



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA**

---

---

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

“ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”

POSGRADO EN CIENCIAS DEL LENGUAJE

**EL DIABLO COMO ELEMENTO DISCURSIVO  
DEL CLERO SECULAR PARA LA EVANGELIZACIÓN.  
ESTUDIO DE CASO: EL TRATADO DE LAS SUPERSTICIONES Y  
COSTUMBRES GENTÍLICAS QUE HOY VIVEN ENTRE LOS  
INDIOS NATURALES DESTA NUEVA ESPAÑA DE HERNANDO  
RUIZ DE ALARCÓN**

TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

**MAESTRIA EN CIENCIAS DEL LENGUAJE**

PRESENTA:

**CARLA JIMÉNEZ CORDERO**

DIRECTORA DE TESIS:

**DRA. BEATRIZ GUTIÉRREZ MÜELLER**



**PUEBLA, PUEBLA**

**NOVIEMBRE, 2017**

*«Siento que falta al ánima  
alta, gentil y pura,  
la natura, la suerte,  
el mundo y la beldad.  
Más si tú vives, mísero,  
si no cedas al hado,  
no llames inclemente  
a aquél que te creó »*

*Canto XX: La resurrección, Giacomo Leopardi*

## ÍNDICE DE CONTENIDO

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>4</b>
<b>CAPITULO I. ANTECEDENTES .....</b>	<b>10</b>
1.1 Las estrategias de evangelización y sus instituciones .....	11
1.2 El diablo novohispano barroco.....	23
1.3 El <i>Tratado de las supersticiones y costumbres</i> de Hernando Ruiz de Alarcón.....	31
<b>CAPITULO II. EL DISCURSO RELIGIOSO SOBRE EL DIABLO DURANTE EL PERIODO BARROCO NOVOHISPANO .....</b>	<b>39</b>
2.1 El discurso religioso en torno al diablo .....	40
2.2 El diablo en el discurso religioso católico.....	43
2.3 El discurso religioso católico respecto al diablo durante el periodo Barroco .....	50
2.3.1 El Concilio de Trento .....	52
2.3.2 La Contrarreforma.....	58
2.4 El diablo como parte del discurso religioso católico en tiempos del Barroco novohispano .....	61
2.4.1 El Tercer Concilio Provincial Mexicano.....	61
2.4.2 El Arzobispado de México.....	64
2.4.3 La Iglesia de San Juan Atenango del Río.....	67
2.5 Hernando Ruiz de Alarcón: El último eslabón de la Contrarreforma ....	68

**CAPITULO III. EL *TRATADO DE LAS SUPERSTICIONES Y COSTUMBRES DE HERNANDO RUIZ DE ALARCÓN*: LA FINALIDAD DETRÁS DE SU CREACIÓN ..... 72**

3.1 El tratado religioso católico: una herramienta doctrinal contra el diablo ..... 73

3.2 El tratado religioso católico versus las costumbres prehispánicas ..... 78

    3.2.1 El *Tratado* de Hernando Ruiz de Alarcón: la escritura en contra del diablo ..... 81

    3.2.2 Las retóricas que conformaron el *Tratado* de Ruiz de Alarcón ..... 85

**CAPITULO IV. EL DIABLO NOVOHISPANO EN EL *TRATADO DE HERNANDO RUIZ DE ALARCÓN*: ESTRATEGIA DE PERSUASIÓN DE LA DOMINACIÓN COLONIAL ..... 93**

4.1 El *Tratado de las Supersticiones*: un discurso demonológico. .... 94

4.2 La retórica como herramienta de indagación discursiva del *Tratado* ...96

    4.2.1 La invención: Hallazgo de las ideas ..... 98

    4.2.2 La disposición de las ideas en busca de la persuasión. .... 109

    4.2.3 El diablo como elemento de verosimilitud..... 117

4.3 El diablo novohispano: un reflejo de la otredad como parte del orden colonial ..... 130

    4.3.1 La percepción del Otro: La identidad y representación otorgada al sujeto colonizado ..... 131

    4.3.2 La denominación de indio o indígena ..... 137

    4.3.3 El estereotipo de gentil o hereje ..... 140

4.3.4 La ambivalencia de la mimesis: entre la aceptación y el rechazo hacia el otro .....	144
4.3.5 Los beneficios políticos, sociales y económicos de la Evangelización .....	148

<b>CAPITULO V. CONCLUSIONES.....</b>	<b>151</b>
--------------------------------------	------------

<b>ANEXOS .....</b>	<b>155</b>
---------------------	------------

<b>REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS .....</b>	<b>186</b>
---	------------

## INTRODUCCIÓN

La realidad novohispana se conformó por un sistema de pensamiento basado en el dogma cristiano que vinculó a la figura del diablo con el aún sobreviviente politeísmo prehispánico. Esta asociación originó un discurso de censura que cobró fuerza durante los siglos XVI y XVII. Resultado de los decretos emitidos durante el Concilio de Trento, la censura fue empleada como un mecanismo para frenar el avance del protestantismo, considerado como herejía. Esto se aplicaría tanto en Europa como en América. En la Nueva España, se llevaron a cabo concilios provinciales que permitieron una reforma en la administración religiosa y en el endurecimiento de las acciones eclesiásticas; siendo la prevención y extirpación de idolatrías su objetivo primordial, por ello, la persecución del credo prehispánico fue inminente. Ante esto, emergió, como una solicitud expresa, la elaboración de tratados antisupersticiosos, que registraran las actividades de los indios consideradas ilícitas, como un testimonio directo de los miembros del clero secular.

La presente investigación de tesis toma como corpus de estudio el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, un texto elaborado por el sacerdote Hernando Ruiz de Alarcón en 1629, cuya finalidad fue demonizar a las creencias y prácticas prehispánicas de los nahuas que habitaron en el pueblo de Atenango del Río, ubicado en la zona montañosa del estado de Guerrero.

