrúa, 1956, Vol. I, p.31.

poner remedio por parte de la Orden, misionando con urgencia en aquellas tierras. Dicho pensamiento del fraile consta en lo siguiente:

*“...los pecados de idolatría y ritos idolátricos y supersticiones idolátricas no son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de nos saber esto, en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas, sin que lo entendamos, y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen, que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan, ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para preguntar, ni aun lo entenderían, ni aunque se los digan. Pues porque los ministros del Evangelio que sucederán a los primeros que vinieron, en la cultura de esta nueva viña del Señor no tenga ocasión de quejarse de los primeros, por haber dejado a oscuras las cosas de estos naturales de esta Nueva España, yo Fray Bernardino de Sahagún...escribí doce libros de las cosas divinas o por mejor decir idolátricas, y humanas y naturales de esta Nueva España”.*¹³⁰

El espíritu franciscano tenía que mantener su propia pureza en la Nueva España ya que la misión como se ha venido explicando, mantuvo objetivos muy claros: por una parte la conversión de los naturales a la fe cristiana y por la otra la salvación de la religión, por lo cual era necesario que los misioneros mantuvieran firmemente su pureza original.¹³¹ Para el franciscano, el indígena jugaba un papel fundamental ya que el Dios del franciscanismo tenía características sumamente bondadosas, por lo cual el franciscano tenía que ser un ser comprensivo con el indígena, capaz de perdonar su idolatría y permitir así su salvación. El discurso cristiano que los franciscanos construyen refleja la necesidad imperante de llevar mediante el proceso misional, la palabra de Dios a tierras desconocidas y a seres desprotegidos de su luz y gracia, que se encontraban en la oscuridad. Podemos deducir que el proceso misional del siglo XVI es muy complejo, ya que por una parte el poder de la

¹³⁰ Robert Ricard, *La Conquista Espiritual de México...*, op.cit., p.111. El autor hace mención del prólogo al libro I de Bernardino de Sahagún, p.p.5 y ss. (México, ed. Robledo, 1938).

¹³¹ Antonio Rubial, *La Hermana Pobreza...*, op.cit., p.125.

religión regía dicho discurso occidental y al mismo tiempo; este proceso se reconstruía simultáneamente con los hechos a los cuales se estaban enfrentando los frailes en la Nueva España, que como ya se anticipó se explicará en el siguiente capítulo.

Christian Duverger, estudia los *Coloquios de Sahagún* titulados: *Colloquios y Doctrina Christiana con que los doze frayles de San Francisco enviados por el Papa Adriano Sexo y por el emperador Carlos Quinto convertieron a los indios de la Nueva Espanya en Lengua Mexicana y Española*; en el prólogo a dicho texto el fraile hace un extensa explicación sobre los fundamentos del contenido del proceso misional que se utilizaría para adoctrinar a los naturales de Nueva España. Los objetivos primordiales son los que a continuación se mencionan:

“...aquellos varones apostólicos començaron a juntar todos los días a todos los principales y hablarónlos muy por estenso (por medio de intérpretes) de las causa de su venida y de las cosas de nuestra sancta fe cathólica. El modo de proceder que tuvieron da a entender estos apostólicos predicadores ser regidos por el Espíritu Sancto; porque el primer fundamento que echaron de su doctrina fue darlos a entender que ellos venían embiados a los convertir a Dios, y que no se acían ellos entremetido en este negocio; y juntamente con esto los dieron a entender, qué persona era aquella que los avía embiado: conviene saber: se suprema autoridad, sabiduría y sactidad, y que era immediato al Todopoderoso. El segundo fundamento fue darlos a entender que aquel summo monarca en enviarlos ni ellos en venir no pretendían interese ninguno temporal sino solamente el bien de sus almas, que es la salvación dellas. El tercer fundamento fué darlos a entender que la doctrina que les avían de enseñar no era doctrina humana ni por ingenio humano compuesta ni inventada, sino venida del cielo, dada del Todopoderoso Señor que habita en los cielos (la qual se llama Sagrada Escripura) y este mandamiento truxeron del Summo Monarcha que los embió: conviene a saber, que los declarasen la sagrada escriptura. El cuarto fundamento fué darles a entender que en mundo ay un reyno, que se llama reyno de los cielos, el qual es regido y gobernado por el omnipotente Señor que está en

*los cielos y por el Monarcha su vicario que habita en las tierras, cuya silla y habitación es la gran ciudad de Roma que se llama Sancta Ygleisa cathólica”.*¹³²

Lo interesante de este análisis es que hasta este momento, el proceso misional franciscano que comenzaba a generarse en el discurso histórico del siglo XVI en la Nueva España, perseguía una línea firme, basada en la necesidad imperante de la aculturación de los naturales, buscaba ante todo guiarles a la luz del Evangelio y alejarlos del demonio.

2.4 El deseo misional y la enseñanza doctrinal a los naturales en el Nuevo Mundo.

Hasta este momento podemos de alguna manera establecer que el proyecto franciscano fue en cierto modo, desarrollando un camino misional que tendría como objetivo central convertir a la población india a la religión cristiana en las tierras recién descubiertas en la primera parte del siglo XVI. Es importante establecer que para ese entonces la Corona española consideraba que tenía la responsabilidad de incorporar al cristianismo a los naturales y, con este acercamiento posiblemente el deseo y objetivo primordial de la Orden podría verse satisfecho a los ojos de su propia perspectiva teológica y eclesiástica. Ahora bien, los franciscanos se enfrentaron desde el primer momento a una nueva forma de pensamiento, que bajo su propia visión se encontraba errado de la verdad evangélica. La Orden franciscana se enfrentó a la cultura amerindia que mantiene una fuerte estructura politeísta, lo cual impulsaba a los miembros de la misión a preguntarse quiénes eran los indígenas y cómo funcionaba su civilización. El interés de la Orden por conocer la cosmovisión de los naturales por una parte fortaleció la necesidad de la elaboración y el establecimiento del método misional adecuado para la enseñanza de la religión y al mismo tiempo obligaba a los frailes a hacerse preguntas sobre su proyecto de misión, ya que el

¹³² Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España...*, op.cit., pp.57-58.

deseo ante todo era la conversión de los naturales y para poder consumir dicho objetivo se requería un entendimiento más claro sobre los comportamientos y creencias indígenas ya que de esta manera, la misión lograría fecundos resultados.

La conversión de Nueva España comienza así en la búsqueda o construcción de un método de impartición de la fe que se adecuara a las necesidades prioritarias de la misión, ya que en un principio la Orden se enfrentaba a dos situaciones de notable importancia, primero la diferencia lingüística y segundo, las diferencias religiosas. La dificultad del lenguaje fue un factor que influyó en gran medida en la impartición del evangelio a los naturales, ya que en el Nuevo Mundo existían muchas lenguas, pero la Orden se inclinó por aprender el náhuatl, ya que en la mayor parte del territorio era la lengua dominante, aunque algunos miembros de la Orden como fray Andrés de Olmos se especializaron en el otomí y en el tarasco. El aprendizaje de la lengua era obligatorio ya que sin éste, hubiera sido imposible que la enseñanza de la religión llegara a consolidarse en el territorio de Nueva España. Respecto a las diferencias religiosas, los franciscanos tuvieron que enfrentarse a un pensamiento totalmente ajeno a sus propias creencias que influirían al momento de impartir el cristianismo en aquellas tierras. La religión estaba formada, como lo explica Ricard, por un politeísmo de riqueza extraordinaria, de manera que, “la religión aparece como un conjunto de ritos y creencias a los cuales no está ligado ningún sistema moral; los ritos mismos – sacrificios humanos, embriaguez y antropofagia rituales- eran con frecuencia sangrientos y contrarios a la moral humana”.¹³³ Dichas creencias amerindias otorgan un panorama real y concreto sobre el cual los franciscanos tienen que trabajar y elaborar un mecanismo para lograr que la enseñanza doctrinal fuera recibida y

¹³³ Robert Ricard, *La Conquista Espiritual de México*, op.cit.p.97.

tuviera una influencia en la vida de los naturales. Parte de la creencia de los indígenas generó un entorno que pudo en determinado momento ser accesible para los franciscanos, donde después de un arduo estudio, el misionero podía tomar ciertos criterios y de ahí difundir la enseñanza del cristianismo, ejemplo de esto puede verse en la siguiente reflexión de Ricard: “[...]los aztecas creían en la vida eterna, sin embargo para ellos, el alma era inmortal y, una vez salida de este mundo, continuaba viviendo en el cielo o en el infierno. Pero esta vida no era resultado de una sanción: ni el cielo era recompensa, ni el infierno un castigo. Nada importaba cómo había vivido el hombre: lo importante eran las circunstancias como había muerto”.¹³⁴ Por otra parte, “los aztecas conocían la cruz, como símbolo de las cuatro direcciones del universo y como atributo de las divinidades de la lluvia y el viento”.¹³⁵ Incluso la idea de confesión no era sino una consecuencia lógica del concepto puramente material del pecado, “no era el pecado en el pensamiento de los aztecas, una mancha de orden espiritual que mancillara el alma: era sencillamente una manera de intoxicación que había invadido el organismo como resultado de una función fisiológica, y el veneno quedaba eliminado por la confesión y por la penitencia impuesta en ella, que generalmente era de carácter sangriento”.¹³⁶

No es de extrañar que parte de la demonización del Nuevo Mundo se haya visto fortalecida por la visión franciscana respecto de las creencias religiosas de los amerindios que para los frailes mantenían cierta afinidad con el cristianismo, esto debido a que el discurso de la Orden franciscana se basaba en este pensamiento religioso y este

¹³⁴ *Loc.cit.*

¹³⁵ *Ibid;* p.98. Los indígenas también creían que su gran dios Huitzilopochtli había nacido de una virgen, la diosa Teteoinan. Incluso la creencia en el pecado era totalmente distinta a la creencia que se mantenía en el cristianismo, ya que para los naturales el pecado se basaba más en ultrajes físicos como la violencia, robo o embriaguez, que a las nociones de la espiritualidad y la buena conducta del ser humano, de ahí que sus castigos y rituales fueran tan violentos.

¹³⁶ *Ibid.*,p.100.

conocimiento era su referente, por lo tanto, como lo explica Robert Ricard, las similitudes en determinado momento llegaron a ser preocupantes para los misioneros, por lo cual creían que el demonio del Nuevo Mundo se había aprovechado de las almas de los naturales y errándolos en sus creencias religiosas; los había engañado y desviado del camino celestial y de los designios de Dios.¹³⁷ Las analogías entre los ritos indígenas con las creencias católicas en un principio hirieron notablemente la percepción de la civilización indígena, y otorgaron al discurso demoníaco un papel de importancia en el nuevo territorio. La presencia del demonio dentro del discurso misional franciscano que se va construyendo y desarrollando poco a poco alrededor del mundo indígena permite que se pueda realizar una adaptación del orden dogmático en el campo de la predicación y la enseñanza del cristianismo, demonizando las creencias de los naturales e inculcando los principios fundamentales de la religión cristiana que analizaremos más adelante.

Los franciscanos dedicaron tiempo al estudio del comportamiento indígena, esto con el fin de establecer un método de enseñanza de la religión que fuera capaz de purificar el alma de los naturales y de regresarlos a la luz del cristianismo. Es cierto que parte de las similitudes entre el cristianismo y las creencias indígenas, como ya lo mencionamos, ayudaron a los frailes a establecer de manera más concreta un método misional que se

¹³⁷ *Ibid.*, pp.96-100. Ricard explica que los franciscanos compararon las actividades religiosas amerindias con el cristianismo, ejemplo de estas creencias para los frailes distorsionadas por los indígenas fueron: la creencia de un gran dios al que llamaban Huitzilopochtli y que había nacido de una virgen, la diosa Teteionan. Por otra parte también practicaban la comunión bajo diversos aspectos: una de sus formas, la absorción del corazón de la víctima asimilada a la sustancia de dios, se relacionaba con la antropofagia ritual. Pero la comunión solía tener aspectos menos sangrientos ya que dos veces al año los indígenas comían imágenes hechas de pasta de alimentos que representaban al dios Huitzilopochtli. Por otra parte existían entre los indígenas una manera de bautismo y una especie de confesión. En el caso del bautismo este significaba más o menos una especie de mancha original, donde la partera vertía agua o pulque sobre la cabeza del recién nacido. En el caso de la confesión, ésta tenía un significado moral que requería mucha sinceridad por parte del natural que asistía a confesarse.

estableciera de forma permanente en el entorno de los naturales y que lograra desplazar poco a poco sus antiguas creencias y buscara que el cristianismo se internara en su cultura.

Después de analizar lo anterior, es claro que el primer choque cultural entre los misioneros y las creencias indígenas es el religioso, los franciscanos buscarán ante todo presentar al cristianismo como algo nuevo y no como el perfeccionamiento ni mucho menos como el complemento de la religión indígena, de ahí la importancia de romper con el pasado amerindio. Esto se llevó a cabo mediante la destrucción de los templos y las deidades de los indígenas, proceso que trajo como consecuencia resistencia y violencia por parte de los naturales, pero dicha destrucción se justificaba a los ojos de la Orden franciscana mediante la necesidad imperante de la conversión de los naturales, misma que no podía llevarse a cabo sin la enseñanza de la fe y el conocimiento de la religión verdadera.

En este punto es prudente reflexionar sobre la labor exhaustiva de Bernardino de Sahagún y de los primeros frailes sobre la importancia que para ellos significó el explicar a los naturales la equivocación a la cual supeditaban sus creencias y costumbres. Los primeros doce franciscanos que llegaron a Nueva España, en su interés por enseñar la religión a los indígenas buscan dialogar con los naturales para explicarles la urgente necesidad de la conversión a la verdadera fe. Estas conversaciones ó diálogos que se llevaron a cabo antes de 1560, dejan un vestigio de suma importancia que nos muestra por escrito el testimonio sobre el primer contacto entre dos civilizaciones, la pagana y la cristiana, donde los franciscanos buscan fervientemente explicar quiénes eran y su deseo misional en aquellas tierras. A modo de pláticas sostenidas con los señores representantes de los indígenas, explican el contenido de la religión y la doctrina cristiana. El texto de

Sahagún titulado *Coloquios*, según lo explica el historiador francés Christian Duverger, muestra el enfrentamiento entre dos lógicas antagónicas donde la aceptación o rechazo de la cristianización se pone sobre la mesa de debate en el primer encuentro religioso de Nueva España. Los *Coloquios* aparecen como una alternancia entre “pláticas” y “sermones” que empiezan con la primera toma de contacto entre dos culturas y terminan con la conversión de los indígenas, donde las pláticas se dan en forma de diálogos. Como lo plantea Daniele Dehouve en su trabajo “Un diálogo de Sordos, Los Coloquios de Sahagún”, los *Coloquios* constituyen un ejemplo representativo de los diálogos didácticos corrientes en Occidente, donde a menudo la enseñanza se realizaba mediante un diálogo, tanto en la literatura profana como en la religiosa. La conversión permitía a la vez plantear un problema y dirigirse hacia su resolución, al proponer en alternancia afirmaciones y objeciones.¹³⁸ Dehouve titula su trabajo “Un diálogo de Sordos, Los Coloquios de Sahagún”, porque establece que los Coloquios se dan entre dos visiones y culturas distintas que incluso no pueden establecer una coherencia lógica ni en el lenguaje ni en el pensamiento, ya que el interlocutor y el emisor pertenecen a dos mundos ajenos el uno del otro, lo cual convierte a los diálogos en una especie de transmisor de ideas y creencias que establecerán criterios concretos sobre el pensamiento cristiano.

Uno de los temas principales que se da en el diálogo de dos mundos religiosos distintos es el de la divinidad. Como lo menciona Francisco Morales en su trabajo “Los Coloquios de Sahagún: El marco teológico de su contenido”, en los *Coloquios* “no todo lo que rige es un discurso teológico, sino una suma apologética y comparativa en la que los frailes, frente a la divinidad nahua ponen el Dios cristiano buscando convencer que éste es el que

¹³⁸ Daniele Dehouve, “Un diálogo de Sordos: Los Coloquios de Sahagún”, en Aurore Munod Becquelin et Philippe Erikson, *Les rituels du dialogue*, Nanterre, Société d’ Ethnologie, París, Francia, 2000, p.33.

verdaderamente da la vida y favorece a los hombres”.¹³⁹ El texto de los *Coloquios* nos muestra que además del tema de la divinidad, “aspectos desarrollados en la teología escolástica como los atributos de la Santísima Trinidad son pasados por alto o libremente interpretados por los frailes. Además, en el tema de la iglesia se desconocen asuntos primordiales como la cuestión del papel en la tradición de la fe. Este texto muestra la libertad de los primeros franciscanos en su acercamiento inicial a la religión indígena”.¹⁴⁰

Por otra parte como lo menciona Solange Alberro en su trabajo: “Los Franciscanos y la Tabula Rasa en la Nueva España del siglo XVI: un cuestionamiento.”, los franciscanos se enfrentaron al arduo problema que constituía la traducción de las nociones cristianas en lenguas autóctonas, donde los misioneros prefirieron no traducirlas para evitar que el término indígena conllevase a un significado idolátrico. No obstante la preocupación por evitar la traducción de los conceptos, “la palabra “infierno” es traducida por el “mictlan” náhuatl mientras que a Dios se le va a otorgar una serie de atributos hasta entonces reservados al dios Quetzalcóatl y el demonio será equiparado con Tláloc. El mismo Sahagún receloso de las contaminaciones idolátricas, recurre a “Tonantzin” para dirigirse a la Virgen María y a las perífrasis “Ipalnemohuani” o sea “El por quien uno vive” e “ihuicalhua tlalticpaque” antiguamente aplicadas al dios Tezcatlipoca, cuya doble y

¹³⁹ Francisco Morales O.F.M., “*Los Coloquios de Sahagún: El marco teológico de su contenido.*” Instituto Franciscano de Filosofía y Teología, México, 1999, p.5. El interés de los frailes por acercar el tema de la divinidad cristiana a la simbología nahua, lleva a los misioneros a insistir en la unicidad de la divinidad cristiana, dejando de lado su figura trinitaria. El autor menciona incluso que en los coloquios no se menciona la figura del Espíritu Santo, y que Jesucristo es presentado como “verdadero Dios”, no como su “hijo único”.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 14. El autor hace una reflexión profunda respecto del encuentro de los primeros franciscanos con los indígenas, donde los misioneros buscan acercar los conceptos cristianos a la simbología nahua, donde en muchos casos los frailes utilizan términos nahuas para incorporar el mensaje de los conceptos cristianos.

contradictoria personalidad se presentaba efectivamente a tales asimilaciones, cuando se refiere a Dios Padre”.¹⁴¹

Fray Bernardino de Sahagún en los *Coloquios*, narra paso a paso los fundamentos de la religión impartidos mediante la doctrina y a su vez reseña los argumentos que se sostuvieron en dichos debates entre los frailes y los señores indígenas, donde las reacciones de resistencia por parte de los indígenas sucedidas en las conversaciones (o coloquios), otorgan una idea clara sobre la visión y deseo misional de la Orden, en contraste con el pensamiento y creencias de los amerindios. La resistencia amerindia se deja ver claramente frente a la crítica que hacen los misioneros sobre los ídolos a los que ellos adoran y que consideran dioses, y a su vez en el cuestionamiento que hacen los franciscanos sobre los rituales y ceremonias que se les dedican. Este argumento queda plasmado en la respuesta que dan los amerindios a los misioneros en lo siguiente:

“Aveisnos dicho que no conocemos a aquel por quien tenemos ser y vida que es Señor del cielo y la tierra. Ansí mismo dezís que los que adoramos no son dioses. Esta manera de hablar házesenos muy nueva y esnos muy escandalosa: espantámonos de tal decir como éste, porque los padres antepasados que nos engendraron y rigieron no nos dixeron tal cosa...Estos dioses que adoramos nos dan todas las cosas necesarias a nuestra vida corporal: el mayz, los frisoles, la chia etc.,...Cosa de gran desatino y livianidad sería destruir nosotros las antiquísimas leyes y costumbres que dexaron los primeros pobladores desta tierra...Grande advertencia deveis tener en que no hagáis algo por donde aborteys y hagáis hazer algún mal hecho a vuestros vasallos...Conviene con mucho acuerdo y muy despacio mirar este negocio, señores

¹⁴¹ Solange Alberro, “*Los franciscanos y la Tabula Rasa en la Nueva España del siglo XVI: Un cuestionamiento*”, en María Sten (coord.) *El teatro franciscano en la Nueva España*, UNAM/CNCA, México, 2000, p.29. La perífrasis y la metáfora resultan por tanto ser las soluciones desesperadas y a veces improvisadas a las que los franciscanos recurren en últimas instancias, ante la imposibilidad de transmitir nociones y representaciones totalmente ajenas a la experiencia religiosa prehispánica.

*nuestros; nosotros no nos satisfacemos ni nos persuadimos de lo que nos an dicho ni entendemos ni damos crédito a lo que de nuestros dioses se nos ha dicho... ”.*¹⁴²

Existen apartados dentro de los *Coloquios* de Sahagún, que para nuestro propósito de comprender cómo se da la enseñanza de la doctrina, son fundamentales esto debido al mensaje y argumentos que traen consigo y al deseo de la enseñanza del misterio de la fe en el Nuevo Mundo que los frailes tratan de impartir con mucha firmeza. El primer apartado de los Coloquios se titula de la siguiente forma: “ *Aquí comiença la doctrina christiana con que fueron convertidos los indios desta Nueva España por los doze frayles de San Francisco que primeramente los predicaron, embiados por el Papa Adriano Sesto*”; en este compendio, *el primer capítulo* habla sobre la relación que dieron los doze frailes de S. Francisco a los principales de México declarándoles la razón de su venida, en el *segundo capítulo* se explica como los doze dieron a entender a los Señores y principales que persona es el Papa, en el *capítulo tercero*, se explica de donde se uvo la Sagrada Escripura, ya que “mediante ellas seais alumbrados y informados en el conocimiento del solo verdadero Dios y Señor del cielo y de la tierra y del infierno”.¹⁴³

Continuando con la descripción de los *Coloquios*, “*el capítulo cuarto trata sobre quien es el verdadero Dios y Señor universal que da ser y vivir a todas las cosas*”¹⁴⁴, donde el fraile explica lo siguiente:

“El verdadero Dios y universal, Señor, criador y dador del ser y vida que os venimos a predicar no es de la condición de vuestros dioses. No es engañador ni mentiroso, no aborrece ni desprecia a nadie, ninguna cosa mala hay en él; en gran manera aborrece todo lo malo y lo beda y lo proibe porque él es perfectamente

¹⁴² Christian Duverger, La conversión de los indios de Nueva España...,op.cit.,pp.72-75.

¹⁴³ *Ibid.*,pp.65-66.

¹⁴⁴ *Ibid.*,p.66.

*bueno... y murió por nosotros, derramó su sangre por nuestra redención para librarnos del poder de los demonios nuestros enemigos crueles y malvados... ”.*¹⁴⁵

*El capítulo quinto de los Coloquios de Sahagún, trata de nuestro Señor Jesucristo en cuanto hombre tiene un reyno acá en el mundo, donde explica: “Este universal Dios y Señor, redemptor y criador Jesucristo tiene un reyno acá en el mundo, que se llama reyno de los cielos, porque ninguno yrá al cielo a reynar sino se sujetare a este reyno acá en el mundo...”.*¹⁴⁶

*El capítulo sexto trata de cómo los Señores principales respondieron a los doze cerca de lo arriba dicho en lo siguiente: “ Demas desto saber, Señores nuestros, que tenemos sacerdotes que nos rigen y adiestran en la cultura y en el servicio de nuestros dioses, ay también otros muchos que tienen diversos nombres, que entienden en el servicio de los templos de noche y de día, que son sabios y ábiies así cerca de la revolución y curso de los cielos como cerca de nuestras costumbres antiguas...”.*¹⁴⁷

*El capítulo ocho trata de lo que los doze respondieron después que oyeron la plática de los sacerdotes idólatras: “no deveis tomar pena ni espantaros de lo que emos dicho, amados amigos; esto se os haze duro el deciros que ninguno de los que adorais es verdadero Dios...si estos que vosotros adorais fueran dioses, nosotros también los adoráremos, también los demandáramos las cosas que nos son necesarias para la vida; y si fueran dioses, en todo el mundo fueran conocidos y adorados por tales...”.*¹⁴⁸

En estos apartados de los *Coloquios*, como lo hemos venido planteando se muestra una lucha de pensamientos donde la Orden trata de internarse en una cosmovisión totalmente alejada a lo inculcado por el pensamiento cristiano en el siglo XVI. A su vez la defensa que proponen los naturales ante el discurso cristiano de los misioneros, nos transmite una fuerte carga cultural ancestral que había logrado constituir una “religión” en el entorno de

¹⁴⁵ *Ibid.*,p.67.

¹⁴⁶ *Ibid.*,p.68.

¹⁴⁷ *Ibid.*,p.70. Se muestra la respuesta de los líderes indígenas a los misioneros en las primeras conversaciones llevadas a cabo para comenzar el proceso misional en Nueva España.

¹⁴⁸ *Ibid.*,p.75.

los indígenas, aunque este conjunto de prácticas ancestrales fueran rechazadas terminantemente por el discurso cristiano de la época.

2.4.1 La figura del demonio en los Coloquios.

Para los objetivos de este trabajo es importante hacer notar que dentro de la obra de Sahagún los capítulos once y catorce dedican una minuciosa explicación al demonio y cómo éste actuaba conspirando constantemente contra Dios. Sahagún hace referencia a “Diablome”, primera aparición de los demonios que van a desempeñar un papel muy importante en la argumentación de los doce. En este sentido a la palabra española diablo se le agrega el -me, plural náhuatl lo cual representa un mestizaje lingüístico que permite integrar al demonio el cual es un concepto cristiano al mundo cultural indígena.¹⁴⁹ En los *Coloquios* se dice que el diablo no descansa y atenta constantemente contra las creaciones de Dios, él busca destruir lo que el Señor ha creado ya que él lo ha perdido todo y sólo le queda el odio y el engaño, las tinieblas y el dolor; por lo tanto busca adueñarse de las almas de los hombres para atormentarlas por siempre.

Los títulos de estos apartados son: *“Capítulo once, de donde se trata de cómo Lucifer hizo cortes y de lo que en ellas determinó para la persecución del género humano: Después de que los demonios se vieron para siempre desterrados del cielo y privados de todos sus bienes y dignidades y poder para siempre jamás, luego concebieron grandísimo odio y rencor contra Dios...”*¹⁵⁰ Además del odio contra Dios, el demonio buscaba causar el mal al hombre y a toda criatura que Dios hubiese creado: *“ Ya aveis visto, hermanos míos, lo que nos ha acontecido; ya del todo Dios nos ha menospreciado y desechado; conviene que todos nosotros de una voluntad y concierto hagamos quanto mal pudiéramos a todas sus criaturas, especialmente a los hombres, a los quales él más ama, porque por esto los hizo para darles*

¹⁴⁹ *Ibid.*,p.67.

¹⁵⁰ *Ibid.*,p.79.

riquezas y dignidades que a nosotros nos quitó; conviene que los desatinemos en tal manera que no conozcan a su hacedor".¹⁵¹ Además, el demonio tentaba al hombre, lo engañaba para conseguir su adoración y así perder el amor de Dios, buscaba hacerlo caer en la discordia, en la enemistad y en la traición, en la soberbia en la avaricia y en la lujuria.

Aquí un extracto de los *Coloquios* donde se narra en voz del maligno lo que busca de la humanidad. Lucifer les habla así a los demás demonios desterrados del cielo: *"Vosotros que sois de más alto entendimiento, con toda diligencia y aviso tentarlos eys para que idolatren, que adoren por dios al sol y a la luna y a las estrellas y a las estatuas hechas de piedra y de madero, a las aves y serpientes y a otras criaturas, y también los provocareis para que nos adoren y tengan por dioses a nosotros, para que desta manera ofendan especialmente a su criador, para que provocado a yra contra ellos los aborrezca y deseche como a nosotros; aparecer los eys con palabras humanas en los montes y en las honduras de los ríos, en los campos y en las cuevas para que mejor los descamineis y desatinéis"*.¹⁵²

El capítulo catorze se titula: *De quan maliciosos y imbidiosos son los diablos*, donde se explica quiénes eran los seres malignos en las Sagradas Escrituras: *"Después que aquellos diabólicos espíritos uvieron entendido que nuestro señor Dios avía hecho al hombre para que él y sus descendientes sucediesen en la dignidad, gloria y reyno celestial que ellos habían perdido, y que ellos quedavan perdidos, pobres y desechados para siempre jamás..."*.¹⁵³

Es claro que el pensamiento cristiano de la época se basaba en las Sagradas Escrituras, por lo tanto, no es de extrañar que la aculturación que se daría en el Nuevo Mundo, intervendría de manera más insidiosa obligando a los naturales a captarlo todo desde una perspectiva distinta, a alterar su realidad.

¹⁵¹ *Loc.cit.*

¹⁵² *Loc.cit.*

¹⁵³ *Loc.cit.*

2.4.2. La Doctrina Cristiana.

Ahora bien, para los efectos de la misión en Nueva España en el siglo XVI, la palabra “doctrina” contenida en el discurso cristiano, designa habitualmente como lo explica de nueva cuenta Duverger citando directamente a Sahagún, un catecismo que tiene el sentido general de enseñanza religiosa; es decir, los principios fundamentales de la religión. Sahagún se refiere en los *Coloquios* a las pláticas que forman la propedéutica de la enseñanza cristiana y la exposición de la doctrina propiamente dicha.¹⁵⁴ La doctrina cristiana en el siglo XVI, contenía los elementos esenciales del cristianismo, por lo tanto dicha enseñanza era de vital importancia en el Nuevo Mundo. Para efectos de esta investigación es necesario profundizar en el contenido de la doctrina y cómo su enseñanza religiosa se implantó en la cosmovisión de los naturales, estudiar a profundidad los efectos que la misma provocó en la cultura amerindia, en su conducta y en sus creencias. Por otra parte es importante analizar la forma mediante la cual se impartió la doctrina a los indios y el orden de enseñanza de la misma por parte de los religiosos en Nueva España.

Como lo analiza Antonio Rubial, el deseo misional franciscano mantenía un estado de urgencia constante para la conversión de los naturales en la Nueva España, de ahí la importancia de la enseñanza de los principios fundamentales de la religión contenidos en la doctrina cristiana y el recibir el sacramento del bautismo, ya que con esta primera enseñanza se abría la puerta a la comprensión del cristianismo. El proyecto misional franciscano se basaba principalmente en ciertas condiciones que mantenían los religiosos misioneros en el ministerio del Evangelio: “santidad de vida, veracidad de doctrina y

¹⁵⁴ Christian Duverguer, *La conversión de los indios de Nueva España; op.cit.,p.59.*

piEDAD paterna”.¹⁵⁵ Quizá estas tres características conformaban la fortaleza del proceso misional del siglo XVI en la Nueva España.

El método misional franciscano basó la veracidad de su enseñanza en la doctrina cristiana, que era ante todo la herramienta evangélica “mediante la cual se imparte el catecismo, ya fueran estas doctrinas menores o breves, por donde se enseña a los niños, como otras mayores, en que por extenso pueden entender los adultos y más hábiles las cosas de nuestra fe”¹⁵⁶, que como ya dijimos fue utilizada por los misioneros en la Nueva España, también se presenta una explicación detallada sobre la misma y su objetivo específico contenido éste en el texto de *Doctrina Cristiana*. La introducción de este texto dice lo siguiente:

“Aquí comienza un enseñamiento que se llama Doctrina Cristiana, la cual han de aprender todos los niños y mancebos hijos de los naturales de Nueva España, donde se tratan las cosas muy necesarias de aprender saber y de poner por obra á los cristianos para se salvar y para que sepan responder cuando en alguna parte les fuere preguntado algo acerca de la cristiandad; y para que esta doctrina llegue á todas partes, y se sepa de todos, es necesario que se vuelva en las demás lenguas, conviene á saber, en la lengua de Mechoacán, y en la de los otomíes, &c. Y manda el Sr. Obispo D.Fr. Juan Zumárraga á los que enseñan en todas partes y muestran á leer y escribir, que primero enseñen esta Doctrina, de manera que todos la sepan de coro antes que entiendan en aprender lo demás. La cual Doctrina agora nuevamente se ha impreso aquí en México, por mandado del dicho Sr. Obispo D.Fr. Juan de Zumárraga”.¹⁵⁷

Por el texto anterior podemos darnos cuenta que los misioneros al llegar al Nuevo Mundo se vieron imposibilitados de instruir en la fe evangélica a las multitudes indígenas,

¹⁵⁵ Antonio Rubial, *La hermana pobreza...*, op.cit., p.146.

¹⁵⁶ *Códice Franciscano Siglo XVI. Informe de la Provincia del Santo Evangelio al visitador Lic. Juan de Ovando. Informe de la Provincia de Guadalajara al mismo. Cartas de religiosos, 1533 – 1569.* México, Ed. Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p.29.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.30.

por lo tanto los niños fueron de vital importancia para llevar a cabo la misión. Los niños hijos de caciques eran muy capaces para aprender la doctrina y predicarla en los pueblos y las aldeas, tarea que desempeñaron por muchos años. Es necesario reconocer que “la brevedad de la enseñanza impartida a los jóvenes catequistas quienes usualmente tenían entre doce y dieciséis años, era sumamente corta variando en muchos casos de entre una hora o menos al día, donde los niños se dedicaban al estudio de la doctrina que luego irían a predicar el siguiente domingo”.¹⁵⁸ Solange Alberro comenta que este sistema expedito, dictado obviamente por las circunstancias y la necesidad apremiante, entraña a todas luces un problema delicado, el de la comunicación y la retransmisión, que atañe a la vez al idioma empleado, a la traducción de conceptos y finalmente, a su difusión entre las masas indígenas, problema constante en la labor misional.

Ahora bien, dentro de las oraciones incluidas en la *Doctrina* se encuentran: El Credo, El Pater noster, El Ave María y La Salve Regina, todas en el texto de Molina aparecen escritas en náhuatl y en castellano.¹⁵⁹ Las oraciones tenían que ser memorizadas por el natural ya que su función era la protección del alma y la alabanza dirigida a Dios.

Por otra parte y en relación a lo que se debía de enseñar, a quién y cómo debía de enseñarse, se enlistan con claridad los conocimientos y principios de la fe cristiana, ya que el fin último del conocimiento de la doctrina es conseguir la salvación.

“Todos los buenos cristianos para saberse bien confesar y para conversar sanctamente en este mundo y alcanzar y conseguir su salvación, les conviene mucho saber todas las cosas siguientes. La primera, las cosas que se han de creer, como son los Artículos de la fe. La segunda, los Mandamientos de nuestro Señor Dios. La tercera, los Mandamientos de la Sancta Iglesia, y todas aquellas cosas por las cuales Nuestro

¹⁵⁸ Solange Alberro, “*Los franciscanos y la Tabula Rasa en la Nueva España del siglo XVI...*”, *op.cit.*, p.23.

¹⁵⁹ *Códice Franciscano Siglo XVI...*, *op.cit.*, pp. 32-34.

*Señor hace misericordia, que son los Sacramentos. La cuarta, les es necesario saber qué quiere decir pecado pequeño, el cual se llama pecado venial, y por cuántas cosas se perdona. La quinta, que sepan qué quiere decir pecado mortal, y los que lo cometen de cuántas cosas buenas se privan y son ajenos, y también los que hacen alguna buena obra, qué galardón les dará Nuestro Señor, y cuántos son los pecados mortales. Y cuántas son las virtudes, las cuales son contrarias y hacen guerra á los pecados mortales. Y también es necesario que sepan las demás virtudes, las cuales se llaman teologales y cardinales. Y cuántas son las obras de misericordia y los dones del Espíritu Sancto, y los cinco sentidos corporales, y las tres potencias de nuestra ánima, y cuántos son los enemigos, y cuántas son las cosas con que se alcanza la gloria del cielo, y cuántos son los dotes del cuerpo glorificado, y cuánta es la obligación de aquel que recibe la fe, y las cosas que deben de hacer los padrinos”.*¹⁶⁰

Para la enseñanza de los naturales, en esta parte de la doctrina cristiana resaltan como relevantes los catorce artículos de la fe que estrictamente contenían los mandamientos pertenecientes a Dios y a Jesucristo. Estos artículos mantenían la siguiente división: siete artículos que pertenecían a la divinidad de Nuestro Señor Dios, y los otros siete pertenecían a la humanidad de Nuestro Señor Jesucristo.¹⁶¹ Llama nuevamente la atención que en el séptimo artículo se refleja la importancia de distinguir la bondad y la maldad en el mundo, ya que la maldad inclina al hombre al castigo eterno y al infierno, a la letra dice:

*“El séptimo creo que Nuestro Señor Jesucristo verná otra vez en el fin del mundo á juzgar los vivos y los muertos, los buenos y los malos, y á los buenos dará la perpetua gloria del cielo, porque guardaron sus mandamientos, y á los malos les dará pena eterna allá en el infierno, porque no los guardaron”.*¹⁶²

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.34.

¹⁶¹ *Ibid.*, p.36.

¹⁶² *Ibid.*, p.37 En este apartado el artículo siete se encuentra contenido dentro de los dedicados a Jesucristo, lo interesante es el pensamiento del fin del mundo, el juicio final y el infierno que ronda el pensamiento religioso franciscano. No se puede evitar el afirmar que dicha doctrina aplicada a los naturales para memorización era sumamente compleja y en la mayoría de los casos complicada.

2.4.3 El mal y el demonio en la Doctrina Cristiana.

La percepción del infierno que incluye la doctrina cristiana es obviamente la percepción misma contenida en las Sagradas Escrituras, donde el infierno adquiere una relevancia notable ejemplificando de cierta manera un estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados, eso pudiera designar para el discurso cristiano la palabra infierno que como ya hemos analizado anteriormente nada tenía que ver con el pensamiento amerindio. Parte de esta idea puede verse en Jn. 3,15 : “ Nuestro Señor nos advierte que estamos separados de El [...] morir en pecado mortal sin estar arrepentidos ni acoger el amor misericordioso de Dios, significa permanecer separados de El para siempre por nuestra propia y libre elección”.¹⁶³

Otra parte importante contenida en el texto de la doctrina cristiana, es la que hace referencia al “pecado mortal”, que a diferencia del venial, puede llevar al pecador al infierno sin retorno; en esta descripción, la idea del pecado mortal en la época de estudio es sumamente clara y refleja una religiosidad sumamente rigurosa y poco tolerante cuando no se siguen sus reglas:

“ Pecado mortal es aquel por el cual se traspasa y quebranta el mandamiento de Dios con palabra ó con obra: y dicese pecado mortal por cuanto mata el alma y el cuerpo, y porque padecerá pena eterna el que lo cometiere, si no hiciere condigna penitencia en este mundo, y si no fuere absuelto de él; y también se llama pecado mortal, porque por él perdemos á Nuestro Señor Dios y nos desampara, el cual es verdadera vida de nuestra alma, y porque por él perdemos la gloria eterna que nos está prometida; y también por cometerlo

¹⁶³ La palabra infierno denota una separación total del entorno de Dios. A su vez el juicio final es la etapa final de evaluación espiritual para separar a los bienaventurados de los que no lo son por no haber cumplido con el mandato divino de Dios. Estos mandatos se enseñan como parte del cristianismo y en el caso de la Nueva España, a través de la doctrina cristiana que se imparte por los misioneros. El infierno es un estado de ruptura total con Dios donde el pecador vivirá para siempre alejado de la luz del Señor y capturado para siempre en las tinieblas del infierno. El infierno así se entiende como una pérdida de la presencia de Dios para toda la eternidad.

*perdemos el cuerpo y el alma para siempre, si no hiciéremos penitencia de nuestros pecados, y asimismo nos privamos por nuestra culpa de todas las mercedes y merecimientos de la Madre Sancta Iglesia, y todas las buenas obras que hacemos en pecado mortal no nos aprovecharán para adquirir y merecer la gloria del cielo, dado que aprovechan para que Nuestro Señor Dios nos dé las cosas temporales, y para disminución de las penas del infierno, y para considerar nuestra mala vida y que nos apartemos más presto de los pecados mortales. De manera que si el pecador tuviere gran pesar de todos sus pecados, y propusiere firmemente de no tornarlos á cometer, y determinase de se confesar cuando lo manda la Madre Sancta Iglesia, y cuando habiendo hecho esto tuviere contrición, estará en estado de merecimiento, y participará y gozará de las mercedes y merecimientos de que gozan los que están en gracia de Dios nuestro Señor”.*¹⁶⁴

Entre los pecados mortales se consideraban: la soberbia, la avaricia, la lujuria, la ira, la gula, la envidia y la pereza. Ahora, dentro de la enseñanza se encontraban también los enemigos del ánima, que eran tres específicamente: “El Mundo, el Demonio ,y la Carne; y destos tres enemigos el mayor de ellos es la Carne, porque no la podemos echar de nos, y al Mundo y al Demonio sí”.¹⁶⁵ Este pensamiento refleja firmemente la lucha constante que se tenía que mantener contra el demonio, ya que para los frailes el mundo se salvaría cuando se venciera a aquél, y Dios ayudaría en esa gran batalla, pero el peligro radicaba en la carne del hombre, porque era débil y no tenía una fuerte convicción de sí mismo y del amor de Dios por lo cual podía ser tentado y engañado fácilmente por el demonio. La carne representa al hombre y a la tentación a la que sucumbe provocada por el diablo, por lo tanto dentro de los enemigos del ánima, el demonio era considerado un ser peligroso, por lo cual el hombre mediante la fe en Dios debía de luchar para enfrentarlo y alejarlo del mundo, había que vencerlo y expulsarlo para siempre.

¹⁶⁴ *Códice franciscano, siglo XVI; op.cit., p.42.*

¹⁶⁵ *Ibid., p.48.*

La función de las oraciones a su vez eran para el reconocimiento de los pecados y el perdón de los mismos, donde el pecador describía sus malas acciones y se arrepentía profundamente de sus faltas pidiéndole a Dios padre su perdón y consuelo. Una oración que expresa el arrepentimiento de los pecados es la “Confesión General”:

“Yo, pecador, me confieso á Dios y á Sancta María, á Sant Pedro y á Sant Pablo y á Sant Miguel angel y á Sant Francisco y á todos los Sanctos, y á vos, padre, que pequé en comer, en beber, en reir, en jugar, en mofar y murmurar de otros, no enmendando mi vida, y de los bienes que pudiera hacer y no los hice, y de los males de que me pudiera apartar que no me aparté. De todo me arrepiento y digo á Dios mi culpa, mi culpa, Señor, grande es mi culpa. Reniego del demonio, y doime enteramente á Nuestro Señor Dios, y suplico á la Virgen Sacratísima, ella que es abogada nuestra é intercesora, quiera rogar á su precioso Hijo Jesucristo me quiera perdonar todos mis pecados, habiendo misericordia de mí, y á vos, padre, de su parte me absolváis”.¹⁶⁶

Dentro de la enseñanza doctrinal, existe una presencia y alusión al maligno ya que los religiosos creían que el demonio era quien provocaba las actividades pecaminosas que los indígenas practicaban constantemente,¹⁶⁷ por lo tanto para poder vencerlo había que impartir una enseñanza fiel de la doctrina y la fe; esta preparación facilitaba el camino de la comprensión espiritual y otorgaba el poder para continuar con el aprendizaje de los mandamientos de la cristiandad y, tener una oportunidad para vencer al demonio bajo cualquier circunstancia.

¹⁶⁶ *Ibid.*,p.50. En la Confesión General se percibe concretamente el demonio y el rechazo al mismo. Lo importante aquí sería el tratar de entablar una relación entre esta doctrina cristiana, sus conceptos de bondad y maldad con el mundo del natural que pareciera ser tan lejano y ajeno a éste mundo nuevo e impuesto.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp.71-72. Los religiosos consideraban actividades pecaminosas las siguientes: el rechazo de la confesión, fraude en los matrimonios, es decir que no se casen con parientes, que no hagan vida con sus mujeres o estas con sus hombres, que vivan juntos sin casarse por la Santa Madre Iglesia, el amancebamiento, la embriaguez, el uso de medicinas sospechosas, la participación en rituales supersticiosos, los que no tengan deseo de aprender la doctrina cristiana. Estas actitudes eran pecaminosas y contrarias a la enseñanza cristiana, por lo tanto los frailes no podían tolerarla.

En este sentido, el sacramento del bautismo abre la puerta hacia la religiosidad, los naturales al momento de ser bautizados tenían que renunciar al demonio y esto se hacía mediante una serie de cuestionamientos rigurosos donde el diablo aparece y debe ser rechazado por el natural. Cabe mencionar que el peso de los sacramentos y las preguntas son utilizados por los católicos hasta el día de hoy, lo cual muestra indudablemente el peso de un discurso cristiano que rige a través de los siglos el pensamiento dogmático de quienes lo profesan. Como lo explica Robert Ricard, “Jamás se administraba el bautismo sin instrucción previa, solo que el caso fuera de urgente necesidad pero como en la institución del catecumenado no existía esta instrucción tenía que ser sumaria y limitada a los puntos fundamentales. Era imposible, por consiguiente, abandonar a los recién bautizados a los riesgos y dificultades de la vida cristiana con tan precaria formación religiosa, por lo tanto fue necesario organizar la enseñanza complementaria tanto para los adultos como para los niños”.¹⁶⁸

A continuación se presentan las preguntas que debían contestar los indígenas antes de recibir el sacramento del bautismo:

“¿Renuncias al demonio y á sus pompas y á todas sus cosas?

¿Y asimesmo renuncias enteramente todas sus obras, con las cuales hace desatinar y engaña?

Es prudente el detenernos en las primeras dos preguntas que se realizaban a los indígenas que iban a ser bautizados, ya que para tener una profunda conversión espiritual había primero que renunciar al demonio, quien en el discurso cristiano era el creador y provocador de maldad, separador y engañador máximo por excelencia, de ahí que la renuncia al diablo fuera de vital importancia para así poder iniciar un camino profundo

¹⁶⁸ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México...*, op.cit., p.181.

hacia la conversión y aceptación de la verdadera fe. Las preguntas con las que se continuaba el proceso de administración del sacramento del bautismo eran las siguientes:

¿Crees en Dios Padre Todopoderoso, Criador y Hacedor del cielo y de la tierra?

¿Crees ansimesmo en su único Hijo Jesucristo, el cual por nuestro amor se hizo hombre, y nació de la Virgen Sancta María, el cual hijo de Dios padeció por nosotros, murió y fue sepultado, y al tercero día resucitó de entre los muertos?

¿Crees ansimesmo en el Espíritu Santo, verdadero Dios y Consolador?

¿Crees la Sancta Iglesia Católica?

¿Crees la comunión y ayuntamiento espiritual de todos los fieles cristianos?

¿Crees la remisión de los pecados?

¿Crees la resurrección de los muertos, que será al fin del mundo?

¿Crees la vida eterna?

¿Tienes arrepentimiento y contrición verdadera de tus pecados?

¿Quieres enmendar y corregir tu mala vida?

¿Ofréceste y daste enteramente á Nuestro Señor Dios?

¿Quieres recibir el agua del bautismo de toda tu voluntad?

Respuesta

Quiero de toda mi voluntad recibir el agua del bautismo, y así digo que creo enteramente todo lo que has dicho, y pido has misericordia conmigo.”¹⁶⁹

¹⁶⁹ *Códice Franciscano Siglo XVI..., op.cit. pp.51-52..*

En la impartición del cristianismo en el Nuevo Mundo, el demonio era recordado en la enseñanza doctrinal franciscana, tanto que pareciera necesario el tenerlo presente, el conocerlo y saber de lo que este ser maligno era capaz de provocar, para así persuadir a los indígenas de luchar contra él a la luz de la doctrina de la fe y siguiendo los mandamientos de dicha enseñanza. Las preguntas que se hacían a los adultos para ser bautizados eran elaboradas con una precisión religiosa única que respondía a la ortodoxia católica donde la cosmovisión del natural tenía que ser excluida.

En este contexto se hacían distinciones entre los naturales que no sabían leer y los que ya eran versados en dicha práctica, entre niños y adultos, lo cual indica que parte de la preocupación de los misioneros era la de la enseñanza de la lectura ya que mediante ésta se podría instruir en la fe con mayor fluidez a los indígenas; en este sentido el texto de la doctrina cristiana, específicamente el elaborado por Fray Alonso de Molina, señalaba lo que debían hacer los indígenas:

“Esta dicha Doctrina sirve para los indios que saben leer, y para los que la quieren hacer leer en sus casas, y para los niños que estudian en las escuelas, los cuales la dicen cada día á voces, toda ó la mayor parte della; mas en la iglesia no se enseña, ni á los que han de recibir los santos Sacramentos se les pide más de lo sustancial de ella, lo cual conviene que sepa todo fiel cristiano, como es el Per signum Crucis, el Pater noster, el Ave María, el Credo, la Salve Regina, los catorce Artículos de la fe, los diez Mandamientos de Dios y los cinco de la Iglesia, los siete Sacramentos, y los siete pecados mortales y la Confesión general. Esto todo se enseña, y dello se pide cuenta á todos los indios que han de recibir alguno de los Sacramentos, ahora sea el Baptismo ó Confirmación ò Confesión, Eucaristía y Matrimonio; y aun cada vez que se han de confesar, se les pregunta primero, para satisfacerse el sacerdote que saben la doctrina y que no

la han dejado olvidar, y para poner en ellos más cuidado y no dar lugar á su pereza y descuido, puesto que lo quieran tener: aunque con los viejos y rudos que han estado muchos días aprendiendo la doctrina y han hecho de su parte lo posible, y o han podido salir con ella, se contentan los Ministros con que se sepan santiguar, y digan el Pater noster y el Ave María, y que confiesen los Artículos de la fé á lo menos, para oírlos de penitencia y administrarles el sacramento del Matrimonio, porque no anden en mal estado amancebados, por falta de no los casar » 170

Llama la atención que a los religiosos les interesaba profundamente que los naturales memorizaran las oraciones contenidas en la doctrina, ya que cuando el natural aprendía las oraciones y podía recitarlas, a los ojos de los misioneros el indígena comenzaba a integrarse en el proceso de conversión. Si es verdad que la enseñanza del contenido de la doctrina no fue tarea fácil, los aspectos de mayor relevancia para los misioneros eran que los indígenas memorizaran las oraciones, las practicasen continuamente y se supieran santiguar. Con estas tres acciones los naturales se abrían a un nuevo entendimiento de la religión, y comenzaban a participar y a familiarizarse con la enseñanza y práctica del cristianismo.