La base teórica considerada para el presente texto realiza un enlace entre las ciencias del lenguaje y la historia, por medio de la teoría poscolonial (discurso poscolonial) y la retórica, con el propósito de analizar la formación discursiva colonial que se construyó en torno a la figura del diablo y cómo fue materializada de forma escrita en el texto de Ruiz de Alarcón. De esta manera,

la investigación tiene como función central responder a la siguiente cuestión: ¿Cuáles fueron las razones por las que Hernando Ruiz de Alarcón usó al diablo como elemento discursivo en su *Tratado*? La respuesta a esta pregunta será la comprobación o refutación de la hipótesis de investigación, que propone lo siguiente: el *Tratado de las supersticiones* de Hernando Ruiz de Alarcón utilizó al diablo como elemento discursivo para fortalecer la misión evangelizadora del clero secular de la Iglesia católica en apoyo a la Corona española frente a las amenazas contra su hegemonía colonial.

El objetivo general de la investigación se abocó a identificar la forma en que las creencias y costumbres prehispánicas son relacionadas con el diablo en el discurso general del *Tratado* para valorar su carácter persuasivo a favor del mantenimiento del poder colonial. Debido a esto, la tesis se encuentra conformada por cinco capítulos en los cuales se desarrollan los aspectos mencionados anteriormente, además de tener correspondencia con los objetivos particulares de investigación.

En el primer capítulo se expone el estado de la cuestión, a fin de determinar qué tipo de investigaciones académicas se han desarrollado sobre el *Tratado*, y de esta forma, corroborar la viabilidad e innovación de la presente investigación. De modo que, se consultó cada uno de los textos y artículos para su posterior clasificación en tópicos, los cuales fueron: las estrategias de evangelización y sus instituciones, en donde se nombran, de manera cronológica, a los autores que han desarrollado trabajos sobre el convento, el hospital, la cofradía, la encomienda o la Santa Inquisición, así mismo los textos que versan sobre el pecado, la confesión, la penitencia, el edicto y el auto de fe, entre otros. Más adelante, se expone el concepto de diablo novohispano barroco como una creación del imaginario religioso, y se presentan brevemente las

investigaciones al respecto. Para cerrar, se mencionan los trabajos que específicamente han tomando como corpus al *Tratado*.

En el siguiente capítulo se expone el discurso religioso novohispano en torno al diablo. Se aborda este aspecto desde una perspectiva histórica partiendo desde las visiones que otras religiones, como el mazdeísmo y el Islam, han configurado respecto al diablo, para arribar a esta idea dentro de la religión católica. El objetivo es conocer la construcción del mito acerca de esta figura del mal, y su coincidencia con las etapas de consolidación del cristianismo. Se presta especial atención a dos momentos: al periodo de los Padres de la Iglesia, caracterizado por el gran desarrollo de la demonología; y la Edad Media, en la que se exalta la creencia en el diablo de manera tan fuerte, que llevó al surgimiento de la Inquisición y la tan famosa cacería de brujas.

A continuación, se expone la figura del diablo en la época de la Contrarreforma y cómo la Iglesia toma cartas en el asunto con el Concilio de Trento, en cuyos lineamientos se propone un ataque feroz en contra de cualquier herejía, principalmente en la práctica de otros credos. Ese problema fue abordado en el territorio novohispano mediante los concilios provinciales, de los cuales, el tercero significó una verdadera reforma de la Iglesia novohispana, además del endurecimiento en la persecución y extirpación de herejías. Posteriormente se presenta el accionar del arzobispado de México, la Iglesia de Atenango del Río y del mismo Hernando Ruiz de Alarcón, en relación a la misión encargada desde Europa. Con esto, se proyecta la difusión e influencia que tuvo el discurso religioso respecto al diablo en diversos periodos históricos.

En el tercer capítulo se presenta la funcionalidad del tratado demonológico como literatura religiosa que permitió a la Iglesia católica obtener un gran poder a diversos niveles. De manera que se inicia citando los

tratados anti supersticiosos más importantes, mismos que tuvieron su origen y permanencia en el viejo continente. De todos ellos, el más importante fue el *Malleus Maleficarum*, publicado en Alemania en 1487, por los dominicos Jacobo Sprenger y Heinrich Institoris (o Kraemer). El texto se convirtió en un manual de gran utilidad para los juicios de brujería, porque contenía el registro detallado de esta práctica. Sus autores realizaron esta investigación por el norte de Europa, como una petición especial del Papa Inocencio VIII, cuando este declaró a la brujería como una creencia oficial.

El efecto del *Malleus Maleficarum* se esparció mucho más allá de las fronteras de Alemania, hacia países como Francia, Italia e Inglaterra, debido al poder punitivo que la monarquía obtuvo del manual, mismo, que le permitió controlar a sus población por más de dos siglos, gracias al discurso demonológico que propagó.

Más adelante, se establecen las características sociales que permitieron la permanencia de ese discurso y se enumera los tratados producidos en España, y que tendrían gran impacto en la Iglesia novohispana, al servir de inspiración para que sacerdotes, como Hernando Ruiz de Alarcón, elaboraran el suyo. Finalmente, se revisa la influencia del arte de la retórica en esos textos, cuyos creadores se basaron en una serie de retóricas preceptivas que les fueron útiles para predicar, evangelizar y, sobre todo, para infundir el miedo al diablo a través del manejo persuasivo del lenguaje. Por tal motivo, se presentan las características de estas retóricas y como el género demostrativo fue el adecuado para la finalidad anterior.

En el cuarto capítulo se estudia al diablo como elemento discursivo. Su análisis se divide en dos partes: la primera, destinada al uso retórico de ese elemento, directamente en el texto de Hernando Ruiz de Alarcón; y la segunda, que ahonda en los beneficios económico-políticos que generó la empresa de

colonización. En el comienzo, se explican las características del discurso demonológico, para proceder a una caracterización general de la retórica. Enseguida, se analiza el discurso con base en las tres primeras partes de la retórica: la invención, la disposición y la elocución, en las cuales se explica el uso del género demostrativo para establecer la causa, los elementos que sirven para la construcción de los argumentos y la manipulación del lenguaje por medio de tropos y figuras retóricas.