La doctrina cristiana tiene una serie de lineamientos que preparan la vida y el entorno del natural para recibir la luz de la fe y los principios evangélicos, esta enseñanza abarcaba los lugares públicos y privados de la vida de los indígenas, ya que dicha preparación se impartía en escuelas y a su vez se inculcaba su práctica en los hogares. Los franciscanos mantienen un esfuerzo ejemplar al momento de transmitir la doctrina a los naturales, ya que sin ésta, sería imposible cumplir con la misión evangélica que los lleva a aplicar los métodos de enseñanza en Nueva España, por lo mismo tenían que ser muy cuidadosos en

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.54.

la impartición y aprovechamiento de los indios que eran expuestos por primera vez a esta nueva forma de vida. La enseñanza de la doctrina cristiana era vigilada por los mismos miembros de la Orden, cuidaban los detalles de la impartición y el resultado y aprovechamiento de los mismos, ya que mantenían un contacto directo y constante con los naturales.

La enseñanza religiosa de los franciscanos, como ya lo hemos visto, utilizó la *Doctrina* de fray Alonso de Molina publicada el 20 de junio de 1546,¹⁷¹ que es una copia de los catecismos usados con anterioridad en la Península. Esta doctrina “es la misma, con variantes leves, que el catecismo del padre Ripalda dado a la luz pública en 1591, en Burgos, y un catecismo que apareció en Pamplona en 1606, destinados a los pequeños españoles”.¹⁷²

Por otra parte, la música, la pintura y el teatro fueron de vital importancia dentro de la enseñanza de la religión en Nueva España, ejemplificando de manera práctica el contenido de los libros de la Biblia y la enseñanza de la misma. Por ejemplo, como lo menciona Ricard, algunos misioneros utilizaron la pintura para enseñar la doctrina cristiana, tomando como referencia los diez mandamientos que mediante símbolos mostraban el significado de cada mandamiento, método de gran utilidad para la enseñanza de la fe católica. En el Nuevo Mundo los frailes tenían una doble tarea ya que primero tenían que traducirlos, y

¹⁷¹ *Ibid*;p.189. La Doctrina de Alonso de Molina era una de las más conocidas y fue la utilizada por los franciscanos, era una doctrina o catecismo breve, que los obispos recomendaron en la junta de 1546 donde se realiza la composición de doctrinas para los indígenas: una extensa y una breve, todas en náhuatl-castellano. Alonso de Molina se destacó como un gran conocedor de la lengua náhuatl.

¹⁷² *Ibid*;p.190. El padre Molina no aparece como autor de la doctrina sino como traductor de ella. La doctrina de Molina retoma la Doctrina *pueril* de Raymundo Lulio, que según explica Ricard se divide en tres partes: educación religiosa, educación moral y educación científica. La parte que interesa es la educación religiosa que contiene catorce artículos de la fe, diez mandamientos y siete sacramentos, siete dones del Espíritu Santo, ocho bienaventuranzas y siete gozos de la Virgen Santísima.

adaptarlos al pensamiento indígena cuidando no confundirlos y, por último, implementar la enseñanza doctrinal, tarea arduamente exhaustiva.¹⁷³

La misión franciscana por la conversión de los indios al cristianismo fue una tarea ardua, y por lo tanto cualquier indicio de rechazo o traición a la enseñanza evangélica daba motivo a los miembros de la Orden para sancionar y castigar a los paganos. Como lo explica Alfonso Miranda Márquez en su trabajo: *De la sombra novohispana a la penumbra puritana, dos escenarios, dos realidades: Fray Bernardino de Sahagún y Cotton Mather*, al hacer alusión a un pensamiento de Sahagún que refleja la importancia de la verdad evangélica otorgada a los naturales, ya que para el fraile una vez que el indígena recibía los sacramentos, conocía la verdad evangélica y permitía que Dios entrara en su vida, por lo tanto, aquel que no trabajara con esta enseñanza o renegara de la misma, era condenado:

*“ Vanos son ciertamente todos los hombres, en quienes no se halla la ciencia de Dios, y que por las buenas cosas que se ven, no pudieron conocer de aquel, que es artífice de las cosas que reconoció, pero son más vanos los hombres que una vez reconocieron a Dios, lo rechazan y actúan en contra de su creador ”.*¹⁷⁴

De acuerdo con el pensamiento franciscano, una vez que el indígena hubiera recibido la preparación pre bautismal y el bautizo, se producía un cambio espiritual en la vida de aquél por haber recibido los “Sacramentos” de la cristiandad. Es en este punto donde se creía

¹⁷³ En este punto es importante comentar la atención que los frailes pusieron a la adoración de deidades, ya que se dieron cuenta que los indígenas rendían el culto a la representación material de la deidad, así que por temor de que una deidad cristiana sustituyera a otra prehispánica, los franciscanos insistieron mucho en que el culto dirigido a las imágenes no se dirigiera a lo material sino a lo que representaban. Robert Ricard comenta el tema en cuestión y hace un estudio muy amplio al respecto en el libro de *La Conquista Espiritual de México*.

¹⁷⁴ Alfonso Miranda Márquez, *De la sombra novohispana a la penumbra puritana...*, *op.cit.* p.90. Es en esta idea, donde se vea reflejada la importancia del deseo misional franciscano, es decir, ya que la importancia de la verdad del Evangelio y la impartición del mismo a los naturales, y con ellos me refiero a la doctrina cristiana, para el franciscano el natural dejaba de ser pagano y se unía a la gracia de Dios, por lo tanto el rechazo al mismo y la reincidencia en actividades paganas, constituía una rechazo grave para los misioneros evangélicos.

que surgía una verdadera transformación en la identidad espiritual del indígena, ya que éste estaba bautizado bajo la doctrina de la fe y por consiguiente era apartado de las tinieblas, el natural recibía la verdad evangélica, por lo tanto sus actos dejaban de ser considerados paganos. La cuestión en este punto era grave cuando una vez recibido el sacramento, el natural retomaba sus costumbres paganas, ya que ahora dicho acto era considerado traición, era como darle la espalda a Dios, por lo cual tenían que ser castigados.

Como lo explica acertadamente Robert Ricard, “con respecto a la administración de los sacramentos, la Santa sede había otorgado a los frailes amplias facultades por la bula llamada *Omnimoda* de 6 de mayo de 1522, facultad que más tarde se confirmó por el Papa Pío V, después por el Concilio de Trento por la bula *Exponi nobis* del 24 de marzo de 1572, lo cual implicaba que la responsabilidad espiritual otorgada a los frailes era sumamente importante ya que con la administración de los sacramentos los indios entraban a la Iglesia, ya eran oficialmente cristianos y más aún por el bautismo”.¹⁷⁵

Lo anterior nos deja claro que la lucha por la enseñanza religiosa que los frailes infundieron con tanto esfuerzo en la Nueva España no fue tarea fácil, al contrario se dio en un terreno complejo permeado por una cosmovisión ajena al pensamiento cristiano del momento, donde dicho discurso busca a toda costa lograr penetrar en ese “nuevo entorno” que hasta entonces se había regocijado en las tinieblas. En el siguiente apartado analizaremos la perspectiva de la Orden franciscana en torno al demonio, su creencia, su influencia y su fortaleza para combatirlo, aspectos importantes para comprender el pensamiento franciscano europeo con respecto al mal y el traslado y aplicación de los

¹⁷⁵ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México...*, op.cit., p.199.

métodos misionales en Nueva España, donde el demonio “existe” y tiene poder sobre la vida que allí habita.

En este punto es necesario reflexionar sobre los objetivos que perseguían los frailes franciscanos en este momento, ya que como lo explica Serge Gruzinsky, es sabido que los franciscanos como Motolonía, Olmos y Sahagún, alentaron las investigaciones sistemáticas sobre el mundo prehispánico que les permitieron elaborar obras excepcionales. De esta manera impulsaron a sus informantes los indígenas a llevar adelante la reflexión profunda sobre el conjunto de culturas de las que eran originarios y a obtener de ella una imagen exhaustiva y sintética de la misma. Por otra parte, y aunado a lo anterior

De esta manera como lo explica Grusinsky, los frailes franciscanos se enfrentan a la “realidad” colonial que se desplegaba en un tiempo y un espacio distinto, descansaba en otras ideas del poder y de la sociedad, “desarrollaba enfoques específicos de la persona, de lo divino, de lo sobrenatural y del más allá”.¹⁷⁶ De esta forma, las brechas que separaban los sistemas de representación o los sistemas de poder, derivaban de una separación más global, subyacente y latente vinculada a la manera en que “las sociedades enfrentadas se representaban, memorizaban y comunicaban lo que concebían como la realidad o su realidad”.¹⁷⁷ . Ahora bien los frailes franciscanos llegaron al Nuevo Mundo con un proyecto misional a desarrollar en tierras amerindias, este consistía en cristianizar al indígena, es decir convertirlo al cristianismo, a través de la evangelización, misma que consistía en un proceso de conversión ó un proceso de cristianización, donde se promueve la noticia de Jesús vivo y resucitado.

¹⁷⁶ Serge Grusinsky, *La colonización de lo imaginario...*, op.cit., p.186.

¹⁷⁷ *Ibid.*, op.cit.p.186.

2.5 El diablo en la cosmovisión franciscana.

A lo largo de este trabajo de investigación hemos tratado de reconstruir la figura del diablo de forma histórica, desde su origen hasta su concepción como agente del mal, discurso creado y fortalecido en Europa. Ahora bien, sería interesante en este sentido el tratar de construir esta misma idea del demonio y del infierno hacia el interior de la Orden, buscando al “maligno” percibido por éstos y los mecanismos en los cuales creían los franciscanos para vencerlo y subyugarlo al poder de Dios. Para este apartado podemos plantear las siguientes preguntas: ¿quién era el diablo de los franciscanos?, ¿cómo actuaba éste en torno al mundo?, ¿cómo se podía combatir al demonio y no sucumbir a sus tentaciones? Considero que estas preguntas son importantes para construir al demonio que sería importado a Nueva España por la Orden franciscana y, tiene relevancia porque este discurso sobre el demonio será el que fundamentará y justificará, en parte, la cristianización y constituirá parte de la enseñanza de los naturales en su vida cotidiana y en su vida espiritual.

Hay que tener presente que los modelos antiguos y la herencia grecolatina otorgaron las bases a los europeos y, por consiguiente, a los franciscanos para tratar de comprender el mundo en el cual habitaban. La mentalidad occidental utilizó como referencia principalmente a las culturas griega y romana y hereda a los frailes una concepción elaborada sobre el demonio, donde se le asume como una creencia que forma parte del imaginario del mundo franciscano del siglo XVI. El tratar de reconstruir la imagen del demonio y del infierno hacia el interior de la Orden no es tarea fácil, pero el acercarse de manera pertinente a los documentos de la época podría darnos pistas sobre esa idea que permeaba el discurso cristiano y cómo era percibido y asumido por los franciscanos.

Para tratar de bosquejar históricamente el discurso demoníaco en el tiempo de estudio, consideré pertinente el establecer un acercamiento con dos frailes franciscanos que entre 1527 y 1573 realizaron tratados demonológicos para la Orden franciscana en Europa, mismos manuales que luego sirvieron de referente para utilizarlos como herramientas de ataque contra el maligno en el Nuevo Mundo. Entre los autores destacan: fray Martín de Castañega, quien estaba especializado en ciencias diabólicas y era a su vez predicador del Santo Oficio en España, que en 1527 elabora un *Tratado de hechicerías* para combatir la presencia de brujas en Vizcaya por órdenes de fray Juan de Zumárraga. El otro franciscano fue fray Andrés de Olmos considerado a principios del siglo XVI como experto en brujería y demonología,¹⁷⁸ quien después de haber trabajado con su colega fray Martín de Castañega en la elaboración del *Tratado de hechicerías* por mandato de la Inquisición de Logroño, elabora el *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* para la Nueva España en 1553. Estos tratados mantienen una coherencia y similitud pero con un objetivo que tuvo que adaptarse a las circunstancias geográficas y humanas que cada caso perseguía; es decir, en Europa era la persecución de las brujas, como anteriormente lo había pretendido *el Malleus Maleficarum* y en el caso del Nuevo Mundo, se concentraba en la persecución del demonio quien tomaba formas diversas que se reflejaban principalmente en la idolatría y en las costumbres de los naturales.

Lo anterior sin lugar a dudas hace mucho más interesante el estudio de los tratados mencionados, principalmente el elaborado por Olmos para el caso de Nueva España porque muestra históricamente esta mentalidad paralela del discurso religioso cristiano y

¹⁷⁸ Fray Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*. Paleografía del texto náhuatl, versión española. Introducción y notas de Georges Baudot, México, UNAM/ Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1990, p.X.

del demonio desarrollado primero en Europa y luego la incorporación y adaptación de este imaginario en Nueva España.¹⁷⁹

Como lo menciona Georges Baudot en el Prefacio del *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* de fray Andrés de Olmos, el esfuerzo que significó que dicho tratado fuera traducido a la lengua náhuatl para introducir directamente en las conciencias de los indígenas los elementos de una demonología cristiana desarrollada en un modelo español elaborado casi veinte años atrás (tomando como referencia el *Tratado de Hechicerías* que elabora fray Martín de Castañega), deja claro la importancia de la cristianización en las tierras recién descubiertas y, por otro lado muestra la relevancia del demonio y su presencia en la cosmovisión de la Orden franciscana.¹⁸⁰

Hay que tener presente que la práctica de las ciencias demonológicas en la primera parte del siglo XVI muestra indudablemente una creencia palpable sobre el demonio que había inundado el pensamiento cristiano europeo, como lo pudimos apreciar en la primera parte de este trabajo. El discurso cristiano contenía así una conciencia plena de la presencia del demonio y su acoso constante a la humanidad. Hay que recordar que el discurso del siglo XVI es regido por la ley divina, la palabra de Dios y la doctrina cristiana, por lo tanto, quizá el ideal franciscano asumía una formación espiritual pura, donde la concepción de una figura como la del demonio, que era un concepto discursivo contemplado en el pensamiento teológico de la Edad Media pudiera justificar la permanencia del maligno y los designios de Dios en el entorno de la humanidad, porque de esta manera no podía existir el diablo sin la aprobación y designio de Dios.

¹⁷⁹ *Ibid.* pp.X-XI.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.VI.

Cuando tratamos de reconstruir el concepto demoniaco en la Orden franciscana del siglo XVI, la tarea indiscutiblemente se complica, no sólo por la reinterpretación de los textos, sino porque el acercamiento a las fuentes siempre es un riesgo que un historiador debe correr, no para obtener datos duros y certeros sobre el caso, sino para proceder de acuerdo con la idea que prefiere reconstruir los discursos sin imponer los prejuicios de la modernidad desde donde uno observa, esto viene al caso en el acercamiento a estos dos tratados demonológicos: *EL Tratado de Hechicerías* de Martín de Castañega y *el Tratado de Hechicerías y sortilegios* de fray Andrés de Olmos. En ambos casos se percibe una especie de demostración “fundada sobre todo en los textos de la Sagrada Escritura, en aquellos de la Ciudad de Dios de San Agustín, que abarcaban el tema, y en las declaraciones y confesiones de algunos hechiceros presos...”.¹⁸¹ De esta manera lo que se buscaba en los tratados era el demostrar y probar una realidad sobre “las intervenciones diabólicas y desarmar sus mecanismos; establecer su existencia aunque sin concederles todos aquellos poderes que les reconocían los propios hechiceros, porque esto sería incurrir en otra herejía”.¹⁸² Es necesario tomar en cuenta que la preparación, tanto de Olmos como de Castañega, influía directamente en los tratados demonológicos, ya que su experiencia teológica y vivencial los reconocía como verdaderos conocedores del tema, donde la finalidad tanto en Vizcaya y, como lo sería en el Nuevo Mundo era “la extirpación de las creencias y de las prácticas hostiles o extrañas a la fe católica”.¹⁸³

Comenzando por el *Tratado de Hechicerías* del fraile franciscano Martín de Castañega, cuyo nombre completo es: *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y*

¹⁸¹ *Ibid.*, p.X.

¹⁸² *Ibid.*,p.XI.

¹⁸³ *Loc.cit.*

hechicerías y varios conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio de ellas, publicado entre 1527 y 1529; este trabajo reflejaba en gran medida un resumen del pensamiento de España en el siglo XVI que se iba alejando del pensamiento diabólico inquisidor del resto de Europa, es decir, que este tratado pudo haberse de alguna manera comenzado a desligar de los procesos desmesurados del propio sistema inquisitorial y convertirse en un mero manual de prevención y sanción de la brujería y la herejía. El trabajo del fraile afirma rotundamente la existencia del diablo y la capacidad de éste para fingir y usurpar el cuerpo de los hombres, donde indudablemente la herejía consistía en no creer en su existencia, de un lado ataca a las supersticiones de la brujería, sin que de otro deje de creer en la existencia de brujas y demonios. Martín de Castañega busca darle un cambio total al proceso inquisitorial, ya que este manual si bien tuvo como destino el combatir la brujería también buscaba la manera de fungir como una especie de herramienta para reparar los errores de los “simples y engañados por el demonio”.¹⁸⁴

2.5.1. Fray Andrés de Olmos en el discurso sobre el demonio.

Por otra parte, fray Andrés de Olmos, fiel colaborador de Martín de Castañega y considerado por Fray Juan de Zumárraga como diestro conocedor de lenguas y de las ciencias demonológicas, se sitúa en el corazón mismo de la gran aventura en México donde su experiencia sobresale en la elaboración del *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* y el intento que representa el mismo en lengua náhuatl, para introducir en las conciencias aborígenes los elementos de una demonología europea “originada en un modelo español elaborado casi veinte años antes”¹⁸⁵(haciendo referencia como ya lo mencionamos, al

¹⁸⁴ Jesús Fernando Cáceda Teresa, *El Renacimiento en Calahorra: brujas e inquisición en la primera mitad del siglo XVI*, Madrid, España, Vol.3, Publicado por KALAKIORIKOS, 1998, pp.49-47.

¹⁸⁵ *Ibid.*,p.VI.

Tratado de Castañega). Esto expresa una necesidad imperante de contar con una herramienta efectiva que pudiera combatir la presencia demoniaca en Nueva España. Como lo señala Baudot en la introducción del tratado, fray Andrés de Olmos es invitado por fray Juan de Zumárraga en 1527 al Nuevo Mundo, con una misión específica para el fraile franciscano: “la extirpación de las creencias y de las prácticas hostiles o extrañas a la fe católica”.¹⁸⁶ Hay que tener en cuenta que Olmos no sólo fue un modelo de evangelizador dinámico y plenamente dedicado a las tareas de la predicación cristiana en regiones difíciles “como lo fueron Totonacapan y la Huasteca, sino que además poseía una inteligencia de excepcional envergadura. El fue el auténtico fundador de las investigaciones etnográficas e históricas llevadas a cabo por su orden acerca de las culturas prehispánicas del centro de México”.¹⁸⁷

Ya para 1533, Olmos inicia la composición del *Tratado* en lengua náhuatl, dedicado a “las hechicerías y a los sortilegios, brujerías e intervenciones diabólicas que podían victimar a sus catecúmenos indios”.¹⁸⁸ Olmos hace una descripción de lo que era el demonio en el nuevo continente, incluso se pudiera considerar que crea las palabras exactas para poder realizar las descripciones de lo inimaginable para la Orden al enfrentarse al mundo de los indígenas. Por otra parte, es importante señalar que la obra de Olmos una vez que fue terminada, fue conocida por sus contemporáneos que incluso la contemplaban en sus mesas de trabajo y en ocasiones la habían utilizado para hacer explicaciones sobre las actuaciones del demonio en el Nuevo Mundo, como fue el caso de

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.XI.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.IX. Olmos debió nacer cerca de Oña en los alrededores de Burgos en el corazón de Castilla la Vieja alrededor de 1480. Ingresó a la Orden franciscana en el monasterio de Valladolid a la edad de veinte años. Olmos fue reconocido desde temprana edad como un experto en brujería y demonología.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.XVI.

fray Jerónimo de Mendieta¹⁸⁹ quien incorporó conceptos del *Tratado* en su *Historia eclesiástica indiana*, lib. II, cap. XII:

“ Morando el santo varón Fr. Andrés de Olmos en el convento de Cuernavaca, se averiguó haber el demonio aparecido a un indio en figura de señor o cacique, vestido y compuesto con joyas de oro...”, [y también en la misma obra, lib.II, cap. XIX:] “ El santo varón fray Andrés de Olmos prendió otro discípulo del sobredicho (hechicero que se decía Ocelotl), y teniéndolo en la cárcel, y diciendo el mismo indio al dicho padre, que su maestro se soltaba de la cárcel cuando quería, le dijo el Fr. Andrés, que se soltase él si pudiese; pero no lo hizo porque no pudo.”.¹⁹⁰

Parte de la intención que inspiró a fray Andrés de Olmos a realizar el *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* se encuentra reflejada al inicio del mismo, específicamente en el folio 388r: “me pareció sobresto materia escribir en indio después de XXV años que avrá que Dios (no por mis méritos) fue servido que yo, el menor de los menores, veniesse á esta nueva España con el Re. Mo. Sor. Don fray Jn. De Çumarraga, primer obispo de México, de la provincia de la Inmaculada Concepción de Nara. Sa., teniendo alguna noticia de semejantes hechizerías y abusiones entre estos naturales indios simples afirman aver...”.¹⁹¹

Ahora bien, hay que mencionar que el *Tratado* que elabora fray Andrés de Olmos, excepto por ciertas adaptaciones necesarias para el entorno mexicano y por una serie de aportaciones personales por parte del fraile, es una copia del elaborado por Castañega, incluso la clasificación de sus capítulos es la misma, a excepción de ciertos detalles que Olmos añade para la traducción del mismo a la lengua náhuatl. La clasificación de los temas abarcados en el *Tratado* es la siguiente:

¹⁸⁹ *Ibid.*,p.XXII. El Tratado de Olmos fue sin lugar a dudas utilizado por otros miembros de la orden para poder combatir al demonio que tomaba forma en los rituales de los naturales, en su idolatría considerada ésta como una herejía latente en el Nuevo Mundo.

¹⁹⁰ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Ed. S. Chávez Hayhoe, 1945, t.I, lib.II, caps. XII y XIX,pp.103 y 119.

¹⁹¹ Fray Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios...*, *op.cit.*, pp.XXII-XXIII.

fol. 390r: Exortación al Indiano lector.

fol. 391v: De cómo el demonio desea ser honrado.

fol. 394v: De las dos Yglesias y Congregaciones deste mundo y de la naturaleza y potencia y astucia del demonio.

fol. 395r: Del templo y naturaleza, potencia y astucia del demonio.

fol. 397r: De cómo ay sacramentos en la Yglesia Cathólica y en la Diabólica execramentos.

fol. 399r: Quáles son los ministros del Demonio.

fol. 401r: Porqué destos ministros del demonio ay más mujeres que hombres.

fol.402: Cómo los consagrados al demonio pueden andar por los ayres.

fol.403v: De cómo en diversas figuras pueden aparecer los ministros del demonio.

fol. 404 v: De la reverencia que hacen al demonio sus ministros.

fol. 406r: De los sacrificios que al demonio ofrecen sus ministros.

fol. 407r: De cómo se puede heredar la familiaridad del demonio.

fol. 407v: De la participación diabólica.

Analizando punto por punto el contenido del *Tratado* se puede intuir una cosmovisión franciscana todavía con influencia del pensamiento de la Edad Media, incluso al principio el diablo de Olmos es cristiano, es un diablo político, es decir fraguado por una política

colonial.¹⁹² Para Baudot esto se refiere a que Olmos en muy pocas ocasiones nombra al demonio con algún atributo prehispánico como sería cuando emplea el término *yn tlacatecolotl*, “el hombre- búho”, que sería una designación enteramente prehispánica, por el contrario utilizando la palabra diablo se ahorra la confusión y continúa empleando un concepto impregnado de un discurso religioso cristiano gestado en Occidente en el siglo XVI. Todas las apariciones diabólicas alegadas por Olmos revisten los aspectos de una lucha contra posibles resurgencias prehispánicas, donde el diablo es un personaje indígena cuando hace su aparición por México. Su apariencia es la de un señor de la nobleza aborígen de la época precolombina, vestido con la indumentaria propia tal y como aparece en los códices, con las galas y vestiduras de tiempos anteriores a la llegada de los españoles, que incluso reclama cultos, ritos y ofrendas desterrados por los conquistadores.¹⁹³ Es aquí donde se puede palpar históricamente la presencia demoniaca percibida por la Orden franciscana, ya que el trabajo de fray Andrés de Olmos se vuelve la llave para combatir al enemigo de la humanidad, si bien es cierto en mi opinión, este *Tratado* es un documento históricamente valioso que permite acercarnos al conocimiento de los métodos y herramientas de la predicación cristiana en la América del siglo XVI.

Para Olmos el diablo era un personaje maligno, era el demonio del cristianismo, el diablo del pensamiento colonial, ese ser impregnado de maldad que desobedece a Dios y decide atacar lo máspreciado para él, el hombre. El diablo para Olmos en Nueva España, es un personaje indígena, prehispánico. El diablo de Olmos que tanto se asemeja a la identidad cultural prehispánica, pide la colaboración del aborígen para rechazar la nueva religión y, en consecuencia, el nuevo estado de las cosas.

¹⁹² *Ibid.*,p. XXV.

¹⁹³ *Ibid.*,pp.XXV-XXVI.

Al analizar la obra de Olmos podemos de alguna manera construir al demonio como un ser capaz de realizar las peores atrocidades al ser humano, esto mediante la mentira, el chantaje, el engaño, la tentación y la posesión. Olmos cree fervientemente que el diablo tiene poderes para convencer a los hombres para que le adoren, le dediquen ofrendas y le construyan templos de adoración, de ahí su preocupación sobre “la tenaz persistencia de las creencias prehispánicas”¹⁹⁴ y la urgente necesidad de extirparlas de aquéllas tierras. Las atrocidades que realiza el diablo en la Nueva España no son distintas a las realizadas por éste en Europa, la diferencia radica en que en el nuevo continente la fuerza del maligno ha llegado muy lejos, tanto que los naturales han dedicado al diablo templos, sacrificios, ceremonias y rituales al diablo, imitando las ceremonias religiosas que se le dedican a Dios, lo cual es más grave y peligroso.

2.5.2. Olmos y el *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*.

Antes de iniciar este apartado es importante el reflexionar sobre la elaboración del Tratado de Hechicerías de fray Andrés de Olmos, ya que en su contenido se analizarán demostraciones del pensamiento fundado sobre los textos de la Sagrada Escritura, también aparecerán reflexiones fundadas en el Libro de Dios de San Agustín, que abarcan el tema sobre las confesiones y testimonios de hechiceros presos en el trascurso de la encuesta. Este tratado o manual, tenía que ayudar a la predicación cristiana. Olmos comenzó con el Tratado de los siete sermones principales sobre los siete pecados mortales en lengua náhuatl, dónde se pudiera decir que abarca la etapa de transfusiones de la cultura cristiana, en el molde antiguo de las formas mexicanas. Con el Tratado, Olmos buscaría un modelo particularmente adaptado y eficaz en un México donde sus correlegionarios están

¹⁹⁴ Ibid.,p.XVI.

intentando igualmente desterrar las otras creencias y la otra religión. Este Tratado por lo tanto buscará una manera de procurar los fundamentos teóricos para una sociedad aborígen reestructurada y reformada por la doctrina cristiana.

Para entender y explicar el contenido del Tratado, es necesario analizarlo desde la sistematización de la Iglesia y el discurso cristiano del momento, en donde la doctrina cristiana contenía los elementos necesarios y obligados para lograr la evangelización en el Nuevo Mundo. Los elementos obligados en el proceso de misión eran: la oración ya que mediante ésta y el ayuno, se conseguía la salvación. La enseñanza de los artículos de la fe, la realidad del pecado mortal, la confesión, la enseñanza de los sacramentos, los principios evangélicos basados en la Sagrada Escritura. Esta sistematización de la doctrina cristiana, pudiera equipararse con la doctrina sobre el demonio que plantea a continuación Olmos en su Tratado, lo cual otorgará un sentido y una explicación al problema y realidad del diablo en el Nuevo Mundo.

Ahora, analizaremos a profundidad el contenido de algunos de los capítulos del *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* de Olmos, que contienen de una manera concreta la percepción del demonio, su fuerza, su influencia y su poder en las tierras de Nueva España. Es importante recordar que dicho tratado se elabora en el Nuevo Mundo, pero no deja de ser una adaptación como ya se mencionó de la obra de Castañega, lo cual como lo señala Georges Baudot en la introducción del *Tratado* de Olmos, resulta ser una completa ironía y contradicción, ya que dicho manual representa una sustancia castellana absoluta que nada tiene que ver con los indígenas de Nueva España, pero parece ser que esta perspectiva cultural no representaba mayor problema para la Orden y mucho menos para España. Ahora bien, la adaptación que elabora Olmos para 1553 en Nueva España, responde a una

necesidad urgente del propio proceso misional para hacer que la doctrina cristiana tuviera un impacto más eficiente y certero en la misión de los naturales. Pocas fueron las adiciones que hizo Olmos al *Tratado*, donde como ya lo mencionamos, las aportaciones del fraile se dirigieron más a la civilización indígena, donde Olmos en algunas ocasiones sustituye el nombre del diablo con el nombre de “hombre-búho”, que simboliza al demonio para la cosmovisión indígena. Los cambios que se palpan en la obra de Olmos son mínimos, ya que como lo señalamos antes el diablo de Olmos es un diablo cristiano, y más de una vez en el *Tratado* utiliza el término prehispánico para identificarlo con el entorno de los naturales aunque en otras partes del texto conserva el término diablo, significando al maligno del discurso colonial.¹⁹⁵

La complicada explicación contenida en el *Tratado*, donde los conceptos de la doctrina cristiana y la impartición de los sacramentos provenientes de un discurso cristiano nada tenían que ver con el mundo indígena, provocaron una fuerte lucha teologal donde ambas cosmovisiones indígena y cristiana se debatían arduamente en el terreno espiritual, sin embargo, el diálogo fue más unilateral por parte de los misioneros ya que éstos solo podían hablar desde su formación y perspectiva cristiana occidental, es decir desde su lugar social, por lo tanto al llegar a Nueva España, se encontraron frente a un mundo que necesitaba la urgencia de la conversión.

En el análisis que sigue, tomaremos los textos más concretos que puedan acercarnos a una recreación histórica de lo que era considerado como maligno y demoniaco en la tierra de los naturales desde la perspectiva del discurso cristiano:

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.XXV. En su Introducción Georges Baudot, comenta que el “hombre – búho” hace alusión al demonio cristiano, aunque en la mayor parte del tratado Olmos mantiene al demonio o diablo como su actor en escena. Lo curioso de este tratado según Baudot, es que refiere más a un manual de advertencia que a un Tratado severo lleno de castigos.

Exortación [sic.] al indiano lector: “*Mi amado hijo... Si de verdad has sido bautizado, si has recibido el agua del único verdadero Dios, llamado bautismo sancto, en su morada entonces has nacido, te has purificado, has sido socorrido.*

Y por ello has sido salvado de manos de tus enemigos, de los grandes parásitos, de aquellos que se arrastran por la basura, de las bestias carniceras, de los hombres-búhos, de los Diablos que cayeron del cielo porque eran orgullosos, presuntuosos, vanidosos...no le han obedecido a Dios y han caído desde allá, sobre nosotros por el aire...

Pero otros también fueron a caer allá en el lugar de los muertos, en un lugar llamado ynfierno: un lugar malo, un lugar funesto...

*Los hombres-búho, 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”.*¹⁹⁶

La explicación sobre el bautismo, contenida como ya lo hemos visto en el texto de la *Doctrina Cristiana* de Alonso de Molina que utilizaron los franciscanos en la enseñanza a los naturales, era muy importante para así poder definir quiénes eran hijos de Dios y quiénes aún no lo eran, por otra parte, la disposición para recibir el bautismo reflejaba la intención de aceptar a Dios, por el contrario quien contraviniera dicho sacramento, caería en manos del demonio y terminaría en el infierno. Olmos sin duda incorpora las creencias cristianas y las adiciona con las prehispánicas donde incluso en esta *Exhortación al indiano lector*, logra introducir a los “hombres- búhos” en el infierno cristiano, dándoles los mismos atributos que al demonio y otorgándoles un destino devastador ardiendo en las llamas del infierno como lo dicta el discurso cristiano. Por otra parte no es de extrañar que

¹⁹⁶ *Ibid.*, fol. 390r.

Olmos hiciera mención sobre el proceso inquisitorial en caso de que los indios no cumplieran con los designios de Dios, ya que al renegar del Padre, serían condenados:

*“Mucho sabe el Diablo, nació hace mucho, mucho tiempo. Hace muchísimo tiempo que engañó a cristianos que por ello fueron quemados, fueron muertos en la plaza del mercado. Algunos con piedras, con palos, con el alacrán y la ortiga, fueron golpeados por los señores, los padres que se llaman inquisidores, por aquello que se llama la Santa Inquisición que busca lo que anda oculto en la vida de las gentes...por si alguien quiere alejarse de Dios y así darse voluntariamente al Diablo...Dios consciente que el malo sea despreciado y juzgado en público, en el templo y en el mercado”.*¹⁹⁷

En este texto se refleja la importancia del proceso inquisitorial en Europa, donde Olmos advierte al natural aquello que pudiera sucederle al no cumplir con los designios de Dios. Es en este punto donde sobresale la importancia de la traducción del texto al náhuatl, lo cual indica el objetivo primordial de transmitir estos conocimientos a los indígenas por parte de los misioneros. Es importante reflexionar sobre el trabajo que realiza Olmos en su tratado, ya que incluso lo analiza desde los fundamentos de la Doctrina de la Iglesia cristiana, que buscaba ante todo elaborar, impartir y propagar la doctrina cristiana, cuidar la unidad de los fieles y, disponer de la gracia de los sacramentos por medio del ministerio de los sacerdotes.

Otro de los apartados que vale la pena destacar es: *Cómo el demonio desea ser honrado*, donde el fraile propone formas de luchar contra el diablo mediante las oraciones:

“Vosotros habéis de saber que este hombre-búho se nombra, se llama verdaderamente por una multitud de nombres: mal ángel, Diablo Demonio, Sathán... él no quería obedecer en ningún modo al único, el verdadero Dios... Es orgulloso, presuntuoso, muy fanfarrón deseoso de ser alabado, siempre anda buscando honores, buscando elevarse. Pero, para no caer en el lazo, en la cuerda que él tiende con la mano, hay que

¹⁹⁷ *Tratado de Hechicerías y Sortilegios...*, op.cit., fol. 390, p.9.

pensar al instante con todo corazón en el único Dios e invocarlo con fe: Per Signum, Pater Nostrum. Ave María, Credo, Salve”.¹⁹⁸

Las oraciones de salvación sugeridas por Olmos para alejarse de la tentación del demonio, eran las contenidas en la *doctrina* que se utilizaban en Nueva España. La memorización de éstas era obligatoria ya que para el discurso franciscano, las mismas eran herramientas de defensa y protección para los indígenas, incluso si éstos no comprendían su contenido, porque el diablo no tenía piedad al momento de atacar a sus víctimas por lo tanto había que estar siempre preparado para no dejarse sucumbir ante sus engaños.

En el capítulo sobre: *Las Dos Yglesias y Congregaciones de este Mundo y de la Naturaleza y Potencia y Astucia del Demonio*, se explica claramente la visión que tenían los miembros de la Orden respecto de los templos de los naturales, donde según los misioneros: por un lado se encontraba Dios y por otro el diablo, quien buscaba en todo momento ocupar el lugar del Santo Padre. Para Olmos la existencia de dos iglesias era clara y queda reflejado en lo siguiente: “Hay sobre la tierra dos congregaciones: una es muy buena y la otra muy mala. Aquella que es muy buena se llama yglesia cathólica, y la que es mala se llama yglesia diabólica”.¹⁹⁹

Olmos explica lo que era para él la Iglesia diabólica, ya que dentro su cosmovisión religiosa la cultura de los indígenas mantenía rituales paralelos que sólo podían ser dirigidos por el maligno. La idea sobre el demonio y su iglesia para Olmos es muy clara, ya que para el fraile los lugares donde los amerindios realizan sus rituales son lugares ceremoniales dedicados al demonio, mismos que los naturales dedican a sus dioses; la

¹⁹⁸ *Ibid.*, fol. 391v., *op.cit.*, pp.13,15.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.23., fol. 394v.

variedad de dioses no podía ser otra sino la propia exhortación del demonio al paganismo, donde los indígenas le dedicaban a él sus fiestas y sacrificios atentando contra los principios del cristianismo, donde existe un solo y verdadero Dios.

La existencia de una unidad religiosa en la que Dios era creador absoluto del mundo, estaba contenida en la doctrina cristiana y era parte central del discurso misional de la Orden, por lo tanto, cualquier conducta contraria a la enseñanza del cristianismo era duramente juzgada. Olmos refleja en lo siguiente su sentir sobre los indígenas que asisten a la “casa del diablo”, haciendo alusión a los templos prehispánicos:

*“La casa del Diablo, la casa del hombre – búho; en ella se ve a todos los descreídos, todos aquellos que no creen en el verdadero Dios. No pertenecen a la Sancta Yglesia Cathólica, porque no hay un templo único, no hay una yglesia única a la que pertenezcan los descreídos, porque no creen en el único y verdadero Dios, no lo siguen, porque no tienen una sola creencia y no reconocen la única y verdadera creencia.”*²⁰⁰

Y continúa: *“La casa del Diablo sobrepasa con mucho a la de Dios, sólo porque hay muchas asambleas de hombres-búhos establecidas en varios lugares. Así, no se unen, no se reúnen en un solo cuerpo, como se une, se reúne entera la reverencia casa del verdadero Dios que se llama yglesia cathólica”*.²⁰¹

En este punto es muy importante percibir la posición del demonio como separador, connotación adquirida en el Nuevo Testamento para el maligno, donde la misión del demonio es así romper con toda unión con Dios, dividir, separar y destruir a la humanidad.

En el capítulo: *“Del Templo y la Naturaleza, Potencia y Astucia del Diablo”*, Olmos refleja claramente la manera de actuar del maligno sobre el ser humano, habla sobre los hombres que colaboran con el demonio y cómo éste hace de aquéllos sus cómplices y

²⁰⁰ *Ibid.*, fol.324v, p.23.

²⁰¹ *Ibid.*, fol.395r, p. 25.

aliados. Esta perspectiva es clara en el mundo del fraile, ya que en muchos casos se habían detectado reuniones secretas en dónde los naturales continuaban ofreciendo tributo a sus deidades y, por lo tanto, para él los indígenas continuaban bajo el yugo del demonio y tanto estaban conscientes de que era algo malo que lo hacían a escondidas abandonando enteramente los designios de Dios, y acudiendo de noche a sus templos, para que los misioneros no los vieran. Esta percepción de Olmos consta en lo siguiente:

*“En la morada del Diablo sólo a escondidas son las palabras, sólo en secreto se reúnen los malvados, los engañosos. El (el diablo) los llama que sean de su parte, para al lado suyo derramar por todas partes palabras de engaño, para engañar, inducir a error a los desdichados, para seducir a los que se hallan debilitados, enfermos, acaso para maltratar a los hombres que no quieren apartarse de Dios...en la morada del Diablo, en secreto se habla, se disfraza la palabra, se aprecia secretamente la falsedad, la baba, de tal modo que sólo se hacen, se efectúan malas acciones, para acabar dejando al verdadero Dios”.*²⁰²

Olmos describía el comportamiento pagano de los indígenas, por lo tanto cada conducta merecía una llamada de atención sobre sus acciones clandestinas, para el fraile los naturales comprendían claramente el significado de maldad tanto que buscaban realizar sus actividades paganas en el anonimato de la noche, actitudes que para él, eran aún más malévolas porque siendo conscientes éstos de la gravedad de sus actos, continuaban accediendo a las peticiones del demonio. En el *Tratado*, Olmos explica los momentos en los cuales el diablo se siente más cómodo para atacar a los hombres, esto en referencia a las horas del día donde el maligno actuaba, generalmente de noche, en lugares abandonados y donde los naturales eran presa fácil para él. El diablo engañaba a los hombres, les mentía y con mentiras lograba atraerlos hacia él logrando su objetivo de causarles daño y dolor.

²⁰² *Ibid.*, fol.395v., p.27.

*“Él, el Diablo, no se muestra mucho cuando hace sol, cuando hace de día; sólo aparece en las tinieblas, en los sitios oscuros donde nadie vive; así mucho se podrá burlar de él. No se creerán las palabras del Diablo, aunque a veces diga cosas verdaderas. Dice cosas verdaderas a propósito, para embaucar luego con sus últimas palabras y acercar el daño a la gente”.*²⁰³

Es lógico que el diablo de Olmos se comporte como el diablo europeo, esto debido a la formación y bagaje cultural del fraile quien vive en un mundo regido por el discurso cristiano, por lo tanto, no es menos interesante el entorno donde el diablo realiza sus fechorías y así sigue tentando ahora a los naturales que tiene bajo su poder. Pareciera que el diablo es un ser que puede actuar en cualquier entorno y es tratado por el discurso religioso como un agente del mal capaz de entenderse y manipular tanto a los hombres de Occidente como a los indígenas del Nuevo Mundo, por lo tanto el *Tratado* buscaba explicar todas las situaciones donde el maligno pudiera actuar, la forma en la que podía hacerlo y los lugares de su predilección para atacar a los hombres y subyugarlos a su poder maligno.

El capítulo tres, que Olmos trabaja de manera minuciosa, explica claramente esta preocupación sobre los sacramentos del Diablo, mejor conocidos como execramentos. El apartado se titula: *“De Cómo ay Sacramentos en la Yglesia Cathólica y en la Diabólica execramentos”*. En la estructura eclesiástica existe un orden establecido por la divinidad, Olmos maneja el lado opuesto de Dios para darle sentido y expresión a aquello que se encuentra fuera de la doctrina cristiana y por consiguiente fuera del discurso religioso. A continuación la explicación del fraile en referencia a los execramentos:

²⁰³ *Ibid.*, fol.395v, p.20.

*“Así como dentro de la Sancta Yglesia Cathólica, Nuestro Señor Iesu Cristo, verdadero Dios y verdadero varón, otorgó Sanctos Sacramentos, así también, él, el Diablo, ni más ni menos depositó, encerró en su morada lo que se llama Excrementos, para embaucar, embrujar, desconcertar a la gente... Gracias a los Excrementos aparece el pecado, y aquel que los estima se ennegrece, se ensucia. Con los Sacramentos se enmienda uno, se mejora, para ir al cielo. Pero, con los Excrementos, embaucado, perdido, el hombre de pueblo irá así a la morada de los muertos para siempre”.*²⁰⁴

En este apartado, fray Andrés de Olmos realiza un extenso estudio sobre las razones del demonio para crear los execramentos, su función y la falsificación que, según el fraile, el demonio pretende elaborar de todos los elementos contenidos en la religión católica para así engañar al hombre y tener la devoción y poder que Dios Padre tiene. Incluso dentro de la falsificación que realiza el maligno, se encuentran los ministros del mal o conocidos también como los sacerdotes del diablo. Para Olmos, en el Nuevo Mundo el diablo cuenta con todos los atributos que el Dios del cristianismo tiene, es decir, en América el diablo posee templos, se le dedican sacrificios, se adoran muchos dioses, hay ofrendas, hay ministros, existen sacramentos similares a los del cristianismo, rituales y ceremonias. La civilización indígena contaba con una organización religiosa que sólo podía responder a los mandatos del diablo, de ahí que estuviera tan arraigado en aquellas tierras.

De acuerdo con lo anterior, en el capítulo cuarto del *Tratado*, titulado: “*Quáles son los ministros del Demonio*”, Olmos explica cómo son los “*sacerdotes del maligno*”:

*“Los sacerdotes del Diablo, ellos, todos ellos, de corazón, a la luz del día, en secreto o en su fuero interno, han prometido ante el Diablo el someterse a él. Hacen entonces dos votos ante el Diablo, para que éste los cuente entre sus embaucadores, entre sus hechiceros”.*²⁰⁵ [Y continúa] *“algunos perversos prometen también públicamente consagrarse al Diablo, aunque no hayan visto a nadie, aunque nada se les haya*

²⁰⁴ *Ibid.*, fol.397r, p.33.

²⁰⁵ *Ibid.*, fol.398v, p.41.

*aparecido. Sólo hacen su promesa con los embaucadores, con los magos, y huyen de propia voluntad la creencia en Dios, y hacen las cosas del mundo diabólico llamadas ceremonias que ellos, los embaucadores, hacen, o acaso lo que enseña o da por ejemplo el Diablo. Ellos son todos los embaucadores malvados que se llaman brujos, xurquinos, magos”.*²⁰⁶

En este apartado, además de que se describe claramente quiénes eran los ministros del demonio también se advierte a quienes pudieran caer en la tentación, “que le eviten; ya que dicha falta merece un gran sufrimiento a quien se somete a las promesas del maligno”.²⁰⁷

Por otra parte, Olmos hace hincapié en la figura de la bruja en el Nuevo Mundo conocida por éste como la nahual, misma que tenía que ser quemada en la hoguera, esto en alusión a la quema de brujas en Europa. Con esto marcamos un referente preciso respecto de la visión diabólica que permeó los primeros procesos misionales de Nueva España incluso, como lo veremos más adelante mantuvieron estrictas normas donde se impondrían los castigos de la Inquisición en caso de contravenir los ordenamientos de la doctrina cristiana. En el caso de la quema de brujas, Olmos explica que el fuego representa el lugar de los muertos, por lo tanto el fuego significaba un lugar espantoso, doloroso y terrible. En este mismo apartado del *Tratado* Olmos describe una experiencia propia donde tuvo contacto con personas a las cuales el demonio se les había aparecido y hablado, esto en la siguiente narración elaborada por el fraile:

“Hijos míos: incontables son los procedimientos del Diablo para engañar a la gente. Sabréis que cuando yo, fray Andrés de Olmos, allá vivía, en la región de Cuernavaca, quizá ya (hace) veinte años, un hombre casado vivía en un templo; me dijo que oyó que él, el hombre-tecolote (el Diablo), se apareció a un hombre y le mandó que llamara a algunos en secreto; para que allá, a la entrada del bosque fueran, para que en su presencia cumplieran con él; y de éste modo lo hicieron. Luego fueron agarrados, en una casa fueron

²⁰⁶ *Ibid.*, fol.399v, p.41.

²⁰⁷ *Ibid.*, fol.399v, p.42.

*encerrados; yo vi a algunos de ellos, e interrogué a aquel quien se apareció el Diablo, a aquel que por su causa sufrió amonestación para mortificarse; y le interrogué para que me dijera cómo se apareció, cómo le habló”.*²⁰⁸

Olmos también afirma que son más las mujeres que los hombres quienes sucumben al poder del maligno, como incluso lo señalaba el *Malleus Maleficarum* en relación con la práctica de la brujería. Al respecto de este tema, en el capítulo quinto titulado: “*Porque destos ministros del demonio ay más mujeres que hombres*”, el fraile desarrolla toda una teoría donde explica por qué la mujer es con frecuencia engañada por el demonio:

*“Muchas razones han hecho que muchas mujeres engañosas vivan como adeptas al Diablo. Muchos menos hombres viven así. Primero, porque muchas mujeres viven como embaucadoras. Porque ellas no vinieron al mundo cerca de Nuestro Señor Iesu Cristo en los Sanctos Sacramentos, no cumplieron con su obligación, de tal modo que ellas se entregarán por esto a servir al Diablo, que ellas pedirán entregarse al pecado que se llama Excrementos”.*²⁰⁹

En este apartado, el fraile desarrolla una serie de razones por las cuales las mujeres tienden más a adorar al demonio y esto es debido al propio discurso europeo de la época donde a la mujer se le ve como un ser humano imperfecto que incita al hombre al pecado, ya que son engañadas fácilmente, son egoístas, mentirosas, por no guardar secretos, porque traicionan, porque se dejan dominar por la ira y el enojo, también porque son celosas y envidiosas. El concepto europeo de la bruja viajó junto con la misión, ya que la mujer fue colocada en una posición inferior a la del hombre en el discurso cristiano, por lo tanto a la mujer indígena se le catalogó de la misma manera.