En la segunda parte del capítulo cuarto se procede a describir la situación que los indígenas vivieron en la Nueva España que, de acuerdo al discurso poscolonial, fue una relación asimétrica, donde el indígena fue representado bajo los cánones europeos y pasó de ser el indio miserable a ser un hereje, como ocurrió en el *Tratado*. Además del hecho, en que el diablo fue utilizado para mitigar la herencia prehispánica aun sobreviviente. La constante coligación entre grupos indígenas como los nahuas y la figura mítica del mal, los colocó en una desventaja social.

La misión civilizadora de los españoles se vio permeada por una ambivalencia de la mimesis respecto al sujeto colonizado, deseaba transformarlo a su imagen y semejanza, sin embargo, su negativa a dejar atrás el pasado prehispánico, hacía que el español lo aceptara y rechazara al mismo tiempo. De igual manera, este capítulo permite una lectura de cómo los españoles e indígenas percibieron al otro, y cómo esto influyó en hacer del nativo un sujeto subalterno, cuya dominación generó grandes ganancias políticas, económicas y sociales a los ibéricos. Esto muestra cómo el mantenimiento del orden y el poder estuvieron en manos de un reducido grupo, quienes determinaron el destino colonial.

Para finalizar, en el quinto capítulo se exponen las conclusiones con base en la hipótesis que propició esta investigación. Además, se hace una

propuesta de seguimiento en esta línea de investigación para abordar la temática del discurso demonológico en otros lugares, o bien en otras épocas como el periodo medieval o renacentista.

## CAPÍTULO I

### ANTECEDENTES

*«Por lo tanto, como es ilegal mantener que las malas artes del demonio pueden en apariencia superar la obra de Dios, del mismo modo es ilegal creer que las más nobles obras de la creación, es decir, los hombres y los animales, puedan ser dañadas o estropeadas por el poder del diablo.»*  
(Kraemer, 1976, p.8)

El *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España* (en adelante, *Tratado*) es un libro que muestra la visión clerical barroca respecto de las creencias indígenas en la Nueva España, bajo la percepción de Hernando Ruiz de Alarcón (1629), en el actual territorio de Taxco. Además, es un ejemplo representativo del pensamiento ideológico colonial y un revelador caso de los usos y procedimientos de la retórica, que sirvió para el adoctrinamiento de los indígenas.

El *Tratado* fue publicado en 1629; sin embargo, los primeros análisis sobre el mismo comenzaron en los años de 1960 y, lamentablemente, no han sido muchos. Estudios previos han preferido estudiarlo bajo la mirada de la etnografía, la antropología cultural y aún, de la lingüística, cuando el *Tratado* ofrece muchas otras opciones de estudio.

Se ha dividido este capítulo en tres secciones: la primera, presentará las investigaciones realizadas sobre las estrategias de evangelización novohispanas; la segunda, abordará los estudios sobre la formación del concepto de diablo novohispano; y, la última, enlistará las investigaciones que directamente se han enfocado en el análisis del *Tratado*.

## **1.1 Las estrategias de evangelización y sus instituciones**

Las estrategias que utilizaron los primeros misioneros durante los siglos XVI y XVII pueden clasificarse en dos tipos: la fundación de instituciones y los instrumentos para la evangelización.

Las instituciones de la Iglesia católica que apoyaron este proceso fueron: la misión evangelizadora, la encomienda, el convento, el hospital, la cofradía y la Santa Inquisición española. Los instrumentos que utilizaron fueron el aprendizaje de lenguas indígenas, el sermón, la catequesis, la confesión, la aplicación de los sacramentos, la omnímoda, el edicto general de fe, el auto de fe y el teatro evangelizador. En todos ellos, el concepto de pecado ocupó un lugar central.

Las instituciones tuvieron como finalidad promover y preservar la fe católica en la sociedad novohispana como auxilio para la salvación de las almas de la condenación eterna, de donde se infiere que fueron enlaces entre los miembros de la sociedad y la Iglesia Católica Apostólica y Romana. Estos factores fueron analizados en el artículo «Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica», de Antonio Rubial García (2001), quien propuso comprender la evangelización española como un proceso cambiante, que funcionó con base en las circunstancias y que trajo consigo consecuencias positivas como negativas. Por lo tanto, no se pueden realizar juicios de valor sobre el mismo.

En el año 2010, en el ensayo titulado «Las ordenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales» de Pilar Martínez López Cano, se presenta una descripción de la administración eclesiástica y la misión evangelizadora de las órdenes franciscana, dominica y agustina en el Nuevo Mundo, mismas que se apegaron

a las prácticas propias de la vida comunitaria y a la vida activa con la labor evangelizadora. Se trató de un estudio más focalizado en el trabajo misional y en las etapas de adaptación de una institución medieval a una sociedad distinta.

La encomienda fue otra de las instituciones que generó grandes dividendos económicos para la Corona española. En 2011, Ana Lilia Nieto Camacho presentó una ponencia titulada «Tributos para la nobleza en Nueva España, siglos XVI-XIX». Destacó la importancia de la encomienda como institución influyente económicamente, porque permitió el sostener a la pequeña nobleza que habitó en este territorio y su permanencia fue justificada por medio de la evangelización. Si bien no es la única investigación sobre esta temática, sí analiza la funcionalidad de la misma como institución hasta el siglo XIX.

Otras organizaciones que brindaron opciones a los pobres, fueron el convento y el hospital. Fueron una especie de refugio para las mujeres que no quisieran casarse o que carecieran de medios de manutención, y para los enfermos que fueron tratados como marginados sociales. En el año 2002, Asunción Lavrin, en «La celda y el convento: una perspectiva femenina en el siglo XVII», llegó a la conclusión de que el convento fue una institución fundada con el propósito de recibir a un grupo de la elite social, formado por mujeres descendientes de españoles necesitadas de protección en un medio social extraño e intimidante (Lavrin, 2002). Representó una fuente de ingresos económicos para la Iglesia, la que difundió la creencia en que la ayuda material generaría un beneficio espiritual para el donador adquiriendo el papel de mecenas. Si bien, este último ensayo presenta una caracterización social del convento, puede inferirse que fue una de las causas por las que se fomentó el misticismo en su interior.