²⁰⁸ *Ibid.*, fol.400r, p.43.

²⁰⁹ *Ibid.* fol.401r., p.47.

El *Tratado* de Olmos dibuja totalmente a un demonio sin piedad, a un ser maligno que nunca se tentará el corazón, que siempre hará daño y buscará la manera de engañar y embaucar a cualquier hombre que pueda y se deje manipular. El siglo XVI no conoce otro discurso, este es el demonio de Occidente que viene al Nuevo Mundo a adueñarse de lo que tenga oportunidad. La amenaza se encuentra en todos los confines del territorio, los indígenas están en sus manos y este *Tratado* busca de alguna manera ejemplificar los actos malignos provocados por el demonio, para que los naturales puedan percibirlos y así alejarse de ellos y evitarlos. Olmos busca describir al demonio que está presente en el mundo indígena y otorga herramientas para identificarlo y también para vencerlo.

Parte de las advertencias sobre el maligno se encuentran en el capítulo VII titulado: “*De cómo en diversas figuras pueden aparecer los ministros del demonio*”, donde el fraile advierte de la manipulación de las sustancias que el demonio hace a su antojo:

“Todos los hombres sabrán que el Diablo puede, y esto es verdad, puede tomar verdaderamente muchas formas y, cuando lo desea, formar criaturas nuevas; algunas veces para engañar a alguien, algunas veces para atacarlo, lo espanta, lo aterroriza, le mete mucho miedo. De igual forma puede actuar el Diablo con sus hechiceros, llevándolos a revestir otra apariencia y si acaso mejorándola, sin que nunca varíes la sustancia del cuerpo y sin que nada en la imagen del nahual vaya a desaparecer, a transformarse”.²¹⁰

A lo largo del capítulo octavo del *Tratado* que lleva por nombre “*De la reverencia que hacen al demonio sus ministros*”, Olmos explica todas las formas que el demonio puede adquirir a su antojo para engañar y embaucar al hombre, desde animales hasta la posesión de los cuerpos de otros hombres, por lo cual habría que tener mucho cuidado en caer en el engaño. Además el capítulo IX titulado “*De los sacrificios que al demonio ofrecen sus*

²¹⁰ *Ibid.*, fol. 403v-404r, p.57.

ministros”, el fraile se dedica a describir los sacrificios a los cuales del demonio está acostumbrado y ahora más en el Nuevo Mundo, donde son sangrientos y sin piedad:

“Hace muchos años, gente del pueblo eran así sacrificadas ante los diablos, y colgaban y sangraban como está escrito. A causa de él, del Diablo, a veces se recuerda que hubo espantosos sacrificios sangrientos, efusiones de sangre, crímenes; mucha sangre se esparcía así en su morada, en México, y esto por todas partes se hacía cuando llegaron los hombres de Castilla. Juntos comían carne de hombres, la comían delante de la gente. No tiene cuenta las cosas que ha hecho para burlarse de la gente el Diablo.”²¹¹

Este último apartado se refiere a los sacrificios humanos y al canibalismo, actividades frecuentes en distintas zonas de la Nueva España. Claro es que Olmos adaptó ciertas circunstancias al *Tratado* donde el diablo forzaba dicha actividad entre los indígenas, es decir, el fraile se enfrentó a un mundo ajeno a él, distinto a Europa y por lo tanto totalmente diferente a lo que habían enfrentado en Occidente, no es de extrañar que parte de lo que dicho *Tratado* contenía tuvo que adaptarse a las nuevas condiciones de América, esto en relación a la idolatría y al canibalismo principalmente. Hay que recordar que el *Tratado* de Olmos, como ya se mencionó se había basado en gran parte en la obra de su compañero Castañega, pero cuando el fraile se enfrenta a un entorno ajeno, busca adaptar a un nuevo mundo lo que hasta el momento conocía, porque el objetivo de los franciscanos fue la misión y con ella la conversión de los naturales al cristianismo. Este esfuerzo por adaptar el sentido de los conceptos del discurso cristiano muestra la intención y la importancia de la misión donde la figura del demonio existe, provoca y a la vez justifica la maldad en el mundo.

²¹¹ *Ibid.*, fol.406v, p.69.

La importancia de la obra de Olmos está en su contenido, ya que éste nos permite construir la cosmovisión europea y religiosa en el siglo XVI en una tierra nueva y frente a un grupo de hombres distintos a los europeos, que no tienen ninguna semejanza, sólo la presencia demoniaca en sus tierras y la urgente necesidad del cristianismo, lo cual daba un sentido profundo a la presencia de la Orden y a la misión que debían llevar a cabo con los naturales en Nueva España.

3. El Diablo en el Nuevo Mundo.

*Si la religión se pierde entre los pueblos, ya no les queda nada
que les permita vivir en sociedad: ni un escudo de defensa,
ni un medio de orientación, ni una base de apoyo, ni siquiera
una forma que les permita existir de algún modo en el mundo.*

Giambattista Vico, La ciencia nueva, 1109.

3.1 La construcción de la figura del diablo en el Nuevo Mundo.

Después de haber realizado un recorrido histórico sobre el origen del concepto del demonio y su evolución a lo largo de la historia, ahora lo interesante será estudiar de manera central la construcción de la figura demoniaca en Nueva España, definida y fortalecida por el discurso religioso de la Orden franciscana y el efecto que pudo haber generado en dichas tierras. Ya analizamos a la Orden, su formación e incluso nos acercamos a uno de sus textos demoniacos el *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* elaborado por fray Andrés de Olmos, mismo que se utilizaría en el Nueva Mundo a medida que el proceso misional fuera fortaleciendo su estructura religiosa en el siglo XVI; ahora, las preguntas centrales a plantear en este apartado serían las siguientes: ¿el concepto del demonio inmerso en el discurso cristiano del siglo XVI se afectó de alguna manera con la retórica del proceso misional efectuado por la Orden franciscana?, y ¿cómo este concepto se fue desarrollando en la cosmovisión de los naturales? Respondiendo estas cuestiones

buscaremos entonces explicar cómo un concepto europeo pudo en determinado momento adaptarse a un entorno no europeo, donde las diferencias culturales entre los españoles y los naturales eran totalmente distintas e influir hasta el punto de lograr la denominada “conquista espiritual” donde la creencia en Dios y en el demonio se vuelve parte del entorno y conocimiento cultural de los indígenas.

En el caso de Nueva España, la situación no podía ser diferente a Occidente, ya que si el diablo estaba en Europa, este pensamiento permeó la concepción espiritual del Nuevo Mundo a partir de la conquista. Hay que recordar que el discurso cristiano europeo se basaba en la creencia del demonio y, por lo tanto, el pensamiento que la Orden pudo establecer en torno al territorio y a los indígenas de Nueva España sería el propio de Occidente. De esta manera, la misión se regía por un principio elemental: la salvación de los naturales y el acercamiento a la fe contenida en el Evangelio, enseñando la creencia en un solo Dios, por lo cual la necesidad de cristianizar a los indígenas, indirectamente provocaba que el demonio se viera reflejado en todos los rincones del territorio. Como se reseña en el trabajo de Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España, Relación de algunas de las muchas cosas notables que hay en la Nueva España y de su conquista y pacificación y de la conversión de los naturales a ella*; en “América...antes (los naturales) en su religión usaban muy a menudo sacarse sangre para la ofrecer al demonio que fue siempre amigo de ella...”²¹² En esta referencia lo que se muestra es que la visión del maligno penetraba constantemente en el discurso de la Orden ya que él justificaba el entorno religioso y cultural de los amerindios como lo era el caso de los sacrificios que

²¹² Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España. Relación de algunas de las muchas cosas notables que hay en la Nueva España y de su conquista y pacificación y de la conversión de los naturales de ella*. Versión paleográfica, estudio preliminar e índice onomástica, México, CONACULTA, 1999, fol.461v, p.636.

detallaremos más adelante. Por otra parte en el capítulo segundo del mismo trabajo, titulado: *En que se trata cuando partieron de Castilla los doce frailes primeros que fueron a Nueva España a entender la doctrina de los naturales de ella y cómo se llamaban*, el autor hace una referencia a Fray Toribio de Motolinia, donde expresa su sentir en relación con los doce primeros franciscanos enviados al Nuevo Mundo a misionar en tierras amerindias y la lucha que les había sido encomendada:

*“Con estos pocos y pobres dice que hizo Dios la guerra al demonio que allí se señoreaba y que tuvo Dios nueva manera y nuevo ardid de guerra éstos dice que fueron enviados por León Décimo y Adriano Sexto de quien llevaron autoridad para dar la nueva y primera batalla y dada tuvieron victoria y que en cinco años tuvieron de espacio para dar la primera batalla venciendo al demonio...”*²¹³

En estos dos textos se muestra claramente la visión del maligno que mantenían tanto religiosos como Sahagún o Motolinía respecto de los indígenas del Nuevo Mundo y la batalla celestial que la Orden tendría que librar contra el diablo en aquellas tierras, ya que era claro que dentro de su cosmovisión, el demonio se consideraba como parte de su religión y a él culpaban de los actos barbáricos y sacrílegos que los naturales practicaban y aceptaban. Es prudente establecer que la Orden franciscana esperaba enfrentarse con el demonio en estas tierras antes de llegar a ellas, tampoco era extraño a los ojos de los franciscanos que en esos lugares el demonio tuviera el control espiritual de los indígenas, de esta manera podemos entender propiamente la construcción de la figura del demonio en Nueva España ya que la visión occidental permitía que la construcción ideológica del demonio fuera posible del otro lado del mundo, esto debido a que “los europeos se habían acostumbrado a esperar que lo raro y lo fantástico fuera la norma de los rincones más

²¹³ *Ibid.*, fol. 464, p.639.

remotos del mundo”.²¹⁴ Quizá la influencia y el poder del mito sobre la imaginación forzaba a los europeos a ver lo que ellos se habían imaginado que serían los naturales: “gigantes y hombres salvajes, caníbales, amazonas y pigmeos”.²¹⁵

Hasta este momento, el demonio de Europa daba la posibilidad a la Orden de fungir como autoridad religiosa en esa tierra de salvajes, donde el entorno demoníaco preconcebido por el discurso franciscano daba paso a la urgencia de la cristianización: el natural tenía que convertirse al cristianismo, había que salvarlo; esa era la misión. Pero entonces ¿cómo se construye y se transmite la idea del maligno en el Nuevo Mundo? Para esta pregunta se pueden elaborar una serie de razonamientos que nos acercan al discurso cristiano que como hemos mencionado nace en Europa y sufre una metamorfosis ideológica, donde la idea del demonio se ve afectada totalmente. El diablo europeo no cabe ya en el imaginario de Nueva España, esto en relación con la cosmovisión sobre la actividad religiosa y barbárica del entorno que para los franciscanos era hasta el momento desconocida, ya que la maldad en aquellas tierras era exorbitantemente distinta a la maldad conocida hasta el momento por los misioneros. Este conocimiento del cual son testigos los franciscanos atenta contra las bases del discurso cristiano, por lo tanto la Orden se ve en la urgencia de la cristianización ya que el demonio y su maldad reinaban en aquellos lugares como en ningún otro. Parte de este pensamiento se refleja en el trabajo de Zorita, donde en la cuarta parte titulada: *de la Relación de las cosas notables de la Nueva España en que se*

²¹⁴ Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, ed. Herder, 1994, p.18.

²¹⁵ *Ibid.*, p.19. Debido a una gran influencia dogmática y teológica, el Nuevo Mundo y el indígena eran ideas ya preconcebidas del discurso Europeo, mismas que influían directamente respecto de la cosmovisión del natural y de su entorno. Pero el descubrimiento de Nueva España, rompe con dichas ideas y abre la puerta al interés de profundizar sobre la identidad del natural y su entorno.

trata de la doctrina y conversión de los naturales de ella, a continuación se dice lo siguiente:

*“...se trate de la guerra que los ministros del Evangelio tuvieron con los demonios, y con cuánto trabajo y valeroso ánimo se opusieron contra aquellos príncipes de tinieblas y del favor que la Divina Majestad fue servido de les dar para desarraigar de ellos la idolatría en que tantos años habían estado en que pasaron tan grandísimos trabajos en limpiar aquel establo mesón o venta que los demonios tenían tan llena de inmundicias infernales...”*²¹⁶

Los franciscanos construyeron una imagen del demonio en el Nuevo Mundo, está labrada minuciosamente en una batalla espiritual que se llevaría a cabo en estas tierras con el fin único de derrotar al maligno y devolver a aquellas almas de los indígenas al reino de Dios. Partiendo de este discurso la perspectiva de la maldad en Nueva España era mucho más aterradora y amenazaba el discurso cristiano. La Orden asumió una posición de batalla y de lucha espiritual contra el maligno, parte de este pensamiento se percibe a propósito de lo siguiente:

*“...los religiosos ministros del santo Evangelio han ganado y ganan ánimas para la Majestad Divina y nuestro Señor que ninguna cosa deja sin paga se la habrá dado a cada uno conforme a sus méritos y la dará a los que en ello se emplearen con la solicitud y cuidado que tan grande y divina obra requiere si Moctecçuma como se ha dicho estaba tan poderoso y en tan gran estado y estima en toda aquella tierra cuando los españoles entraron en ella, no estaban menos enseñoreados de ella y de sus naturales los demonios cuando la muy pobre y pequeña grey y siervos de Cristo comenzaron su guerra contra tanta infinidad de demonios que tan adorados, estimados y tenidos, estaban en toda la tierra y tan apoderados de ella sirviéndoles con grande veneración y con disciplina...”*²¹⁷

²¹⁶ Alonso de Zorita, *Relación de algunas de las muchas cosas notables que hay en la Nueva España y de su conquista y pacificación y de la conversión de los naturales de ella...*, fol.454v, p.629.

²¹⁷ *Ibid.*, fol.455v., p.629. Es prudente señalar que incluso los serones tanto seculares como eclesiásticos que la Orden predicó a los naturales en Nueva España contenían una síntesis de la Doctrina Cristiana cuyo tema

Es claro como se ha venido señalando a lo largo de este trabajo que la figura del diablo del Nuevo Mundo se construye partiendo de la base del demonio de Occidente. El concepto de diablo europeo otorga las bases de la idea del maligno importada por la Orden franciscana, además la doctrina, los métodos misionales e incluso los tratados que evocan al demonio, trazan el camino de un discurso cristiano que inevitablemente contiene la presencia del maligno. Fray Bernardino de Sahagún en su *Historia General de las cosas de la Nueva España*, expresa cómo el demonio del pensamiento franciscano fraguado por el discurso cristiano del siglo XVI invadía por completo el entorno de los indígenas:

*“Y si alguno piensa que estas cosas están tan olvidadas y perdidas, y la fe de un Dios tan plantada y arraigada entre estos naturales que no habrá necesidad en ningún tiempo de hablar de estas cosas...se de cierto que el diablo ni duerme ni está olvidado de la honra que le hacían estos naturales...”*²¹⁸

Por otra parte, la presencia del demonio para los misioneros no sólo provocaba la maldad en aquéllas tierras sino que incluso imitaba de la religión cristiana los ritos sacramentales, haciendo que los naturales los incorporaran dentro de sus propios rituales religiosos por mandato del diablo como se explicará más adelante; este pensamiento a su vez fortalecía la creencia entre los frailes franciscanos sobre la lucha espiritual que tenía que llevarse a cabo en el Nuevo Mundo. De esta manera la construcción de la idea del diablo en tierras amerindias se iba plantando firmemente en el proceso misional de los franciscanos, fortaleciendo así la idea del poderío del demonio en Nueva España. Un ejemplo que deja ver la intromisión del demonio dentro de la actividad de los indígenas, la explica Motolinía en su obra *Historia de los indios de la Nueva España*, donde el fraile

central era la liberación del pecado y del poder del demonio, donde los religiosos se consideraban a sí mismos portadores del mensaje evangélico enviados al Nuevo Mundo a fin de iluminar a los que habitan en las tinieblas y en las sombras de la muerte.

²¹⁸ Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo...*, op.cit., p.31.

hace una comparación entre la ingestión de hongos alucinógenos que los indígenas utilizaban según él como la representación de la “carne de Dios” y que para él significaba “la carne del demonio al que ellos adoran”.²¹⁹

La figura del diablo en el mundo prehispánico, forjada en el pensamiento de la Orden, además de fortalecerse mediante las actividades culturales y religiosas de los indígenas, se extendía a la construcción de sus templos que para los franciscanos incitaban a la malignidad, como lo explica Zorita en su *Relación de la Nueva España* en el capítulo cuarto titulado: *En que se refieren algunas cosas que el padre fray Martin de Valencia intentó e hizo en su vida por más servir a nuestro Señor y del edificio de Mictlan que quiere decir infierno y de otras tierras que descubrieron de nuevo los frailes de San Francisco*, dice fray Toribio de Motolinía lo siguiente en relación con el recorrido que realizaba por Nueva España el padre fray Martín de Valencia:

“...pasaron por un pueblo que se dice Mitlan que en nuestra lengua quiere decir infierno, donde hubo algunos edificios más de ver que en parte alguna de la Nueva España donde había un templo del demonio y aposentos de sus, ministros muy de ver en especial una sala como de artesones y la obra de piedra con muchos lazos y sabores y había muchas portadas cada una de tres piedras grandes una de una parte y otra en lo alto muy gruesas y muy anchas y que en pocas partes se hallan otras tales y en aquellos aposentos había una sala de pilares redondos y todos o cada uno por sí es una pieza y eran tan gruesos que dos hombres abrazados apenas se alcanzan con la punta de los dedos y con lo que estaba debajo de tierra serían de cinco brazas en alto semejantes a los que están en Roma en el portal de Santa María la Redonda...”.²²⁰

La figura del demonio en Nueva España se fortalece y se establece la manera cómo ha afectado las tierras de los naturales, lo cual lo convertía en un ser poderoso, ya que como

²¹⁹ *Ibid.*, p.30.

²²⁰ Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España...*, op.cit., fol. 495-495v, p.667.

lo hemos mencionado antes, tenía dedicados a él templos y actividades heréticas imitando al Dios del cristianismo, pero no sólo el territorio estaba impregnado de lo demoniaco, también los indígenas estaban inmersos en esa maldad. Este argumento puede sostenerse en la idea de lo que “debía ser” el indígena para el discurso europeo, quien desde el descubrimiento de América, era considerado “como un ser lleno de lo demoniaco”²²¹ esto, reiterando la creencia sobre que el diablo estaba presente en la vida del indígena.

La figura demoniaca, incorporada en la doctrina cristiana y difundida por los franciscanos en Nueva España, otorga quizá sin querer, la oportunidad de salvación a los naturales quienes sin saberlo se encontraban en su poder; esto dotó a la Orden franciscana de un entusiasmo misional, donde como lo explica Fernando Cervantes, los frailes estaban seguros que en un territorio como Nueva España, “el milenio como la última derrota del demonio eran inminentes”.²²² Los frailes se sabían portadores de la palabra de Dios y de la luz del Evangelio, incluso *la Relación de Nueva España* en su capítulo segundo titulado: *En que se trata cuándo partieron de Castilla los doce frailes primeros que fueron a Nueva España a entender en la doctrina de los naturales de ella y cómo se llamaban*, Fray Toribio de Motolinía expresaba lo siguiente en relación con el mandato especial que reciben los primeros doce franciscanos en torno a la misión del Nuevo Mundo:

“...los súbditos nombrados aceptaron simplemente por Dios lo que la obediencia les mandó como si el Señor se lo mandara y que de esta manera fueron al principio de esta conversión doce frailes menores...dice

²²¹ Guy Rozat, *América Imperio del Demonio, cuentos y recuentos.*, México, ed. Historia y Grafía/UIA, 1995, p.189. Aquí el autor propone la cosmovisión del indígena en el Nuevo Mundo construida por el referente europeo, es por eso que Rozat denota a ésta construcción como la del “Indio de papel”, es decir, que el natural del descubrimiento se forma por el imaginario de los discursos colonialistas que nada tiene que ver con el Nuevo Mundo. El indígena del Nuevo Mundo fue considerado demoniaco por no ser cristiano.

²²² Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo...*, *op.cit.* p.28. El diablo curiosamente otorgaba fuerza al discurso cristiano, ya que cuanto más se demonizara Nueva España, más cerca se encontraba la salvación y el retorno a Dios padre, según el discurso de la orden franciscana.

*fray Toribio de Motolinia que a veinticinco de enero del año del Señor de mil quinientos veinticuatro día de la conversión de San Pablo el padre fray Martín de Valencia de santa memoria partió de España con once frailes sus compañeros muy necesarios para ir a entender de la conversión de los naturales de la Nueva España... ”.*²²³

La construcción e incorporación de la figura del diablo también se vio reflejada en el teatro franciscano, que sirvió de escenario para que los misioneros enseñaran tanto la palabra de Dios y el mensaje evangélico pero que también fue utilizado como medio para mostrar mediante obras representadas tanto por los frailes como por los indígenas, la idea de la maldad que rodeaba aquéllas tierras. En las primeras obras de teatro franciscano, los líderes indígenas reconocían a los españoles como “hijos del sol” y reconocían el haber obedecido al demonio, entonces mediante representaciones entre san Miguel y Lucifer se persuadía a los indios de que los demonios eran representantes de su deshonroso estilo de vida, por lo cual debían de desecharlo. Las obras terminaban con la humillación del demonio como señal del comienzo del reino milenario. La función del teatro franciscano era la de edificar, de ahí el nombre de “teatro edificante”, que los misioneros utilizaban a manera de enseñanza dentro de la doctrina y los métodos misionales. “Las dos obras teatrales más antiguas de que se tienen noticia se deben a los franciscanos: fray Luis de Fuensalida y fray Andrés de Olmos”.²²⁴ Robert Ricard explica que Motolinía describió las obras teatrales representadas por los indios en Tlaxcala entre 1538 y 1539, en su *Historia de los indios de la Nueva España*, donde narra espléndidamente la obra: *La caída de Adán*

²²³ Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España...*, op.cit., fol.462-463, p.638.

²²⁴ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de la órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, México, F.C.E., segunda edición, 1986, p.305.

y *Eva*, la cual estaba formada por cuatro partes: la tentación, la caída, la maldición divina y la salida del Paraíso, y al fin el aprendizaje del trabajo y el dolor”.²²⁵

De acuerdo con lo anterior, la construcción y la incorporación de la figura del demonio se realiza desde la perspectiva del discurso cristiano de los franciscanos y al incorporar dicho discurso en el entorno amerindio podemos preguntarnos ¿cómo actúa el demonio en la Nueva España según el pensamiento de los franciscanos? Para responder esta cuestión es necesario establecer la intención de la Orden franciscana en Nueva España apegada fielmente al discurso cristiano donde el demonio ejemplifica el mal en el mundo, por lo tanto es claro que la construcción de la figura demoníaca era necesaria e imperante en orden de combatir la maldad mediante el proceso misional. Según los franciscanos, el demonio actuaba constantemente en la vida de los indígenas, por lo tanto dicha maldad era necesaria y se percibía latente, de esta manera el discurso de la Orden podía profesar su misión y así obtener la salvación espiritual de los amerindios. Guy Rozat analiza esta idea en su trabajo *América imperio del demonio*, donde claramente explica cómo el discurso demoníaco del Nuevo Mundo se vuelve más aterrador conforme la misión penetraba más en la cultura de los indígenas, era como si “el demonio en América se alimentará de todo el intertexto de lo demoníaco, al mismo tiempo que se intenta la misión evangelizadora del territorio”.²²⁶ Con esta idea se puede sostener el argumento sobre que el proceso misional franciscano, en la primera parte del siglo XVI, estaba sometido al discurso cristiano apocalíptico que los franciscanos promovieron con entusiasmo, porque como hemos visto

²²⁵ *Ibid.*, p.p. 306-307. Otra obra teatral de gran importancia fue: El juicio final, elaborado en lengua náhuatl por Olmos, donde se ejemplificaba claramente la lucha celestial entre Dios y el demonio y el castigo eterno del infierno para las almas engañadas por el maligno. Todo este teatro edificante está caracterizado, en términos generales por una adaptación, muy estricta y muy cuidadosa, al modo de ser espiritual y al temperamento de los indios, así como a la situación en que se hallan con orden a la nueva religión.

²²⁶ Guy Rozat, *América imperio del demonio...*, op.cit. p.88.

con anterioridad, la idea sobre el fin del mundo y el retorno de Cristo eran ideas centrales que formaban parte del discurso teológico de la Orden.