En consonancia con el convento, el hospital adquirió gran importancia como institución evangelizadora al dar ayuda física y espiritual a los necesitados. Con base en ello, se han publicado varios artículos desde el campo de la historia de la medicina en revistas médicas de los hospitales de nuestro país. Por citar algunos, en 2004, se publicó el artículo «El sistema hospitalario en la Nueva España», de Alberto Villanueva, quien presentó una cronología breve sobre la historia de los principales hospitales fundados en la época novohispana, como el hospital de san Lázaro, el hospital del amor de Dios, el hospital de san Hipólito y el modelo de hospital pueblo de Vasco de Quiroga. Villanueva describió la función de cada uno de ellos, así como el trato otorgado a los enfermos por parte de médicos y sacerdotes. En estos hospitales existía un espíritu de beneficencia y caridad, porque se recibieron a personas de todas las clases sociales y a convalecientes que eran despedidos de otros lugares, además de satisfacer las necesidades físicas y morales de los enfermos, como la curación de sus heridas, su alimentación, el brindarles compañía y consuelo.

En 2005, José Luis Raigoza Quiñones presentó la ponencia «Los hospitales novohispanos y su papel durante las epidemias. Periodo novohispano». Explicó que las instituciones hospitalarias fueron vitales durante los periodos de epidemias que diezmaron a la población novohispana, ya que mejoraron la higiene en cuanto a hábitos y evitaron que la economía sufriera a causa de la pérdida de su fuerza de trabajo. Para la población fue una de las ayudas que les brindó la Iglesia en nombre de Dios.

Las autoridades segregaron al sector de la población que padeció enfermedades como «la lepra, el mal gálico o el mal del fuego de San Antón» (Villanueva, 2004, pp.117-118) y encomendaron el cuidado de los enfermos a sacerdotes y monjas. A partir de esto, la Iglesia católica aprovechó la cercanía con los pacientes para evangelizarlos y exhortarlos a cumplir con los

lineamientos católicos, porque el padecimiento de su enfermedad se consideró un castigo divino y la cura ocurriría por intervención de Dios.

En consonancia, otra institución importante en la misión doctrinal fue la cofradía, definida «como hermandad de seglares que coadyuvan en la tarea de dar ayuda espiritual y corporal a las comunidades» (Rodríguez, 2001, p. 109). En el año 1998, en «Cofradías novohispanas: economía material y espiritual» de Asunción Lavrin —citada anteriormente— destacó la importancia que tenía la salvación del alma en la mentalidad novohispana, por lo cual debía dedicarse parte de su ingreso económico a este fin. «Los fieles invertían grandes cantidades de dinero o en obras ético-piadosas como la donación de propiedades a las cofradías con el fin de obtener indulgencias e incluso salir del purgatorio hacia el cielo» (Lavrin, 1998, p.34). De este modo, los creyentes con recursos económicos elevados tenían mayor probabilidad de salvarse, en comparación con la mayor parte de la población, la cual apenas percibía algún recurso, como los indígenas. La Iglesia fomentó esa creencia para aumentar su poder económico, como había sucedido en Alemania con la venta de indulgencias que Martín Lutero tanto atacó.

En *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, María de los Ángeles Rodríguez Álvarez (2001), explicó el significado de la muerte para la sociedad novohispana; también, destacó el papel de estas instituciones en los rituales funerarios y cómo este proceso nunca fue separado de la vigilancia y coordinación de la Iglesia novohispana.

La Inquisición jugó un papel político-social de primer orden, fue una institución que buscó reglamentar la moral de los cristianos, y terminó por generar una marcada estratificación social, que ubicó en un nivel inferior a los indígenas, a los esclavos africanos, a los judíos y a las mujeres. Aunado a ello, llevó a extremos la censura y, sobre todo, la autocensura. Esta institución, se

encargó de editar el *Index Librorum Prohibitorum et Expurgatorum* en donde, en sus sucesivas ediciones, se expurgaba un libro o la obra de un autor; o bien, se prohibían autores en todas sus obras, como fue el caso de los luteranos y calvinistas.

Los gobiernos europeos de religión católica consideraban la unidad de la fe religiosa como base de su política, por lo tanto, la Inquisición española, como institución eclesiástica, tuvo como finalidad conservar la religión y la cultura católica en las tierras recién conquistadas por la corona española. Pasó por varias etapas desde que fundó sus tribunales en América mediante «una real cédula de 1570 en la que su jurisdicción comprendía Nueva España, Filipinas, Guatemala y Nicaragua» (Alberro, 1988, p.199), pero finalizaría cuando las ideas del enciclopedismo y de librepensamiento penetraron en la Nueva España.

En el año 1988 Solange Alberro en *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700* analizó el carácter institucional de la Inquisición española en la sociedad novohispana, cuya principal función consistió en «extirpar la herejía, impedir que las nuevas tierras fueran pobladas por herejes y que los naturales recibieran ejemplos adecuados de conducta cristiana fue su misión» (ibíd., p. 193).

El interés que ha despertado recientemente el papel de la Inquisición en Hispanoamérica, llevó a la organización del Primer Congreso Nacional sobre la Inquisición celebrado en 1997 y posteriormente a publicar *De Inquisición Novohispana* (2000), que desprende una variedad de estudios de caso sobre juicios inquisitoriales en distintas regiones del país, donde se aprecia el temor infundido en la población hacia los castigos del infierno, pero mayor el control ejercido de manera social por la Iglesia.

Las instituciones de las cuales se valió la autoridad religiosa en la Nueva España funcionaron con instrumentos precisos y útiles para el adoctrinamiento

de los indígenas y su permanencia en la Iglesia; por consiguiente, el aprendizaje de las lenguas de los naturales por los miembros de las órdenes religiosas facilitó la introducción de los catecismos y la predicación a través de los sermones. A través de ellos, los evangelizadores dieron a conocer a los indígenas el concepto de pecado, la necesidad de la confesión y el cumplimiento con los sacramentos, así como el riesgo que significaría incumplir con los lineamientos cristianos con el edicto general de fe y el auto de fe. Además, el teatro evangelizador permitió adoctrinar a las personas por medio del entretenimiento.