La presencia del demonio en Nueva España era real y afectaba la vida de los naturales, por lo tanto no es extraño que los frailes percibieran a los indígenas como criaturas que rendían tributo al demonio, ejemplo de esta reflexión se puede analizar en las siguientes palabras de Guy Rozat quien cita a Motolinía, “el demonio es omnipresente para él, los indios pertenecen al demonio e incluso hacen comunión con él”.²²⁷ Esta percepción por parte del franciscano y de algunos miembros de la Orden deja dos supuestos a analizar: por una parte, el demonio actuaba firmemente en el entorno de los indígenas lo cual reflejaba que posiblemente esta actividad tan directa del maligno fuera una señal divina que se podía interpretar incluso como un mensaje de Dios, donde los indígenas estaban listos para recibir el Evangelio. Otra razón podía ser que los naturales se encontraban en un gran peligro ya que el maligno los acechaba constantemente para someterlos a su diabólico mandato, por lo cual era imperante acelerar el proceso misional en América.²²⁸

Es coherente que con un pensamiento religioso como el de la Orden, basado en la fe y en la existencia de un solo Dios verdadero y bondadoso, la misma tendiera a demonizar a las deidades y a los templos de los naturales. Incluso cronistas como Sahagún llegaron a esbozar imágenes de los dioses de los indígenas con características del demonio cristiano, como fue el caso de Tlaloc y Huitzilopochtli, quienes eran representados con atributos

²²⁷ *Loc.cit.*

²²⁸ Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo...*, *op.cit.* p.30.

triviales del maligno europeo como la barba de chivo, dichas imágenes fueron elaboradas por el fraile franciscano, y se encuentran en el Códice Florentino.²²⁹

La visión maligna de América se agravaba con el paso de la misión en el territorio de los franciscanos. Todo lo que percibían era a un diablo poderoso que incluso tenía templos donde le rendían tributo y seres que abiertamente le adoraban, lo cual mantiene una lógica latente sobre la reacción de los misioneros ante aquello que veían, ya que para ellos el demonio buscaba nuevamente obtener el trono, el poder y el reino que le había sido arrebatado y esto no podía permitirse bajo ninguna circunstancia. Esta visión influyó concretamente en la forma de misionar en aquellas tierras, que como veremos más adelante obligó a los franciscanos a ser más rigurosos y poco tolerantes con los naturales y sus diabólicas costumbres, castigándolos y trayendo al nuevo mundo la maquinaria inquisitorial.

3.2 El diablo en la cosmovisión de los naturales de Nueva España.

Después de analizar el desarrollo del concepto del demonio en Nueva España, como parte del proceso misional franciscano el siguiente aspecto relevante para este trabajo será el acercamiento a la cosmovisión indígena. Analizaremos esta cosmovisión a través del discurso de la Orden, el proceso de aculturación que sin duda resulta interesante no sólo por el proceso misional y la propagación del cristianismo en Nueva España, sino porque en

²²⁹ *Ibid.*, p.31. El autor hace referencia a la imagen titulada : *La demonización de Tlaloc y Huitzilopochtli*, de Bernardino de Sahagún, que se encuentra en el Códice Florentino, ed.facsímil, Giunti Barvéra, 3 tomos, Ciudad de México, 1979, III, fol. 391v. Este es un ejemplo de la tendencia demonizadora de los frailes quienes aplicaron tajantemente sus referentes religiosos sobre aquello que era extraño y hasta ese momento desconocido por ellos. Esta actitud franciscana generó una suerte de reacciones contradictorias en la manera de percibir la maldad por parte de los indígenas.

este proceso de enseñanza del discurso europeo sobre una cosmovisión ajena a la religión cristiana, los resultados serán por decirlo de alguna manera controversiales.

La cuestión a plantear en este momento será la siguiente: ¿cómo logra un concepto totalmente europeo como lo era la idea del demonio, internarse en la cosmovisión de los naturales y qué papel desempeña dicha concepción del mal en el entorno indígena?. A esta pregunta sugiero un acercamiento a la cultura prehispánica que de antemano, es necesario notar, se percibe por el discurso de los misioneros, quienes en su afán de predicar la palabra de Dios en aquellas tierras logran a toda costa transmitir el contenido de la liturgia cristiana como resultado del proceso misional. Por un lado, es necesario resaltar que la Orden franciscana estaba investida del discurso cristiano europeo de la época, por lo tanto las percepciones que se obtienen de los naturales siempre serán analizadas bajo la óptica del discurso occidental. No es de extrañar que la visión que recae sobre el entorno de los indígenas fuera predominantemente herética a los ojos de los frailes, esto fortalecido por el entorno amerindio que se encontraba impregnado como lo hemos analizado por su fuerte bagaje cultural, por lo tanto, es así como esta ambivalencia de criterios producida entre el pensamiento de la Orden y la cultura indígena, tuvo que haber generado algunos efectos negativos en la percepción y actividad religiosa de los naturales. En este punto es muy importante tomar en cuenta que el territorio de Nueva España es analizado y se percibe a través del pensamiento cristiano que profesa la Orden, como lo menciona Robert Ricard, no era de extrañar que gran parte de las impresiones de los franciscanos respecto de los indígenas fuera que el Nuevo Mundo se encontrara lleno de infieles, por lo tanto había que poner a disposición de los naturales los medios de la conversión al cristianismo. A su vez como lo explica Christian Duverger, la importancia de la conversión de los indios era

trascendental para los franciscanos que incluso en palabras del propio fraile Jerónimo de Mendieta, “...maravillándose todos de ver cosas de tan lejas tierras, y que nunca los romanos, señores del mundo, las supieron; y porque aquellas gentes idólatras que estaban en poder del demonio pudiesen venir en conocimiento de su Criador y ponerse en camino de su salvación...”.²³⁰

Al respecto Jean Schied, en su trabajo, *La Religión en Roma*, hace un estudio profundo sobre la relevancia de la religión donde explica la importancia sobre la influencia de las formas religiosas romanas en el cristianismo y que incluso se pueden ver hasta hoy en día. El autor analiza la legitimidad espiritual en el mundo, donde afirma que el establecer una “religiosidad” en torno a un ambiente ajeno a al cristianismo, (como era el caso en del Nuevo Mundo), no podía ser más que rechazado y catalogado como una “infracción” que necesita ser de alguna manera subsanada mediante la buena teología. Es difícil el establecer que los naturales tenían una estructura religiosa como tal reconocida por la Orden, lo que sí podemos asegurar es que la visión que permea el siglo de estudio en el Nuevo Mundo no puede definirse más que por la propia visión misional y el pensamiento religioso tradicional, es decir el cristianismo, es así como “los sacerdotes eran garantes de la legitimidad religiosa”²³¹ y por lo tanto la religión es un sistema de pensamiento que se pone en función de la concepción del mundo. La visión de Nueva España y de los naturales estuvo en gran medida supeditada al pensamiento y creencias de los franciscanos. Hemos planteado anteriormente que la construcción de la figura del diablo por los franciscanos se desarrolla en el entorno de los indígenas, por lo tanto la carga del discurso cristiano se enfoca en combatir principalmente al demonio de aquellas tierras. El primer

²³⁰ Christian Duverguer, *La conversión de los indios de Nueva España*, op.cit.,p16.

²³¹ Jean Scheid, *La Religión en Roma*, ediciones Clásicas, Madrid, 1991, p.130.

punto a revisar sería el siguiente: ¿que sentido mantenían los rituales, la idolatría y los sacrificios humanos para los misioneros? A este planteamiento, como ya lo hemos visto, pudiéramos darle una respuesta breve: en un principio fueron considerados radicalmente como “mandatos del maligno”. Los franciscanos consideraban estas actividades sagradas para los indígenas como diabólicas, por lo tanto la cosmovisión de los indígenas se demonizaba. Como lo explica Alfredo López Austin en un artículo titulado “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana, la realidad de la cosmovisión indígena”, siempre se catalogó a las culturas amerindias con un dejo de negatividad por los cronistas españoles y los miembros de la Orden, lo cual era de esperarse debido a su propio pensamiento versado en el cristianismo, pero por otro lado, el estudio de las actividades sagradas de los naturales otorgó de manera indirecta una preparación profunda de la cristiandad en Nueva España, esto en relación a su cultura politeísta y a su profundo compromiso ceremonial ya que los amerindios dedicaban oraciones, ofrendas y sacrificios a sus deidades, no solo por el hecho de realizarlos sino por el mensaje que contenían y la importancia de obrar de acuerdo a sus propias creencias. La existencia de muchos centros ceremoniales y una vasta variedad de dioses deja claro que la civilización de los naturales si bien estaba errada conforme al discurso cristiano impartido por la Orden, por otro lado mostraba un entorno cultural profundamente espiritual.

Un caso muy específico por la importancia que representaba para la civilización de los indígenas surge en los sacrificios de los naturales, “los cuales tenían como propósito inmolar a las víctimas a cambio de lluvia, cosechas, salud y victorias. Los hombres sacrificados en estas ceremonias recibían el nombre de *nextlahuiatli*, el significado de la palabra es incontrovertible: “los pagos”, en este tipo de occisión los seres humanos

entregaban su bien máspreciado, la propia vida y con el acto ritual pretendían establecer un vínculo que obligaba a los dioses a reciprocarmagnánimamente el bien recibido. Se trata en realidad de una relación sumamente compleja en que destacan dos concepciones: la necesidad que tienen los dioses de la colaboración de los hombres y la posibilidad de éstos de alcanzar la comunicación con el otro mundo a través de las ofrendas”.²³² De esta manera el sacrificio mantenía una fuerte carga espiritual dentro de la cosmovisión de los naturales, era como si el sacrificio que ofrecían a sus dioses provocara que “las fuerzas circularan por el cosmos en forma a la vez equilibrada y temible, los dioses tenían que nutrirse para mantener los ciclos universales y su alimento preferido eran las sustancias vitales de los hombres”.²³³

Estas características de los rituales indígenas y las ceremonias de los sacrificios llamaron mucho la atención de los frailes, quienes incluso comparaban estos rituales con los del cristianismo pero aquéllos, de conformidad a su pensamiento eran propiciados y dedicados al demonio. Estas reflexiones pueden verse en el trabajo de fray Bernardino de Sahagún en su *Historia General de las cosas de la Nueva España*, donde el fraile dice lo siguiente: “...Yo Fr. Bernardino de Sahagún...escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas, y humanas y naturales de esta Nueva España”.²³⁴ Un aspecto que los frailes narran en sus crónicas es el ritual ceremonial para los sacrificios que tenía una preparación escrupulosa que a los ojos de los franciscanos significaba una dedicación absoluta al maligno, pero nuevamente como lo refiere López Austin, los sacrificios tenían una preparación religiosa significativa que mantenía un fuerte vínculo entre los naturales y

²³² Alfredo López Austin, “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en Noguez Xavier y López Austin Alfredo (coords.), *De hombres y Dioses*, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1997, pp.310,312.

²³³ *Ibid.*, p.311.

²³⁴ Robert Ricard, *La Conquista Espiritual*, op.cit., p.111.

sus dioses ya que “en muchas de sus ceremonias religiosas, los antiguos nahuas ataviaban a sus cautivos de guerra y a los esclavos purificados con las prendas propias de los dioses a los que destinaban. Antes de su occisión ritual, las víctimas recibían el trato debido a los dioses y morían como si fueran ellos mismos porque los cuerpos victimados eran el envoltorio de la esencia divina”.²³⁵ No podemos dejar de lado que la actividad religiosa de los amerindios se transforma profundamente a partir de la conquista española y que como lo refiere López Austin hay principios básicos de la religión, del mito y de la magia que se caracterizaron por su notable presencia a través de los siglos.

La complejidad de la cosmovisión de los indígenas y su diferencia frente a la visión occidental es palpable, por lo cual el entender las causas de sus rituales y sacrificios no es una cuestión que hubiera sido incorporada al objetivo primario de la misión, lo cual provocó que los misioneros insistieran repetidamente en la actividad demoniaca de los naturales. Se hablaban dos lenguajes distintos donde el discurso de los misioneros buscaba terminar por completo con aquellas actividades heréticas que otorgaban al mismo tiempo un sentido a la cosmovisión de los naturales. Ejemplo de este argumento puede tenerse presente en el estudio de la multiplicidad de deidades para los naturales las cuales eran parte de su cosmovisión religiosa. Ellos podían adoptar deidades y sumarlas a las ya conocidas, por lo cual el enfrentarse a una enseñanza doctrinal donde sólo existía un Dios verdadero y soberano del mundo atentaba contra su estructura religiosa, misma que se constituía mediante sus actividades religiosas contenidas en los rituales, sacrificios e idolatría, conductas que habían sido demonizadas por los frailes franciscanos.

²³⁵ *Ibid.*,p.312.

El proceso misional se enfrenta así a una cosmovisión compleja pero que en el fondo da lugar a una forma de adopción de la religión cristiana por parte de los naturales, esto debido a la práctica de sus actividades sagradas que de cierta manera los preparaba para aceptar la creencia de otros dioses para ellos extranjeros, pero que al mismo tiempo generaba cierta resistencia debido al mensaje evangélico que les inculcaba la creencia en un solo Dios, lo cual no tenía lugar en su cultura.²³⁶ Es en este estudio donde podemos acercarnos a la manera como se ve afectado el concepto del demonio contenido en el pensamiento cristiano de la Orden, ya que a medida que la misión se internaba más en la cosmovisión de los indígenas pregonando la enseñanza de un Dios bueno y un demonio maligno, los indígenas seguían dicha aculturación sin abandonar del todo su propia percepción espiritual.

Para los naturales, las fuerzas destructivas y las negativas no eran enemigas de las positivas y constructivas,²³⁷ y “para el pensamiento mesoamericano, la idea de un dios completamente bueno y un demonio completamente malo no tenía sentido”,²³⁸ en cambio mientras que los conceptos europeos de bien y de mal, personificados en los conceptos de Dios y diablo, suponían un grado de benevolencia y malevolencia que nada tenían que ver con las deidades de los naturales. Entonces partiendo de este punto específico, la idea del

²³⁶ Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo...*, *op.cit.* p.70. Al respecto las actividades anteriormente citadas contenían una lógica en el mundo del natural, que como explica el autor daban sentido y equilibrio en su entorno. Ejemplo de esto era el sacrificio, que posiblemente mantenía una coexistencia social, ya que mediante el sacrificio se podía reemplazar el círculo destructivo de la violencia recíproca, por el círculo protector de la violencia ritual, es decir, mediante los sacrificios se disminuía la violencia de la comunidad indígena, transformándola en fecunda y estable.

²³⁷ *Ibid.*,p.20. Las propiedades dualistas no debían ofuscar la naturaleza esencialmente monista de la religión mesoamericana, las fuerzas tanto destructivas como positivas construían el cosmos. En el pensamiento mesoamericano, la retórica y el ritual se unían en un esfuerzo por mantener un orden social en armonía con el orden natural.,p.72.

²³⁸ *Ibid.*,p.70. En esta perspectiva de la creencia de un solo Dios, a los naturales les costaba comprender la idea de unidad, ya que no existía un argumento pleno que los convenciera de excluir a los demás dioses de su cosmovisión religiosa. La creencia en un solo Dios se vuelve una especie de amenaza hacia el interior de su perspectiva religiosa.

demonio si bien era parte de la doctrina cristiana impartida a los indígenas, este discurso pudo no haber sido percibido de la misma manera que en el pensamiento cristiano occidental, ya que según Cervantes, “los conceptos mesoamericanos del mal y de lo demoníaco estaban inextricablemente ligados a sus conceptos de bien y de lo divino, el mal y lo demoníaco de hecho eran intrínsecos a la misma divinidad”.²³⁹

Un punto clave en esta modificación del concepto del diablo en el entorno de los naturales se pudiera ver reflejado en la práctica de los sacrificios, que como ya analizamos anteriormente sincronizaba una especie de armonía en torno a la cosmovisión indígena. En este caso, como los frailes habían demonizado dichos actos, los indígenas pudieron entonces haber adoptado la idea demoniaca sostenida por la misión e integrar al demonio como un representante más dentro de su conjunto de deidades, por lo tanto según Cervantes, es muy probable que los naturales terminaran otorgándole una importancia especial al demonio ya que para ellos, era indispensable el proteger y perpetuar los sacrificios y los rituales²⁴⁰ y como estos actos estaban demonizados por los frailes franciscanos, los naturales no encontraban más opción que seguir con sus actividades “demoniacas”.

En este sentido, el interés de los frailes por inculcar el temor al demonio provoca así un efecto contraproducente en el mundo de los naturales, incluso este proceso puede probarse en alguno de los primeros códices donde el diablo era asociado con deidades mesoamericanas malévolas. Retomando nuevamente el trabajo de Fernando Cervantes, quien hace un estudio exhaustivo de los códices *Magliabecchi* y *Florentino*, se puede

²³⁹ *Ibid.*, p.68.

²⁴⁰ *ibid.*, p.77. Cervantes explica la relación que existía entre el sacrificio humano y el demonio, es decir que ya que los franciscanos habían demonizado el entorno de los naturales y junto con éste sus actividades sagradas, la idea del demonio asumió una importancia especial.

reconstruir dicha asociación del diablo con las deidades del mundo indígena; ejemplos de esta relación se veían en el intento de comparar, por ejemplo al señor de los muertos (Mictlantecutli) quien era representado como un monstruo con garras que inducía a los indios a comer carne humana u hongos alucinógenos, haciendo referencia al mal y el demonio, pero como los indios de acuerdo a su cultura le atribuían divinidad a los hongos, este pensamiento pudo percibirse por los amerindios con un sentido distinto al esperado por la Orden, otorgándole al demonio atributos divinos por esta asociación. La conversión del demonio a conceptos nahuas resultó peligrosa ya que ambas cosmovisiones, europea e indígena no mantenían un mismo lenguaje, por lo cual en la mayoría de los casos los misioneros trataban de ejemplificar el mal con símbolos nahuas que no entendían del todo, enviando un mensaje confuso a los indígenas que lo recibían, lo cual provocó que la obsesión creciente con el demonismo aumentara y generara desconfianza en torno a las culturas indígenas.²⁴¹

La permanencia del demonio en la tierra de los naturales se hizo más fuerte y para la Orden franciscana era evidente que el diablo habitaba y se fortalecía en América. Se puede percibir que la manera como los indígenas adoptaron al cristianismo, estuvo de la mano de la aceptación del concepto de demonio. Lo irónico resulta quizá, en que el demonio tuvo más que ver con las prácticas indígenas que con el contenido de su mensaje de maldad y miedo que los frailes intentaban inculcar²⁴² esto de conformidad con el pensamiento cristiano que la Orden profesaba y por otra parte, debido al bagaje cultural que conformaba

²⁴¹ *Ibid.*, pp.77-80. El autor hace referencia a dos códices: *Florentino y Magliabecchi*, ambos mantenían una representación de la cosmovisión de los naturales pero interpretada por los frailes franciscanos. La referencia que el autor hace de estos códices es la siguiente: El código *Magliabecchi*: Libro de la vida que los indios antiguamente hacían, facsímil, Berkeley(California) 1903, fol.78r; y el Códice *florentino*, de Fray Bernardino de Sahagún, facsímil, 3 tomos, Ciudad de México, 1979, lib.9, fol.142v.

²⁴² *Ibid.*, p.82.

la cosmovisión de los amerindios, refiriéndonos con esto al conjunto de actividades que le otorgaban equilibrio y sentido al cosmos y que la misión había prácticamente rechazado.

La demonización de la cultura indígena según la visión franciscana, se fue diluyendo conforme la misión iba penetrando con más fuerza en el territorio, incluso la percepción de maldad respecto de los naturales se confundía con las prácticas religiosas que mayoritariamente se realizaban en la clandestinidad. El diablo, según Cervantes tomó un lugar muy importante dentro del entorno de los naturales, incluso otorgaba sentido y motivaba la continuidad de los rituales y sacrificios humanos, esto debido a la insistente labor de la Orden por ejemplificar con las actividades religiosas de los indígenas la existencia de la maldad y del demonio en aquellas tierras²⁴³. La adopción del demonio provocó sin lugar a dudas la realización de un proceso misional más rígido y menos compasivo hacia la cultura amerindia. Para los indígenas sus prácticas rituales eran actividades que consideraban necesarias para mantener el orden y la paz en su cosmovisión; el diablo acaparó su atención pero no con el sentido maligno y perverso que el mensaje de los misioneros les transmitía, sino más bien como una deidad más dentro de su estructura religiosa. Esta actitud fue drásticamente penalizada por los miembros de la Orden, independientemente de que ellos hubiesen encumbrado la posición del demonio en el mundo de los naturales, sus costumbres eran delitos ante sus ojos y tenían que ser castigados.

Hay una etapa primordial del proceso misional donde se obliga a erradicar cualquier conducta ajena a la doctrina cristiana contenida e impartida en la misión. Tal fue el caso de la idolatría que se consideraba tan difundida en el Nuevo Mundo, que en la década de 1530

²⁴³ *Ibid.*, pp.89-90.

el arzobispo franciscano de México, fray Juan de Zumárraga creyó adecuado implementar las primeras prácticas inquisitoriales contra indios idólatras, hechiceros y supersticiosos.²⁴⁴

Por lo tanto, a continuación analizaremos la presencia inquisitorial en el Nuevo Mundo, donde el discurso cristiano del siglo XVI, adquiere una fuerza importante tanto en la estructura del proceso misional como en el efecto que éste produce en la cosmovisión del mundo indígena y su idea de la maldad. Es aquí donde se intuye que posiblemente el proceso de conversión en la Nueva España no se llevó a cabo tanto mediante la enseñanza de la doctrina “sino como la manifestación de un nuevo poder”,²⁴⁵ es decir, ahora se hablaba de una lucha donde el demonio tenía que ser vencido y arrancado de aquellas tierras.

3.3 Los naturales y la Inquisición.

La Inquisición fue una herramienta que los frailes franciscanos utilizaron en menor medida como medio para erradicar las actividades demoniacas a las cuales los naturales recurrían con frecuencia. Si es verdad que los procesos inquisitoriales respondían a conductas rigurosas que proceden del discurso cristiano europeo, al no mantener otra referencia, los frailes buscando la buena impartición de la fe en Nueva España, tuvieron que recurrir a lo que con antelación conocían. No hay que dejar de lado que la urgencia y práctica de los métodos misionales utilizados en la primera parte del siglo XVI por los misioneros, buscaban la aceptación perpetua de un Dios único y verdadero, pero al ver que las actividades de los naturales contradecían los propósitos de la maquinaria misional y se

²⁴⁴ *Ibid*, p.29.

²⁴⁵ *Ibid*, p.99.

acercaban más a los mandatos del maligno mediante sus prácticas, la única solución a tal desobediencia y desacato era ejerciendo actividades inquisitoriales.

En Nueva España, “los frailes franciscanos ejercieron funciones inquisitoriales hasta 1535, fecha del nombramiento de fray Juan de Zumárraga como primer inquisidor apostólico”.²⁴⁶ Esta reacción no fue extraña al momento, ya que el discurso europeo con el cual estaba investida la visión religiosa del siglo XVI conocía de las prácticas inquisitoriales mismas que eran comunes y llevadas a cabo en Europa, por lo tanto los franciscanos no eran ajenos a dichas prácticas, pero en el caso de Nueva España y con la experiencia “ de perseguir brujas y tratados demoniacos, Zumárraga estaba convencido de que con los indígenas se debía actuar con mano dura y firme para evitar la reincidencia en la idolatría y las costumbres paganas”.²⁴⁷ Hay que tener en cuenta que la idea de que los actos idolátricos y herejes eran mandatos del maligno, pertenece al discurso diabólico de Occidente, mismo pensamiento que llega al Nuevo Mundo por los conquistadores y misioneros que inmediatamente buscan una relación para aparejar el poder del maligno en esas tierras. Con este antecedente, “en la primera mitad del siglo XVI, los indígenas estuvieron sujetos a las pesquisas de la inquisición monástica y episcopal, a partir del establecimiento del Santo Oficio en 1571, las faltas a la fe cometidas por los indígenas: idolatría, hechicería, bigamia, amancebamiento y herejía, se trasladaron a los jueces

²⁴⁶ María Teresa Sepúlveda y Herrera, *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Serie Etnohistoria/ Colección Científica, México, 1999, p.14. Cabe destacar que en la época de fray Juan de Zumárraga se llevaron a cabo 152 procesos inquisitoriales, p.31.

²⁴⁷ *Ibid*, p.31. Con Zumárraga se llevaron a cabo los siguientes procesos: en 1536, 20 blasfemos, 8 bigamos, 7 herejes, un judaizante, 2 idólatras, 3 por magia y hechicería y uno por superstición. En 1537, 12 blasfemos, un amancebado, 5 bigamos, 2 blasfemos, 2 judaizantes, uno por proposiciones heréticas y uno por supersticiones. En 1539, un blasfemos, un amancebado, 3 judaizantes, un idólatra, uno por magia, uno por proposiciones heréticas y uno por supersticiones.

episcopales y ordinarios”.²⁴⁸ Ahora bien, como lo menciona María Teresa Sepúlveda y Herrera, los casos inquisitoriales que se llevaron a cabo en la primera mitad del siglo XVI en la Nueva España, son en gran medida producto de una revelación del choque cultural, donde los naturales viven una etapa de imposición de nuevos patrones de conducta por parte de los conquistadores, misioneros y colonos, específicamente de aculturación forzada y dirigida a través de la labor de la Iglesia Católica y de la Corona Española.