Para los evangelizados fue difícil asimilar, sobre todo en el entendimiento, la existencia de un lugar como el infierno o el purgatorio donde recibirían un castigo por sus malas acciones, principalmente por no creer en un dios católico. Como señala Arturo Vergara (2010) «El consumo de pulque, condicionado en el mundo prehispánico sólo a cierto sector de la población (los ancianos y los sacerdotes) tenía un significado más religioso que profano» (p.473), pero los sacerdotes españoles consideraron esta costumbre como pecaminosa, por lo cual en diferentes murales se encargaron de exponer una imagen demonizada de esa práctica ligándola, como en el mural de Actopan. Vergara argumenta que «seguramente los indígenas de Actopan que observaron los murales sintieron una gran angustia, ya que muchas veces se veían obligados a beber pulque (incluso los niños) por la carencia crónica de agua en sus comunidades» (ídem), esa constante censura, resultó incompatible con su realidad, pues las practicas prehispánicas, al parecer tenían como fundamento otorgar un beneficio a la sociedad.

Luis Martínez Ferrer (1996), en «El sacramento de la confesión en el directorio para confesores y penitentes del Tercer Concilio Mexicano de 1585», descubrió que el directorio para confesores y penitentes, que emanó del Tercer

Concilio mexicano, fue una pieza de catequesis para guiar el trabajo confesional de los sacerdotes. Se enfocó en dos pautas: «mostrar la información requerida para que los candidatos a confesores presentaran un examen que los acreditara como tales y servir de dirección para confesores y penitentes» (p.520). En este documento, se trasladaron los principios del Concilio de Trento, aunque excepcionalmente no fue publicado de manera oficial para ser distribuido, por esta razón el investigador concluyó que «existió un silencio historiográfico sobre el sacramento de la confesión, los indígenas se aficionaron a la devoción, por lo cual fueron fieles practicantes de la confesión y fue una labor pastoral confesional guiada por la compañía de Jesús» (ibíd., p.526).

Posteriormente, en 1999, en *Culpabilidad y resistencia: ensayo sobre la confesión de los indios de la Nueva España*, Oscar Martiarena reflexionó acerca de la práctica de la confesión sacramental entre los indígenas, difundida por los misioneros españoles, pero la aportación real, es que el ensayo aborda el aspecto conclusivo de la confesión: la penitencia. Como señala el autor, pasó de practicarse de forma pública con la penitencia canónica a ser privada por medio de la penitencia arancelaria, con ésta «el pecador no tiene que sufrir la humillación pública, ni queda marcado para toda su vida. Ciertamente es posible argumentar que con ello la comunidad es relativizada a favor del individuo» (p. 55). Sin embargo, esta responsabilidad individual genera en el pecador el mismo sentimiento de persecución por sus acciones y pensamientos, puesto que al delatarse como pecador ante el sacerdote, se continúa exponiendo al juicio de otro.

Cinco años más adelante, Berenice Alcántara, en «El Dragón y la Mazacoatl. Criaturas del infierno en un exemplum en náhuatl de fray Ioan Baptista», explicó la función de los *exemplum* como uno de los instrumentos para el proceso de evangelización. Alcántara los definió como «historias que,

amparadas en la autoridad del sabio que las compiló y en las de las personas que las vieron y oyeron, servían a los hombres de la Iglesia para probar la veracidad de los preceptos cristianos a través de un testimonio que mostraba las circunstancias y el destino de las buenas y las malas conductas» (2005, p.384). Los ejemplos permitieron enseñar a los indígenas cuáles eran las penas del infierno y, en el caso de fray Ioan Baptista, equipararlos con las práctica ceremonial nahua llamada *huehuetlahtolli* para facilitar la evangelización.

En 2006, Dora Pellicer, en «Confesión y conversación en la doctrina y enseñanza de la lengua mazahua de Diego de Nagera Yanguas», aseveró que la doctrina colonial «se caracterizó por la enseñanza de los rituales de la Iglesia con información lingüística y cultural» (2006, p.13). La finalidad era insertar el conocimiento y práctica de la confesión para los indígenas, para ello, el texto de la doctrina debía manejarse en castellano y en lengua mazahua (en este caso) para facilitar el trabajo doctrinal. Algo peculiar fue el uso de formas verbales alusivas a la cortesía para disimular la relación desigual entre los españoles y los indígenas.

Dos años después, en «Sermón y literatura. La imagen del predicador en algunos sermones de la Nueva España», por Ana Castaño Navarro, abordó el papel del sermón novohispano como un instrumento eclesiástico que funcionó en la vida cultural y literaria del territorio colonial, pero también permitió el desarrollo de la oralidad, el teatro y el periodismo. Entre sus principales funciones estaba «ser una especie de “despertador” de conciencias (título que se ostenta de ser una obra con fines edificantes de la época); pues bien, como género literario —situado en el encuentro entre oralidad y literalidad— podríamos decir que el sermón fungió también como despertador de conciencias lingüísticas y literarias» (Castaño, 2008, p.195). Pero al ser un instrumento de la Iglesia católica, su misión primordial fue adoctrinar a quienes

lo escucharan; a su vez, esa unión con la literatura, permitió que en ese ámbito la religión ejerciera cierta influencia, al ser su fuente de inspiración.

En el año 2011, Manuel Pérez publicó *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*. Este texto es una aportación al estudio de la predicación religiosa en el periodo novohispano, pues muestra la evolución de la retórica cristiana hacia otras formas discursivas. La predicación religiosa practicada en el territorio colonial se caracterizó por ser una oratoria de estilo humilde, pues estaba dirigida a todas las personas, principalmente a la gente del pueblo. La finalidad era convencer y por consiguiente, la predicación utiliza las virtudes del ejemplo para ilustrar a través de la ficción. Al parecer este tipo de predicación no fue del agrado de las autoridades eclesiásticas en Roma, sin embargo, fue un método eficaz para las colonias americanas, porque los misioneros reformaron las costumbres de los indígenas, hacia la apología de la virtud y la disuasión del vicio con el fin de moralizar a la sociedad colonial. No obstante, la predicación fue una actividad generadora de cultura «por ser la mejor y más rica exposición continuada del arte retórico en la Nueva España, porque se considera el origen del cuento mexicano en la tradición oral y escrita» (Pérez Batista, 2011, p.233).

En el año 2012, en *Lenguaje, cultura y evangelización novohispana en el siglo XV*, Verónica Murillo Gallegos estudió al lenguaje como instrumento de evangelización. Las palabras permitieron a los misioneros e indígenas ser bilingües, incluida la formación de una cultura con características prehispánicas y españolas, así como una compaginación de las creencias prehispánicas con las cristianas.

En ese mismo año, se publicó *El pecado en la Nueva España*, un conjunto de artículos que abordó cómo fue asimilado el pecado en el Nuevo Mundo. Si bien, no se ofrece una definición general para pecado por ninguno de

los autores de los artículos, es comprensible, que, en cada una de sus formas el pecado era una especie de infracción contra el orden divino y el humano. Un punto relevante es que la mayoría de los autores trabaja sobre algún pecado en específico. Esto permite reconocer una clasificación en pecados de pensamiento, idolatría, heterodoxia, de escritura, de lujuria y de avaricia. Aunado a ello, el pecado siempre se relacionaba con la existencia del otro, con la ruptura de los lineamientos cristianos, aunque siempre era posible regresar al buen camino. Entre los pecados de escritura, la lista de libros prohibidos fue el instrumento de la Inquisición para estipular cuales son los conocimientos inadecuados, respecto a la lujuria, la sexualidad fue un tema tabú para esa época y la represión recaía sobre todo en las mujeres. Entre los medios que se utilizaron para recuperar a los pecadores, en los artículos revisados se mencionan los tratados, los despertadores como los manuales de comercio para evitar la avaricia, las representaciones visuales y por su puesto la confesión.

En 2014, Nancy Farris publicó *Libana, el discurso ceremonial mesoamericano y el sermón cristiano*. De nueva cuenta, se aprecia cómo este tipo de discurso fue una forma sutil para adoctrinar a los naturales. Los libanas fueron comunes en el estado de Oaxaca, en la lengua zapoteca: éstos «se caracterizaron por contener temas cristianos como la devoción a santos, el rezo del rosario y el concepto de gracia, mezclados con elementos zapotecos como el culto a la deidad solar o las trece imágenes del cielo» (p.12). Parte de su valor cultural radicó en que estos discursos se conservan entre la población indígena de Oaxaca, y son una rica fuente de tradición retórica prehispánica.

Al respecto de los instrumentos utilizados por el Tribunal inquisitorial en el Nuevo Mundo, se puede mencionar a tres: la *Omnimoda*, el Edicto de Fe y el Auto de Fe. La *Omnimoda* fue una bula papal emitida por el Papa Adrián VI en 1522. Ésta consistió en «la gran cantidad de concesiones que la Silla

Apostólica otorgó a las órdenes mendicantes en el Nuevo Mundo» (Soberanes, 1998, p.284). Consideró que dos artículos abordan esta temática, el primero «La Inquisición en México durante el siglo XVI» de José Luis Soberanes Fernández (1998), un resumen de los principales acontecimientos relacionados con la Inquisición de la Nueva España: desde los procedimientos hasta las fechas y la breve explicación de los juicios más relevantes. Debido a ello, el estudioso, incluye la función de la Bula *Exponi nobis* en el trabajo evangelizador de los franciscanos. El segundo artículo, en 2002, «Los privilegios de los religiosos en la evangelización de América». En éste, Antonio García y García, abordó la bula con más profundidad, pues explicó sus antecedentes, su contenido, las innovaciones y su aplicación tanto en el Virreinato de la Nueva España como en el Virreinato de Perú.

Otro instrumento fue el Edicto de fe<sup>1</sup>, un impreso que «comprendía todas las posibles faltas que atentaban contra la religión» (Íñigo, 2015, p.6). En ellas «se anunciaban las penas para el que incurriera y se instaba a la denuncia», además de un compendio o sumario que condensaba los puntos del edicto general y edictos específicos para casos concretos. En «De censuras y otras inquisiciones en Nueva España», Andrés Iñigo Silva (2015), se encargó de estudiarlo como instrumento de censura en la difusión de ideas a través de la palabra escrita en la Nueva España. Los edictos de fe se colocaban en las puertas de las iglesias pero no fue un medio muy eficaz porque la mayor parte de la gente no sabía leer, así que iban dirigidos a unos cuantos que leían y poseían o tenían acceso a libros. Su función fue, de nuevo, causar miedo y

---

<sup>1</sup> Se mostraban de la siguiente forma: “mandamos dar, y dimos la presente para vos y cada uno de vos en la dicha razón, para que si supiéredes, o entendiéredes, o hubiéredes visto, oído decir que alguna persona, o algunas personas, vivos, presente o ausentes, o difuntos, hayan hecho o dicho o creído algunas opiniones, o palabras heréticas, sospechosas, errónicas, [sic.] temerarias, malsonantes, escandalosas o blasfemia heretical contra Dios nuestro Señor, y su santa fe católica y contra lo que tiene, predica y enseña nuestra santa madre Iglesia Romana, lo digáis, y manifestéis ante nos” (Como se cita en Iñigo, 2015, p.6-7).

autocensurarse. Sumado a esto, muchos de los autores perseguidos, o a aquéllos que poseían bibliotecas con libros prohibidos, ya habían fallecido; vivían en Europa o, por su pertenencia a las clases altas, no era recomendable procesarlos

El instrumento más eficaz fue el Auto de fe<sup>2</sup>, definido por Juan Llorente (1980), como:

[...]la lectura pública y solemne de los sumarios de procesos del Santo Oficio, y de las sentencias que los inquisidores pronuncian estando presentes los reos o efigies que los representen, concurriendo todas las autoridades y corporaciones respetables del pueblo y particularmente el juez real ordinario, a quien se entregan allí mismo las personas y estatuas condenadas a relajación, para que luego pronuncie sentencias de muerte y fuego conforme a las leyes del reino contra los herejes, y en seguida las haga ejecutar, teniendo a este fin preparados el quemadero, la leña, los suplicios de garrote, y verdugos necesarios, a cuyo fin se le anticipan los avisos oportunos por parte de los inquisidores (Doris Moreno, 1997, p.145).