Ahora bien, analizando paso a paso la imposición de los procesos inquisitoriales en Nueva España, existen razones que motivan dicha implantación en el mundo de los naturales, lo cual refleja a través del discurso de la misión franciscana un verdadero interés por erradicar la maldad y la herejía del entorno de los indígenas. Quizá la implantación de penas tan duras no fue una opción adecuada; pero surte efecto a través del temor que la sanción provocaba a los naturales. Hasta el momento sabemos que esta medida se introduce por la desesperación de la Orden franciscana, quien es testigo de la reincidencia de los indígenas en sus antiguas prácticas diabólicas, por lo tanto no existe otro remedio que la aplicación de penas severas que sirvan de ejemplo al resto de los indígenas en la misma situación, pero además de esta causa, es importante analizar otra condición mediante la cual, los naturales se volvieron merecedores del proceso inquisitorial. María Teresa Sepúlveda analiza este supuesto que cuestiona la identidad del indígena y su condición de “ser humano” o “ser racional dotado de alma” capaz de recibir el Evangelio y donde incluso “la Iglesia y por ende la Corona española, asumieron que los aborígenes de las tierras americanas debían ser considerados como los infieles que

²⁴⁸ *Ibid*, p.14. La autora hace referencia a los procesos contra indígenas que llevó a cabo el visitador General de la Nueva España Tello de Sandoval, quien había sustituido a fray Juan de Zumárraga. Tello de Sandoval en su calidad de inquisidor apostólico, entre 1544 y 1546 realiza los procesos del cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuiltán, pueblo situado en la Mixteca Alta de Oaxaca.

moraban en áreas del mundo hasta entonces desconocido...la Iglesia adoptó una política de persuasión y convencimiento para atraer a los indígenas a la fe católica”.²⁴⁹ Esta categoría, por llamarlo de algún modo colocaba al natural en un estado propio para el discurso cristiano, donde era apto para recibir el Evangelio pero también podía ser castigado en caso de quebrantar alguna estipulación contenida en la doctrina cristiana. Por ejemplo, los indígenas bautizados e iniciados en el aprendizaje de la doctrina que fueran sorprendidos realizando algún acto de idolatría o sacrificios a sus antiguas deidades o cometiendo faltas a la fe, primero eran amonestados por los frailes, los castigos variaban conforme a la gravedad del acto cometido donde podían aplicarse azotes y encarcelamientos hasta el escarnio frente al pueblo cuando se pregonaba la falta; también existían penas corporales, multas, trabajos forzados o el destierro de la comunidad. Estas penas fueron aplicadas en un principio, pero conforme el proceso misional se iba internando más en el mundo de los indígenas, los misioneros, como ya lo vimos anteriormente, desesperaban pensando que todo su esfuerzo era en vano, por lo tanto endurecieron su actitud y “empezaron a procesarlos por delitos contra la fe, y en muchos casos no vacilaron para relajarlos al brazo secular que los condenó a morir en la hoguera, ser colgados o recibir el garrote”.²⁵⁰

Incluso en una cédula del 26 de junio de 1523, el emperador Carlos V ordenaba que no hubiera consideración en actos que atentaran o desobedecieran los designios de la fe:

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 32-33. La condición del natural es de suma importancia ya que esta categoría que se establece mediante el acuerdo de la Iglesia católica y la Corona Española, lo colocaba en un estado peligroso, ya que si el proceso misional no cubría las expectativas implantadas por la doctrina cristiana, la aplicación de penas e incluso el castigo del proceso inquisitorial podría intervenir para obtener “resultados”. Incluso en los capítulos de gobernadores y regidores, en 1530, la reina ordenaba que, tratándose de indios, a los adivinos, brujos y hechiceros los refrenaran con amonestaciones sin castigarlos en sus personas, ni en sus bienes. Lo mismo se ordenaba para los maldicientes, los rijosos, los bigamos; para aquellos que adorasen ídolos y les ofrecieran sacrificios. Amonestados dos veces, si no se apartaban de dichas prácticas, tenían que ser castigados para dar el ejemplo a los demás indios.

²⁵⁰ *Ibid.*, p.34.

“a nuestros virreyes, audiencias y gobernadores de las indias, que en todas aquellas provincias hagan derribar y derriben, quitar y quiten los ídolos, Aras y adoratorios de la gentilidad, y sus sacrificios y prohíban expresamente con graves penas a los indios idolatrar y comer carne humana, aunque ésta sea de los prisioneros y muertos en la guerra, y hacer otras abominaciones contra nuestra Santa Fé Católica y toda razón natural, y haciendo lo contrario, los castiguen con mucho rigor”.²⁵¹

En el caso de la Orden franciscana fue fray Martín de Valencia quien desde su llegada a Nueva España asumió su posición de comisario de la Inquisición. De 1527 a 1530 permanece en el convento de Tlaxcala donde conservó su celo ferviente en contra de la idolatría, ya que su formación lo hacía partidario del método rigorista que imponía severos castigos a los indios para apartarlos de sus antiguas creencias y ceremonias dirigidas y motivadas por el maligno. María Teresa Sepúlveda, hace alusión a casos concretos que sucedieron en la ciudad de Tlaxcala debido a la reincidencia de la idolatría en algunos indígenas²⁵² los cuales fueron quemados por su desacato a la doctrina y a la fe. Las prácticas inquisitoriales continuaron, como ya se mencionó, con fray Juan de Zumárraga quien a partir de 1535 y hasta 1543 desarrolló una importante actividad inquisidora contra los indígenas idólatras, apóstatas, hechiceros, bígamos y amancebados.²⁵³ Hasta este

²⁵¹ *Ibid*, p.36. La autora hace referencia a la real cédula de 1523 del emperador Carlos V, que se encuentra en la *Recopilación de leyes de los Reynos de las indias*, vol. I. Madrid, de Julián Paredes, publicada en 1756. El interés de esta cédula radica especialmente en la poca tolerancia que emana contra la reincidencia de los naturales, contra su desobediencia y desacato, obligando penas extremas producto de su “desobediencia”. Tanto la Corona como la orden franciscana parecía que sufrían de una decepción misional, donde ahora solo cabía la opción del rigor y la violencia para obtener resultados positivos.

²⁵² *Ibid*, p.37. La autora cita la *Relación de Tlaxcala* (1580), que menciona que en 1527 hubo un acto ejemplar en aquel lugar, en donde se castigó a cinco caciques y a una mujer: “... señora de aquella tierra, porque de cristianos se tornaron a idolatrar; y dos, demás destos fueron quemados por pertinaces, por mandato de Cortés [y] por consentimiento y beneplácito de los cuatro señores, y con esto se arraigó la doctrina cristiana...” Este extracto está contenido en *Relaciones geográficas del siglo XVI. Relación de Antequera*, de René Acuña, 1984.

²⁵³ *Ibid*, p.39. La autora hace un estudio exhaustivo sobre 19 expedientes resguardados en el Archivo General de la Nación, en el ramo de la Inquisición, donde rescata los más significantes: En 1536, proceso contra los sacerdotes de Tanacopan, Hidalgo acusados de idólatras, sacrificadores e incestuosos. En 1537, procesó a dos indios de Chiautla y Tulancingo, Hidalgo, acusados de hechicería. En 1538 se detectan siete procesos de los cuales destacan dos indios de Atzacozalco acusados por idolatría y por haber predicado en contra de los

momento, el rigor de la Orden por castigar severamente a los indígenas que contravenían las disposiciones impartidas a través de los métodos misionales es congruente con el discurso cristiano del momento, ya que no podemos olvidar que la Orden franciscana se gesta en el discurso religioso occidental, lo cual permitía la rigurosidad de la aplicación de los castigos en los casos en los cuales la doctrina fuera desobedecida. Es claro que la lucha se centraba en el ámbito de la religiosidad, es decir, los misioneros impartían la verdad de la fe, la existencia de un solo Dios y el rechazo del demonio, pero el desatender los desacatos de los naturales irreverentes o tomar una posición tolerante al respecto de sus actividades demoniacas, podría poner en evidencia la propia función de la Orden en Nueva España.

Por lo tanto y analizando la reacción inquisidora de fray Juan de Zumárraga, podemos advertir que persiguió y castigó con mucho rigor las faltas idolátricas y más aún a los indígenas que ya habían sido iniciados en la fe cristiana y que renegaban de ella. Pero debido a su rigidez y al descontento que provocó la ferviente persecución de los naturales en Nueva España, Zumárraga fue destituido de su cargo, lo cual no implica que los procesos inquisitoriales se hubiesen terminado, de hecho continuaron pero en menor medida y muchos de éstos no llegaron a su término. Ya a partir de 1571, Felipe II dictó la ley que estableció que los eclesiásticos se ocuparan de las causas de la fe cometidas por los indígenas en lo siguiente:

“que los ordinarios de eclesiásticos conozcan en causa de fe contra indios, y en hechizos y maleficios las justicias reales. Por estar prohibido a los inquisidores apostólicos el proceder contra indios, compete su

frailes. En 1539 procesa a un indio del barrio de San Juan de la Ciudad de México por haber ocultado ídolos en el Templo Mayor. En 1540 procesa a cuatro indios por idólatras y por vivir amancebados.

*castigo a los Ordinarios eclesiásticos y deben ser obedecidos y cumplidos sus mandamientos, y contra hechiceros, que matan con hechizos, y usan otros maleficios, proceden nuestras justicias reales... ”.*²⁵⁴

3.4 La respuesta indígena ante la “Conquista Espiritual” en Nueva España.

Hasta el momento hemos tratado de ordenar en ideas claras la perspectiva que se tuvo del demonio tanto en Europa como en el Nuevo Mundo en el siglo XVI. Hemos analizado el choque cultural e ideológico de esta figura maligna en torno a un discurso cristiano que de manera concreta logra internarse en América de manos de los misioneros franciscanos, que conforme a sus creencias predicaban y veían lo que hasta el momento había dado sentido a su propia concepción religiosa; en donde los conceptos de bondad y maldad, un verdadero y único Dios y un demonio, llegan inmersos en la doctrina cristiana y son integrados dentro de los métodos misionales utilizados por ellos, para inculcar la cristiandad. Sin lugar a dudas, fue labor de los frailes el introducir el cambio ideológico en la población indígena, tarea ardua y compleja debido a los múltiples obstáculos a los cuales se enfrentaron; entre éstos destacan principalmente el idioma y la propia resistencia de los naturales a la nueva fe que se les obligaba a aceptar. Por otra parte, el complejo proceso misional tenía que enfrentarse prácticamente a un nuevo mundo, a un conjunto de culturas diferentes donde la preocupación de los frailes los obligaba a ser más estrictos en el adoctrinamiento y cristianización de los naturales, esto debido a la propia interpretación que elaboraron sobre el mundo amerindio y su cultura.

Por lo tanto, no podemos dejar de lado que la idea de una presencia demoniaca en la tierra de los indígenas permitió de alguna manera dar una funcionalidad y sentido al

²⁵⁴ *Ibid.*, p.42. La autora hace referencia a la ley de Felipe II de 1571 que se encuentra en la *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias*, vol. II, de 1756.

discurso misional del siglo XVI, ya que sin el maligno siendo el autor y referente de la actividad cultural de los naturales, no hubiera habido quizá una estricta implantación de la fe en aquellas tierras. Como lo hemos analizado, América estaba dominada por el mal, los naturales servían al mismo, ya que en muchos casos cuando ya habían recibido los mandamientos del adoctrinamiento, preferían continuar con sus actividades demoniacas. Esta perseverancia del natural a reincidir en sus actividades rituales le colocó en el desprecio del discurso misional ya que evidenciaba de alguna manera que el proceso misional no estaba teniendo el efecto fundado en la doctrina y en las enseñanzas de los franciscanos. Esta situación provoca una interesante lucha religiosa entre la cristianización del natural y el demonio, ya que los indígenas tenían que ser arrebatados de las garras del maligno y guiados por la luz del Evangelio y la palabra de Dios.

En este punto hay que tener presente que el proceso misional no fue en sus orígenes concebido como un proceso de civilización del indígena, era ante todo un proceso de incorporación de los naturales a la fe cristiana mediante un mensaje sobre el juicio final y la salvación. Como ya lo vimos, la misión franciscana tuvo objetivos claros y se enfrentó a complicadas situaciones en torno a su propio método misional, su lucha y aceptación por parte de los indígenas, que de ninguna manera fue general ni mucho menos rápida.

La utilización de los métodos misionales por zonas geográficas tampoco fue una tarea fácil, ya que mientras en el centro del país las comunidades de los naturales tenían una reacción positiva hacia el proceso misional por la forma en la cual se habían ido incorporando sus actividades hasta estructurar una vida sedentaria; en zonas del norte del país la respuesta era violenta y en algunos casos sangrienta, donde muchos misioneros tuvieron que sufrir graves desgracias en manos de los naturales que se oponían a la misión,

como a su vez lo refiere Olmos en su obra *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, ya que estuvo en el norte del país a partir de 1555. Olmos misionó en tierras del norte, donde aseguraba que el “estado de guerra en que se mantenían estas tribus nómadas era debido a la matanza originada por los españoles unos años antes”.²⁵⁵ El fraile estaba consciente de la violencia de los grupos nómadas de esa zona, pero también creía fielmente que el proceso misional duradero era aquel que se impartía sin ningún tipo de violencia en contra de los indígenas.

Como podemos constatar, no sólo era la presencia del maligno lo que amedrentaba los intentos misionales, había estructuras bárbaras que hacían a los naturales salvajemente peligrosos. Por lo tanto, y como lo planteó Cervantes, el proceso de conversión de la Nueva España se llevó a cabo más con el poder que con la enseñanza de la doctrina, ya que en el Nuevo Mundo los frailes se convirtieron en una especie de vehículos de la cultura cristiana entre los indios mesoamericanos, es decir, que el proceso de conversión de los indios al cristianismo fue percibido como la manifestación de un nuevo poder más que como la enseñanza de una nueva doctrina.²⁵⁶ El proceso misional franciscano fue siempre dirigido a la salvación de los naturales, esto debido al pecado original donde la raza humana estaba condenada y dominada por los poderes del mal y donde la culpa hacía que la humanidad se hundiera cada vez más. Esto quiere decir que para los franciscanos la salvación sólo podía librarse mediante “la cruz y la gracia del redentor crucificado”.²⁵⁷ Ahora bien, independientemente de que al demonio se le hubiera otorgado

²⁵⁵ Fray Andrés de Olmos, *op.cit.* p.XVIII. El fraile hace referencia a los Chichimecas nómadas de Tamaulipas los cuales en su mayoría eran sumamente violentos, pero a su vez el fraile estaba consciente de que para tener éxito en la misión de los naturales había que excluir la violencia si se buscaba verdaderamente el éxito de la doctrina.

²⁵⁶ Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo...*, *op.cit.* pp.98-99.

²⁵⁷ *Ibid*, p.99.

una atención dentro del proceso y se le hubiera incorporado en la cosmovisión de los naturales, el cristianismo que adopta posteriormente la cultura indígena no es una copia del estilo de vida franciscano, es en su totalidad un producto ajeno a Occidente, donde el cristianismo como lo llama Fernando Cervantes, “mesoamericano”, tiene como características: la colectividad, el realismo y la objetividad.²⁵⁸

Esto quiere decir que la cosmología del natural junto con sus actividades religiosas, y con éstas nos referimos a la idolatría, sacrificios y rituales principalmente, otorgaba un sentido redentor de salvación y equilibrio entre sus creencias, por lo tanto, a partir de la impartición del cristianismo en Nueva España, la liturgia adquirió en la cosmovisión del indígena, la importancia que en algún momento ocupó su propia idiosincrasia religiosa, esto en relación a la pluralidad de dioses y sus rituales; por lo tanto “fue a partir del siglo XVI donde las formas artísticas se pusieron espontáneamente al servicio de la liturgia cristiana con un espíritu genuinamente cristiano”.²⁵⁹ Independientemente de que en un principio se pensara que la cultura mesoamericana tendría un futuro oscuro, la liturgia cristiana, según Cervantes, por fin terminó por aportar un nuevo principio de unidad constituyendo un medio por el cual el pensamiento indígena se iría adaptando a una nueva forma de percibir la vida y su propia religiosidad, incluso podríamos agregar que la liturgia cristiana llegó a tener la misma importancia que los sacrificios rituales para los indígenas.²⁶⁰ Por otra lado, además de la adopción paulatina de la doctrina cristiana por

²⁵⁸ *Ibid*, p.100.

²⁵⁹ *Loc.cit.*

²⁶⁰ *Ibid*, pp.100-101.El autor hace una comparación entre la cosmovisión religiosa del indígena, donde los rituales y los sacrificios mantenían un orden cósmico y donde los misterios partían de la naturaleza misma manifestados directamente en los sacrificios y los mitos, mientras que en contraste los misterios cristianos, giraban esencialmente en torno al misterio de la vida eterna, donde el tema esencial era la redención de la humanidad que se hacía posible mediante la encarnación, muerte y resurrección de Cristo. Es decir, que además de que los artículos de la fe cristiana estaban inscritos en la historia, los mitos de la naturaleza

parte de los naturales, que Robert Ricard reconoce como “conquista espiritual”²⁶¹, pensamos que a través de este análisis sobre la Orden, el discurso cristiano, la doctrina cristiana y los objetivos que ésta perseguía; nos guían por otra hipótesis, ya que en nuestra opinión, el resultado que se obtuvo, más que una conquista o imposición de una nueva cultura, fue como la denomina Fernando Cervantes, la “manifestación de una nueva fuerza espiritual que para los indios acabó siendo prácticamente ineludible”.²⁶² Es muy importante vislumbrar el proceso histórico que se va gestando a través y como resultado del proceso misional franciscano en la primera parte del siglo XVI, ya que su mensaje evangélico y su determinación para vencer al diablo en las tierras de los naturales abre la posibilidad a la propia liturgia cristiana de convertirse en una especie de implante religioso, donde la importancia concedida a la idolatría y a los sacrificios humanos ya para finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, comienza si no a desaparecer, sí a disminuir sus prácticas que se sustituyen por el culto a los santos. Curiosamente, como lo explica Fernando Cervantes, a pesar de las múltiples semejanzas entre el culto a los santos y la apropiación de las antiguas deidades tutelares en el sacrificio, en la práctica, el culto a los santos se hizo inseparable de la liturgia cristiana, por lo cual los indios terminaron por apreciar esta participación litúrgica en los misterios de su salvación que perdura con el paso del tiempo.²⁶³ Es prudente realizar este recorrido sobre la adopción de la doctrina y la

constituían la base de un orden ritual, el misterio cristiano tenía su base en la historia sagrada, por lo tanto la liturgia cristiana vino a convertirse en un ciclo histórico donde se podía observar el progreso de la humanidad desde la creación hasta la redención.

²⁶¹ Robert Ricard, *La conquista Espiritual...op.cit.*, p. 36. El periodo comprendido entre los años de 1523 a 1572 es de suma importancia debido a que en este tiempo se organiza la Iglesia en México, que de nuevo hace más interesante la unidad de este periodo de estudio, porque es cuando se lleva a cabo la conquista espiritual de la Nueva España.

²⁶² Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo...*, *op.cit.*, p. 100.

²⁶³ *Loc.cit.* Ahora la liturgia cristiana se había convertido en el único contexto que permitía quizá explicar la interrupción del antiguo orden ritual del natural, dándole un lugar a la salvación y a la eternidad y donde nuevamente la creación había vuelto a la fuente espiritual que la sustentaba.

liturgia cristiana, ya que si recordamos, desde un inicio la demonización del territorio indígena otorga indirectamente la posibilidad de que la creencia en la verdadera fe pueda abrirse camino en el entorno del natural independientemente de los tropiezos que esta creencia haya provocado en la misión, esta tarea ardua privilegia los procesos misionales primitivos y sus objetivos, por llamarlos de alguna manera medievales, que eran regidos por el discurso europeo, donde el demonio tenia una permanencia negativa pero necesaria.

Por otra parte, también es claro que la resistencia indígena respecto de la misión se dio en mayor o menor medida según el lugar donde se realizaba la misma, pero un factor que es claro en torno a esa resistencia fue, que la figura demoniaca que en determinado momento gana un lugar dominante en el mundo de los naturales pudo ser utilizada de distintas formas, es decir, por una parte pudo haberse incorporado al grupo de deidades de los naturales y de esa forma rendirle tributo, pero por otro lado se utilizó como una herramienta útil en el proceso de resistencia, ya que como sabemos el demonio era equiparado con la actividad cultural de los indígenas y éstos a su vez lo utilizaban para sublevarse contra la Orden franciscana y frente a la propia doctrina, mediante la continua adoración de sus deidades y la realización de sus rituales, aunque éstos los llevaran a cabo en la clandestinidad.

El papel del demonio siempre se ha interpretado como un concepto que designa la maldad en el entorno del ser humano, pero en este tiempo de estudio, el concepto del maligno fue una referencia tanto para identificar y personificar la maldad en el entorno de los naturales, como para dominar, en un primer momento, las actividades culturales de los indígenas y dar así un sentido poderoso a la liturgia cristiana y a su objetivo principal, la conversión de los naturales a la fe del cristianismo.

Si bien el diablo es un concepto europeo, y la Orden franciscana importa esta idea, ya en el Nuevo Mundo adquiere una dimensión distinta a la de Occidente, y lo mismo pudo suceder con la impartición de la doctrina cristiana, que es recibida con una concepción y fuerza distinta a la europea, por el simple hecho de que los indígenas no son europeos y no tienen un bagaje cultural siquiera parecido. Esto provoca que durante la conquista los discursos europeos sobre Dios y el demonio sean de alguna manera “naturalizados” en Nueva España. Los indígenas adquirieron una carga conceptual buscando una relación entre su cultura y la impuesta, lo cual sugiere un resultado distinto pero positivo al esperado por el proceso misional de la Orden, ya que si bien es cierto que el cristianismo europeo no es el cristianismo del Nuevo Mundo, la impartición de la fe y la salvación fueron ideales que predominaron en el discurso cristiano de ambos mundos a finales del siglo XVI y la fe cristiana fue practicada tanto en Occidente como en Nueva España.

Podríamos crear una serie de debates sobre si existió o no una conquista espiritual en el Nuevo Mundo, pero estudiando a fondo los fenómenos religiosos a los cuales se enfrentaron tanto los misioneros como los naturales y el resultado de esto, podemos concluir que quizá no existió una conquista espiritual como tal, ya que independientemente de que el discurso cristiano haya permeado las bases de aculturación de los naturales, fue la cosmovisión y la resistencia de los indígenas quienes absorbieron de alguna manera el cristianismo y estructuraron una nueva forma de concebir la religión y su práctica, mismas que no tienen una exacta similitud con el cristianismo europeo. Robert Ricard explica que es dentro de los años de 1523 y 1572 cuando se organiza y se funda en Nueva España la Iglesia en México, este periodo se concibe como la etapa en la cual se lleva a cabo la Conquista Espiritual, pero quizá dicha percepción pudiera interpretarse bajo la óptica de

fray Jerónimo de Mendieta quien reconoce que “ la Iglesia de Nueva España no era exactamente la restauración o la imitación de la Iglesia primitiva, pues consideraba que la Iglesia apostólica podía presentarse en el espacio como había existido en el tiempo. Así la Iglesia apostólica desaparecida en Europa había vuelto a aparecer en América en el momento en que llegaban los mensajeros del Evangelio, pero existe un rasgo esencial: la Iglesia apostólica reaparece bajo la forma de la Iglesia indiana, y ésta resulta distinta de la Iglesia de las Indias, pues las dos instituciones no se confundían.”²⁶⁴

Después de analizar lo anterior creemos que la participación del demonio en tierras amerindias influyó de manera importante en la aculturación y aceptación de la nueva religión por parte de los indígenas, ya que quizá sin éste la percepción del natural pudo no haber recibido el mensaje del Evangelio con la misma intensidad y acceder al proceso de conversión con el pensamiento religioso occidental que perseguían los misioneros en un principio, dando como resultado una aceptación de la liturgia y la práctica cristiana en las tierras que en algún momento de la historia habían sido controladas totalmente por la maldad de acuerdo a la visión y percepción de los franciscanos.