En 1997, en «Cirios, trompetas y altares. El auto de fe como fiesta», Doris Moreno Martínez presentó una nueva faceta de estudio de este instrumento inquisitorial, como lo fue su vertiente festiva, para reconocer cómo se mezcló el marco jurídico con el religioso y el social, a través de ingredientes sensitivos, sociales y simbólicos.

En «El auto de fe en el proceso inquisitorial», Alicia Gojman Goldberg (1998), explicó cómo se llevaba a cabo este proceso en la Nueva España y lo comparó con otro: Perú. La investigadora sostiene que, en el territorio novohispano, se persiguió más a los judíos que a los luteranos a diferencia de Perú, donde existieron más practicantes de esa religión. Los castigos hacia los

---

<sup>2</sup> Durante el siglo XVI hubo en México cuatro grandes autos de fe: 1574, 1575, 1590 y 1596, este último el más importante de todos, por lo cual se le llamó el «auto grande»; además hubieron otros cuatro sin importancia y algunos otros autillos también sin relevancia alguna (Soberanes, 1998, p.289).

judíos fueron más severos, pues a ningún luterano se le confiscaron sus bienes o lo quemaron vivo y la concordancia en ambos casos es que la práctica de los autos de fe sirvió como ejemplo para el pueblo.

Por otro lado, en «La inquisición en México durante el siglo XVI», ya citado anteriormente, también se ofrece una explicación del proceso que seguía esta demostración pública y las causas más comunes por las que las víctimas eran exhibidas como la bigamia o la blasfemia.

Sobre el teatro novohispano como instrumento de evangelización hay distintas investigaciones. Por citar algunas, Manuel Antonio Arango (2008) publicó *Tema y estructura en el teatro del siglo XVI y XVII en Hispanoamericana y España*, en donde ofrece una mirada completa a la función del teatro como instrumento de evangelización, y cuyas temáticas fueron el honor, la familia, la honra y el orden social por medio de las normas cristianas.

En ese mismo año aparece *El teatro en Hispanoamérica colonial*, de Ignacio Arellano y José A. Rodríguez Garrido. Ambos estudiaron al teatro como instrumento para afianzar la doctrina y para crear identidades locales, y abordaron la influencia de los jesuitas, las temáticas indígenas como la cacería o las lenguas en las que se tradujeron las obras teatrales, así como la introducción del concepto del diablo, pecado e infierno.

## **1.2 El diablo novohispano barroco**

El concepto de diablo en la Nueva España que se formó a través de las enseñanzas de la Iglesia católica durante el Barroco, adquirió características propias que lo diferenciaron del diablo español y de la figura de los primeros mitos judeo-cristianos.

En el año 1985, Fernando Benítez publicó *Los demonios en el Convento. Sexo y religión en la Nueva España*, cuya hipótesis de investigación fue que de acuerdo a la concepción del demonio en la Nueva España, el gran enemigo era el cuerpo humano en general y el cuerpo de las mujeres en particular. Así, el resguardo de las mujeres en un convento sirvió para mantenerlas ocultas y evitar ‘provocar’ a los hombres respecto a la sexualidad; sin embargo, para ellas esta condición dañó su desarrollo emocional, puesto que muchas fingieron encuentros con el diablo para justificar conductas prohibidas en los conventos.

En el año 1999, Araceli Campos Moreno en su trabajo *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo Inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*, ofrece una descripción general del uso de este tipo de discursos orales y escritos en la vida de los habitantes novohispanos durante los primeros treinta años del siglo XVII. La autora define a este tipo de escritos como «literatura marginal», pues fue propia de los habitantes relegados, que confiaban sus problemas a la magia y superstición. En cuanto al análisis de los conjuros, se encontró una serie de rasgos formales como «la repetición, anáforas, epíforas, paralelismos, similitudencia, enumeración, conjunciones, asonancias, consonancias, fragmentismo y diálogo» (1999, p.57). Como se puede notar, la construcción corresponde a una forma poética más que prosaica. En cuanto a la pragmática, las oraciones indican una actitud sumisa y rogativa pues son peticiones dirigidas a santos o al mismo Dios. Los ensalmos reiteran dogmas religiosos y pasajes bíblicos para sanar enfermedades, mientras que los conjuros fueron utilizados para conocer el futuro, conseguir el amor o hacer daño a alguien, por lo cual presentan la invocación de los demonios o personas consideradas santas por la comunidad y no por la iglesia.

Al siguiente año, Salvador Bernabéu Albert, en *El Septentrión novohispano: eco historia, sociedades e imágenes de frontera*, reflexionó

acerca de la percepción de la figura del diablo en California, construida con la llegada de los jesuitas quienes, al arribar a la zona, lo conectaron con esa entidad por las condiciones geográficas por el pasaje bíblico de la tentación en el desierto. Los jesuitas a cargo de las misiones evangelizadoras durante esos siglos realizaron diferentes escritos como cartas e informes en los cuales reportaron el avance de la evangelización, así como la descripción de los problemas a los que se enfrentaron. En ellos hicieron una constante referencia al diablo para justificar las revueltas indígenas contra el gobierno misional por el control de la extracción de minas y de perlas.

En 2002, Rosalva Loreto en «The Devil, Women, and the Body in Seventeenth-Century Puebla Convents», mostró un análisis sobre la vivencia de la espiritualidad en la Nueva España con base en las experiencias místicas y sobrenaturales que muchas monjas enfrentaron en los conventos novohispanos. Tales experiencias, y la manera como fueron narradas, sirvieron para generar un modelo cristiano de conducta social, basado en la pelea entre el bien contra el mal, relacionado con las tentaciones del diablo hacia los seres humanos.