²⁶⁴ Robert Ricard, *La Conquista Espiritual*, op.cit. p.29. Si es verdad que el autor explica que la Conquista Espiritual se refiere al proceso de cristianización de la población indígena en América en el siglo XVI, también es cierto que los misioneros querían instaurar en el Nuevo Mundo una Iglesia nueva, donde los miembros de la Iglesia indiana, los indios debían de disfrutar de un régimen eclesiástico separado, dirigido por frailes ajenos al afán de riqueza y de honores y no por prelados o clérigos de espíritu mundano.

CONCLUSIONES

El recorrido a través del siglo XVI nos explica un discurso cristiano que se enfrenta por primera vez al “otro”, a su entorno y a sus creencias. Esto nos muestra que la occidentalización fue una aculturación, entendida ésta como un proceso, donde las poblaciones indígenas de México se enfrentan a una dominación colonial, que les dictaría el cambio del estado de las cosas. Esta occidentalización produce así un desfase que permite a los amerindios el poder reaccionar, es decir, los indios aprovecharon cada oportunidad para improvisar y adaptar creencias, que resultaron en la construcción de formas diversas de interpretación y asimilación. En este periodo se puede reflexionar sobre la redefinición de lo imaginario, proporcionando al significado, el sentido influenciado ya por la mutación del choque cultural y la temporalidad del discurso cristiano que se enfrenta a lo prehispánico y su maldad.

En este periodo se fortalece su guarida “el infierno” como lugar donde habita y gobierna. Lo más interesante no es sólo analizar la creencia demoniaca del momento sino el internarse en el contenido del discurso cristiano, basado específicamente en las Escrituras y en la tradición, donde ambas sostienen la existencia del diablo otorgándole una posición de “Príncipe de la maldad”, donde a su vez aparece dotado de fuerza temible y poderosa, pero que sin embargo puede ser vencido con la intervención de Dios padre y la creencia en la verdadera fe.

La creencia en el Diablo no es parte del núcleo del cristianismo ya que no existe una tradición cristiana principal que insista en el punto como si fuera materia de dogma, pero

por otro lado, tampoco es coherente a nivel intelectual apoyar al cristianismo y al mismo tiempo sostener opiniones contrarias a la tradición y la Escritura, de esta manera la idea propiamente cristiana del diablo está sumamente influida por elementos folklóricos surgidos de prácticas y tradiciones que han llegado a ser inconscientes en contraste con una religión popular cristiana más consciente.

La realidad sobre el diablo es que no podemos creer en él como creía la gente del siglo XVI, porque existen argumentos que pueden tratar de explicar su existencia de un modo que en aquellos tiempos los hombres desconocían, pero esto no significa que el diablo no exista y que no podamos creer en él, solo que estamos más conscientes de las creencias que hoy en día delimitan el propio sistema de verdades y otorgan de manera científica explicaciones a fenómenos de tiempos pasados, además lo más interesante de este trabajo de investigación fue el reflejar la importancia de esta figura demoniaca que logra encumbrarse como representante del mal en el universo, simbolizando la maldad radical en el mundo.

El diablo con toda su carga de negatividad, viene a moverse en direcciones paralelas y a menudo coincidentes, es decir, los cristianos lo descubrirán como caos y engaño en el universo de las divinidades paganas que aparecen generalmente como epifanías infernales a través de las cuales el mal ha operado concretamente en el mundo. En este momento el discurso cristiano se rige bajo la creencia de la salvación de los hombres del pecado, donde los padres de la Iglesia recurren a la recuperación de la narración bíblica sobre el pecado y sobre la caída de los ángeles rebeldes buscando la prevención de la tentación satánica, donde para el cristianismo, se verifica una tenaz demonización de los herejes, abriéndose

de este modo la justificación teológica posterior de las persecuciones que llegan hasta el Nuevo Mundo.

Es así como el universo mental de los hombres del siglo XVI no dejaba ningún lugar al sentido de lo imposible, como tampoco hacía una distinción clara entre lo natural y lo que llamaríamos sobrenatural. Esta representación del mal radical no puede ser irrelevante ya que los seres humanos han buscado siempre el comprender el mal y confrontarlo. En el siglo XVI el caso no fue distinto, ya que esta búsqueda para otorgarle sentido a las desgracias que desolaban a la humanidad fue representada por el demonio oscuro y oculto, que el propio discurso cristiano incluía en su doctrina y revelaba a los hombres, visión que viajó al Nuevo Mundo mediante el discurso cristiano profesado por la Orden franciscana.

La cosmovisión europea fraguó la identidad del Nuevo Mundo, catalogándola de la misma manera que lo había hecho en su propio continente, donde el miedo a lo desconocido y a lo inexplicable permeaba la estructura de su pensamiento religioso, por lo tanto fue así como América se entendió como un territorio provisto de lo demoníaco. Este pensamiento rigió gran parte de los métodos misionales elaborados para impartir el Evangelio en la tierra de los naturales ya que para el discurso europeo el demonio se había apoderado de las tierras amerindias y sólo la buena fe y preparación de la Orden franciscana podía cumplir con la misión evangélica de la conversión de los indígenas y su salvación. Ahora bien, si nos adentramos a la construcción del demonio partiendo de la tradición y las Escrituras, éste fue adquiriendo una personalidad individual con inteligencia y voluntad cuya energía era orientada para causar la destrucción del cosmos y la desgracia de las criaturas que Dios había creado, tal fue el caso que a la llegada de los primeros franciscanos a Nueva España a lo primero que se enfrentaron fueron a una serie de

actividades que según su óptica se encontraban bajo la influencia del demonio: sacrificios humanos, idolatría y en algunos caso canibalismo. No cabía duda, el demonio habitaba en el Nuevo Mundo y había tomado las almas de los naturales para servirle a su antojo, su tenacidad estaba tan presente en la cosmovisión de los indios que el método misional tuvo que estructurarse de conformidad a las necesidades que aquellas tierras presentaban.

Este pensamiento del mal estaba consolidado en la visión de la Orden franciscana que con toda su fuerza buscó expulsar al demonio de la tierra de los indígenas lo cual no fue una tarea fácil. En este sentido, no se puede culpar al sistema de creencias del siglo XVI ya que la realidad del discurso europeo y sus alcances eran verdad absoluta en la perspectiva del mundo conocido y el hecho de desconocer a lo que se enfrentaban articulaba de manera automática un discurso demonizador y temerario para Nueva España y sus habitantes, que justificaba la presencia del demonio y su poder maligno. Ahora un punto que es necesario rescatar de este estudio es, cómo este encuentro europeo con América provocó uno de los cambios más drásticos del pensamiento europeo, es decir, a raíz de que la idea del demonio llegó al Nuevo Mundo el horizonte del discurso cristiano logró internarse en un terreno ajeno y de alguna manera provocó que su carga conceptual penetrara en la cosmovisión de los naturales produciendo una concepción religiosa original y especial es decir, la aculturación logra fusionar dos pensamientos distintos y contradictorios produciendo una aceptación “original” de la religión cristiana, donde el maligno jugó un papel especial como ejemplificación del mal dentro de la predicación del Evangelio a los naturales, pero como lo analizamos con anterioridad, esta figura curiosamente fue percibida de una manera distinta a la esperada por la Orden franciscana. No hay que olvidar que el pensamiento milenarista de los franciscanos basaba su predicación en la salvación de las

almas de los indígenas ya que la presencia del demonio en esas tierras significaba que el fin del mundo estaba cerca y que era la Orden la elegida para vencer al maligno y salvar a los naturales. Este ideal apresuró la urgencia de la implantación del Evangelio y de la fe y quizá esta misma premura logró que el pensamiento cristiano se internara en la civilización amerindia de una manera distinta a la que los misioneros esperaban.

Ahora bien, la Orden franciscana parte de un pensamiento elaborado mediante una creencia y un discurso teologal que prepara los cimientos para una conversión profunda basada en la doctrina cristiana, donde la misión era en un principio convertir a los nativos de aquellas tierras salvajes al cristianismo, mediante un método de enseñanza que busca erradicar los actos del maligno de la cultura amerindia. La intención de la Orden fue siempre en esta dirección, pero con este pensamiento milenario, el discurso cristiano incluía al demonio como una clave que ejemplificaba lo que era la maldad en el mundo y paradójicamente también significaba la venida de Jesucristo, esto de acuerdo al mensaje apocalíptico que los franciscanos reconocían en Nueva España. En el caso del Nuevo Mundo, el discurso europeo había catalogado de antemano las tierras recién descubiertas y con ello a los habitantes de aquellos lugares otorgándoles un lugar dentro de su propia perspectiva cultural, esta fue la de salvajes o bárbaros, pero con el paso del tiempo, los primeros cronistas franciscanos profundizaron con o sin intención en el estudio de las culturas amerindias y su bagaje cultural donde abrieron una serie de debates que buscaban de alguna manera otorgar una posición humana y religiosa a los indígenas del Nuevo Mundo. La demonización de América así tiene una lógica latente ya que el discurso cristiano otorga una imagen negativa al nuevo continente y a sus habitantes, pero esta misma perspectiva maligna indirectamente otorga una posibilidad a la misión franciscana,

ya que si no hubiese existido dicho pensamiento negativo hacia las culturas amerindias, las misiones no hubieran podido concretar su objetivo teologal y eclesiástico.

Esta lucha espiritual colocó a los frailes franciscanos en una posición nunca antes experimentada, ya que en Nueva España los naturales mantenían una estructura religiosa dual y politeísta donde el bien y el mal se entendían y se percibían a través de sus actividades culturales, donde los sacrificios y la idolatría tenían un sentido y proveían de una coherencia en torno a su cosmovisión.

Con el paso del tiempo los indígenas fueron capaces de asimilar o de apropiar varios elementos cristianos asociando a los santos, a Cristo y a la Virgen María mezclando elementos de sus antiguas costumbres ceremoniales como lo eran las hierbas y alucinógenos trasportando así, elementos de su propia cultura a la nueva religión predicada por los misioneros. Esto conduce a una cruce de las etnias, códigos, o mejor dicho a una superposición de realidades, una fusión profunda, enfocada más a un acercamiento superficial en el extravío de una generalización o de una desculturación en masa.

Este proceso por llamarlo de alguna manera de “indigenización” del cristianismo se fue desarrollando irónicamente debido a la propia demonización de la cultura de los naturales por los franciscanos donde, a medida que ciertos elementos que utilizaban los indígenas para sus ritos eran relacionados con el demonio éstos contribuían a su propia demonización, aunque el fenómeno constituía sólo una etapa en el surgimiento de un cristianismo indígena más genuino. El demonio contribuyó en el proceso de cristianización de Nueva España aunque esta idea quizá nunca fue entendida como tal en el pensamiento de la Orden franciscana, pero ahora con una distancia temporal considerable podemos

establecer esta idea como una hipótesis viable que contribuyó a desarrollar una aculturación espiritual en toda su forma y contenido, produciendo un resultado genuino y positivo, con lo cual se construyó un nuevo discurso religioso que otorgó una nueva identidad y sentido a las culturas amerindias de América.

Este estudio nos ha mostrado que partiendo del presente para desempolvar las fuentes del pasado pudimos llegar a descubrir al demonio y su importancia dentro del discurso religiosos; acercándonos al discurso cristiano de la época pudimos estudiar un mensaje completamente religioso y determinar la especificidad occidental, donde el demonio era culpado de todas las atrocidades del universo, pero curiosamente indagando dentro de este pensamiento estructurado por Occidente, también descubrimos que la importación del demonio a América produjo una serie de perspectivas nunca antes experimentadas por el discurso cristiano del siglo XVI, tanto que la práctica del cristianismo se mestizó.

Si bien Occidente forjó gran parte del discurso diabólico, fue en el Nuevo Mundo donde logró construirse una nueva idea del maligno y su poder, mismo que fue reducido a una deidad más incorporada a una serie de dioses que mantiene un sentido y un poder en la cosmovisión de los naturales, con lo que se gesta una aceptación e interpretación nueva de la religión y las costumbres hasta el momento conocidas por los indígenas y por los mismos franciscanos que eran testigos de este proceso espiritual. Es interesante reflexionar sobre la aculturación amerindia donde su conversión jamás fue total, ya que parece ser que el cristianismo de los indios de México se asemeja más a una religión sincrética que a una observancia estricta del dogma cristiano. Incluso en un texto de fray Bernardino de Sahagún de 1576, Sahagún describe claramente la naturaleza de “la nueva religión indígena” a partir de la devoción dedicada a la señora de Guadalupe o *Tonantzin*, que

para los naturales significaba madre, donde sostiene fervientemente que el sincretismo cultural no fue fruto sólo de la resistencia al paganismo, sino que también fue producto de la fuerte iniciativa de los frailes franciscanos, ya que este esfuerzo logra traducirse en un sólido mestizaje de la religión amerindia.

La demonización de la religión de los antiguos mexicanos por parte de los franciscanos se da a través de la conquista del espacio cultural geográfico, dominado por el discurso cristiano, que demoniza los patrimonios físicos y orales del entorno prehispánico. Parte de esta demonización de la cultura prehispánica permite el ejercicio reinterpretativo de la doctrina cristiana con el diablo como realidad del mal y como referente obligado para comprender el proceso de aculturación en el Nuevo Mundo.

BIBLIOGRAFIA

ABAD Pérez Antolín, *Los franciscanos en América*, Colecciones MAPFRE, Madrid, 1992,318p.

ALCINA, Franch José, *Códices Mexicanos*, Colecciones MAPFRE, España, 1992, 353p.

BALDERAS Vega Gonzalo, *Jesús, cristianismo y cultura en la Antigüedad y en la Edad Media*, Universidad Iberoamericana, México, 2007, 538p.

-, *Cristianismo, sociedad y cultura en la Edad Media. Una visión contextual*, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdes, México, 2008, 542p.

BENAVENTE Toribio, *Memoriales. Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella.*, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, México, segunda edición, 1971, 318p.

-, *Historia General de los Indios en la Nueva España*, edición preparada por Edmundo O' Gorman, Porrúa, México, 1973, 249p.

BORGES, Moran Pedro, O.F.M., *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, Vol. XII., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española, Madrid, 1960,573p.

BOUREAU, Alain, *Satan the Heretic. The Birth of Demonology in the Medieval West*, Universidad de Chicago, segunda edición, 2006,255p.

BURTON, Russell Jeffrey, *El Príncipe de las Tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*, Editorial, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1994,349p.

CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones y otras cosas tocante al caso y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño, 1529. Introducción y notas de Georges Baudot, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990,LXXp.

CERVANTES, Fernando, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Ed. Herder, Barcelona España, segunda edición, 1996,270p.

Códice franciscano. Siglo XVI. Informe de la Provincia del Santo Evangelio. Informe de la Provincia de Guadalajara. Cartas de Religiosos, 1533-1569. Ed. Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941,462p.

DEHOUE, Daniela, *Un diálogo de Sordos: Los Coloquios de Sahagún*, publicó par Aurore Mond, Becquelin et Philippe Erikson, Société d'Ethnologie, Paris, Francia, 2000, p.234.

DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente*, ed. Taurus, Madrid, segunda edición, 2002, 655p.

DI NOLA, M. Alfonso, *Historia del Diablo. Las formas, las vicisitudes de Satanás y su universal y maléfica presencia en los pueblos desde la antigüedad a nuestros días.*, ed. EDAF, Madrid, segunda edición, 1992,461p.

DUVERGER, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*, ed. F.C.E., México, primera reimpresión en español, 1996,235p.

FELIX, Báez Jorge, *La satanización de las deidades mesoamericanas, pervenciones y fantasías en el Imaginario colonial*, en Revista Académica para el estudio de las religiones, capítulo dos, México, 1999, 20-42p.

GONZÁLEZ, Torres Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicanos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, F.C.E., México, 1983,329p.

GRUZINSKY Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII.*, FCE, México, 1991,310p.

MALLEUS MALLEFICARUM, *El martillo de las brujas, para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa masa*, traducido por Miguel Jiménez Monteserín, ed. MAXTOR, Valladolid, España, 2004,607p.

MARTÍNEZ, Gutiérrez Roberto, *Sobre la función del buen nahualli*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, en Revista Española de Antropología Americana, vol. 36, núm.2., 2006,39-63p.

MIRANDA, Márquez Alfonso, *De la Sombra novohispana a la Penumbra puritana. Dos escenarios, dos realidades: Fray Bernardino de Sahagún y Cotton Matter*, Instituto Cultural Helénico A.C., Tesis de Licenciatura, México, 2003, 181p.

MORALES, Martín, *Los Coloquios de Sahagún: El Marco Teológico de su contenido*, Instituto Franciscano de Filosofía y Teología, México, 1999, 14p.

MUCHEMBLED, Robert, *Historia del diablo, Siglos XII-XX*, ed. F.C.E., México, segunda edición, 2002,360p.

MUÑOS, Camargo Diego, 1580-1585, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*. Edición facsímil del manuscrito de Glasgow con un estudio preliminar de René Acuña, México, Universidad Autónoma de México, México, 2000, 964p.

NAVARRO, José Gabriel, *Los franciscanos en la conquista y colonización de América fuera de las Antillas*, ed. Cultura Hispánica, Madrid, 1955, 178p.

LÓPEZ, Austin Alfredo, *De hombres y Dioses, Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, Publicación Zinacatepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense, El colegio de Michoacán, 1997, 202p.

- *Los mitos del Tlacuache*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, ed. Patria, bajo el sello de Alianza Editorial Mexicana, México, 1990, 542p.

LÓPEZ, Austin and Leonardo López Lujan, *México's Indigenous Past*, Norman: University of Oklahoma Press, 2001, XVI, en: H- Net Reviews in the Humanities and Social Sciences, 368p.

OLMOS, Fray Andrés, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Autónoma de México, México, 1990, 150p.

PAGDEN, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, ed. Alianza América, Madrid, segunda edición, 1988, 297p.

Procesos de indios idólatras y hechiceros, ed. Luis González Obregón, Ciudad de México, 1912, Publicaciones del Archivo General de la Nación, Secretaría de Relaciones Exteriores.

PINTO, Crespo Virgilio, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, ed. La otra historia de España, Madrid, 1983,334p.

RICARD, Robert, *La Conquista Espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misionales de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572.*, ed. JUS y ed. Polis, México, 1947,598p.

ROZAT, Guy Antonio, *América imperio del demonio, cuentos y recuentos*, ed. Historia y Grafía/ UIA, México, 1995,189p.

RUBIAL, García Antonio, *La hermana Pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1996, 264p.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, edición preparada por Ángel María Garibay K., ed. Porrúa, colección “Sepan cuantos”, 1975,300p.

-*Historia General de las Cosas de la Nueva España*, tomo II, edición cien de México, versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino de fray Bernardino de Sahagún. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, tercera edición, 2000, 979p.

-, *Coloquios y doctrina cristiana de fray Bernardino de Sahagún con que los doce frailes de San Francisco enviados por el Papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León Portilla, UNAM / Fundación de Investigaciones Sociales, A.C., México, 1986.

SCHEID, Jean, *La Religión en Roma*, Madrid, ed. Clásicas, 1991.171p.

SEPÚLVEDA, María Teresa y Herrera, *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuítlán, 1544-1546*, Colección Científica, INAH, México, 1999, 301p.

SPRANZ, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*. Una investigación iconográfica con 32 ilustraciones y 1791 figuras en el texto, F.C.E., México, 1973, 571p.

SOLANGE Alberro, *Los Franciscanos y la Tabula Rasa en la Nueva España del siglo XVI: Un cuestionamiento*, en María Sten (coord..) *El teatro Franciscano en la Nueva España*, México, UNAM/CNCA, 2000, 37p.

VAUCHEZ, André, *The laity in the Middle Ages, Religious beliefs and devotional practices*, Edited by Daniel E. Bornstein, traducido por Margery J. Schneider, Universidad de Notre Dame Press, Estados Unidos, segunda edición, 2002, 350p.

ZORITA, Alonso de, *Relación de la Nueva España II, Relación de algunas de las muchas cosas notables que hay en la Nueva España y de su conquista y pacificación y de la conversión de los naturales a ella*. Edición, versión paleográfica, estudio preliminar e índice onomástico de Ethelia Ruiz Medrano y José Mariano Leyva, Introducción y bibliografía, Wiebke Ahrndt, ed. cien de México/ CONACULTA, México, 882p.

ANEXOS

*Citas que hacen referencia al diablo en el Nuevo Testamento.*²⁶⁵

Referencias Generales

Mat. 4.1-11; 5.37; 6.13; 9.34; 10.25; 12.24-29; 12.43; 13.39; 25.41.

Marc. 1.12-13; 3.22-27; 4.15; 8.28-34; 12.22-45.

Lucas 4.1-13; 8.12; 10.18; 11.15-19; 13.16; 22.3; 22.31-32.

Juan 8.44; 12.31; 13.2; 13.27-30; 14.30; 16.11.

Hechos 10.38; 13.10.

Rom. 16.20.

1 Cor. 5.5; 7.5.

2 Cor. 2.11; 4.4; 11.14; 12.7.

Efe. 2.2; 4.27; 6.10-16.

Col. 1.13.

1 Tes. 2.18.

1 Tim. 1.20; 3. 6-7; 5.15.

2 Tim. 2.26.

²⁶⁵ Jeffrey Burton Russell, *El príncipe de las Tinieblas, El poder del mal y del bien en la historia*, ed. Andrés Bello, Chile, 1994, p.p.341-342.

Heb. 2.14.

Sant. 4.7

1 Ped. 5.8.

1 Juan 3.8.

Judas 1.9.

Apoc. 9. 1-2; 12.1-3.18;19.17-20.15.

Nombres del Diablo

Satán: Mat. 4.11; 12.26; Marc. 1.13; 3.22-26; 4.15; 8.33; Lucas 8.12; 10.18;13.16; Juan 13.2; 13.27; Rom. 16.20; 1 Cor. 5.5; 7.5; 2Cor.2.11; 11.15; 12.7; 1Tes. 2.18; 1 Tim. 1.20; 5.5; Apoc. 12. 8-9; 20. 2-7.

Diablo: Mat. 4.11; Lucas 4.1-13; Juan 8.44; Efes. 4.27; 6.11-12; 2 Tim. 2.26; Heb. 2.14; Sant. 4.7; 1 Ped. 5-8; 1 Juan 3.8-10; Jud. 1.9; Apoc. 12. 1-13.18; 20.10.

Belcebú: Mat. 10.25; 12.27; Marc. 3.22-26; Luc. 11.14-15.

Príncipe: Mat. 12.24; Juan 12.31; 14.30; 16.11; Efes. 2.2.

Belial: 2 Cor. 6-15.

Abadón: Apoc. 9.11. Efes. 6.12; Col. 1.13.

IMÁGENES SOBRE LA EVANGELIZACIÓN DE LOS INDÍGENAS EN NUEVA ESPAÑA.



Los franciscanos se oponen al sacrificio humano.

Valladolid.

Mural del Palacio de Gobierno de



La conversión de los indios en Nueva España. Pintura en la Basílica de Guadalupe.



Clérigo bautizando al señor Xicoténcatl.

Lienzo de Tlaxcala, Lámina 8, edición de Alfredo Chavero, 1892.²⁶⁶



Friles franciscanos quemando ídolos. Descripción

de la ciudad y provincia de Tlaxcala, 1581-84, de Diego Muños Camargo. Edición facsímil del manuscrito de Glasgow con un estudio preliminar de René Acuña, Instituto de

²⁶⁶ *Lienzo de Tlaxcala*, publicado por Alfredo Chavero en México, 1892. En *Artes de México*, no. 51-52, año XI, México 1964, Biblioteca Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural.

Investigaciones filológicas/ Universidad Autónoma de México, ciudad de México, 1981,
fol. 242r.



Diego de Landa destruye los ídolos en Mani.

Cuadro de Leonardo Paz.



Catecismo de Pedro de Gante siglo XVI²⁶⁷.

²⁶⁷ Catecismo de Fray Pedro de Gante XVI. Biblioteca digital hispánica.
<http://bibliotecadigitalhispanica.bne.es>

La misma imagen se puede consultar en la edición facsímil, transcripción y estudio del Dr. Justino Cortes Castellanos, especialista mexicano en los llamados catecismos testerianos.



Una visión crítica de la evangelización.

Cuadro de José Clemente Orozco, Hospicio Cabañas, Guadalajara.

El franciscano ejerce soberanía por sobre el indígena. La cruz tiene aspecto de espada. Con el sacerdote vienen las letras, la civilización, otra cultura aprendida a punta de dolor, es por esto que aparecen las letras manchadas de sangre.



Demonios que caen en virtud de la cruz después de la llegada de los franciscanos al Nuevo Mundo. De Diego Muñoz Camargo, Descripción

de la Ciudad y provincia de Tlaxcala, edición facsímil del manuscrito que se encuentra en Glasgow, Escocia, con un estudio preliminar de René Acuña. Instituto de Investigaciones Filológicas/ Universidad Autónoma de México, México, 1981, fol. 239v.²⁶⁸

²⁶⁸ El manuscrito original se encuentra en Glasgow University Library, Special Collections department.