En el año 2005, Consuelo García Ponce, en su ponencia «Los castigos del infierno cristiano en un mural novohispano», expuso que su interés partió de querer «conocer los castigos del infierno como parte de la escatología cristiana, enseñanza de la religión católica, reminiscencia de la Edad Media y como factor de control social dentro de la catequesis de la moral cristiana» (2005, p.153). Estas ideas se iniciaron porque con cada orden que vino en los tres siglos siguientes, ya no hubo Edad Media, sino la impronta que cada una quiso imprimir. Los predicadores conformaron estas ideas del infierno por medio del miedo caracterizadas por el temor a Dios y al pecado. Pero la difusión también fue de forma visual, pues los sacerdotes pidieron a los artistas católicos que plasmaran imágenes alusivas al diablo y al infierno en murales dentro de las

iglesias, abadías y monasterios. Así, la imagen del infierno y sus castigos tuvieron su propia lógica y su ámbito particular, y su finalidad fue totalmente didáctica: el diablo y sus tormentos servían para aterrorizar a los fieles y hacer que caminaran por el camino del bien. Respecto al mural mencionado por la investigadora en el título, se trata de una *summa* doctrinal en el templo de Santa María Xoxoteco, en un pequeño pueblo de La Huasteca hidalguense, en el que se pueden visualizar los castigos del infierno con escenas crudas y correspondientes a cada tipo de pecado.

Durante ese mismo año, Javier Ayala Calderón, en «El diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII, el diablo y el espacio» analiza la forma en que estudian los relatos sobrenaturales, con base en los espacios donde se desarrollan tales historias. Ayala sugirió acudir a la interpretación culturalista de occidente en la que «el ordenamiento discursivo del espacio se construyó no solo sobre los elementos de algo real concreto [...] sino sobre un eje de cualidad moral» (Ayala, 2005, p.5), por lo cual se creó una oposición entre el pueblo y el campo, haciendo referencia a que en los lugares solitarios habitaba el diablo. De esta forma la misión de la Iglesia era llegar a los lugares más recónditos para combatir a satán.

En 2008, Oscar López Meraz en «Demonología en la Nueva España: Fray Jerónimo de Mendieta y el demonio», analizó cuestiones referidas a la presencia del demonio durante la evangelización americana. Se planteó, en primer lugar, cierta sistematización del pensamiento teológico demonológico europeo, para arribar luego a la obra del franciscano Mendieta. El objetivo fue conocer la importancia que tuvo el concepto y representación del demonio en el proceso de evangelización en el Nuevo Mundo, así como apreciar la manera en que influyó en la representación de los indios hecha por los religiosos. Ese

fraile utilizó una gran variedad de fuentes, incluidos autores franciscanos, y en su texto pueden apreciarse dos influencias: la teológica y la popular, motivos para considerarlo un exponente del pensamiento religioso del siglo XVI y, en particular, de la reflexión e imaginario franciscanos. Fue necesario, para los recién llegados, explicarse a sí mismos la novedad que representaron tierras y hombres hasta ese momento desconocidos. La única forma que tenían al alcance fue entablar un proceso de identificación: hacer explicable lo nuevo o desconocido con lo ya conocido, que en este caso llevó a ver a todo lo no cristiano como maligno. El accionar de Mendieta, como la de todos los misioneros, no se reduce a la creencia en la existencia del demonio, sino que su vida está centrada en dos esenciales razones: «anunciar y predicar la Buena Nueva para la salvación y librar la guerra contra el diablo para evitar la perdición de las almas» (p.153).

Gisela von Wobeser, en *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII* (2009), estudió, desde diversos enfoques, las concepciones y representaciones escatológicas en el mundo peninsular e hispanoamericano durante el periodo virreinal. Aunque esas representaciones tuvieron como fundamento los mismos preceptos cristianos, sí existieron diferencias «tanto en España como en sus virreinos novohispano y peruano coexistieron variadas formas de imaginar y plasmar las creencias en una vida eterna, producto de los distintos bagajes culturales que nutrieron el pensamiento escatológico» (2009, p.12).

En ese mismo año, se publicaron dos artículos relacionados con la conformación del concepto del diablo novohispano. El primero «La satanización de las deidades mesoamericanas (perversiones y fantasías en el imaginario colonial)», de Félix Báez, mostró cómo la demonización de las religiones indígenas y su reducción a expresiones satánicas fue estratégica para

el trabajo pastoral del catolicismo romano. Báez argumentó que «la figura del Diablo que se maneja en la España Barroca conjuga diversas tradiciones y herencias simbólicas: cosmovisiones del antiguo mundo grecorromano al lado de las ideaciones judeo-cristianas e islámicas» (2009, p.24). De tal manera, se explican las suposiciones respecto al papel que cumplió el diablo en los cultos de las diferentes divinidades prehispánicas, así como su pretendida responsabilidad en la propiciación de hechizos y sortilegios. La llamada ‘conquista espiritual’ generó una ambivalencia respecto a las identidades étnicas de los indígenas. El segundo artículo «La Cueva del Diablo: Análisis y reconstrucción de un mito zapoteco», de Enrique Marroquín, muestra que el mito fue forjado por los oprimidos como resistencia cultural dentro del imaginario propio del periodo colonial, debido a la lucha simbólica por el control de los espacios étnico-religiosos, en la que se utilizó la misma táctica de los opresores —la satanización de la cultura antagónica— por la denuncia a los ricos indígenas por haberse marginado de la comunidad.

En el año 2010, Berta Gilabert Hidalgo, en *Las caras del maligno Nueva España siglos XVI al XVIII*, expone una investigación cuya idea central es conocer las maneras en que la personificación del mal era imaginada por los novohispanos y plasmada en textos o imágenes. Consideró la completa temporalidad del periodo novohispano, algo nunca abordado de esa forma.

En 2010, Marisol Ochoa Elizondo presentó, en *La figura del diablo dentro del proceso de misión de la orden franciscana en la Nueva España*, una explicación sobre la existencia del demonio, a través del discurso cristiano; define cómo se introdujo ese miedo en el mundo, específicamente en el siglo XVI en la Nueva España por medio de la visión de la orden franciscana.

Al año siguiente, Gisela von Wobeser —mencionada anteriormente— publicó *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*.

Este texto analizó la visión de los novohispanos respecto de los lugares del más allá; es decir los lugares a donde iría el alma al morir. Con base en ésta, se construyó un marco social, cultural, devocional y artístico; «además el pensamiento escatológico novohispano no fue estático ni monolítico, sino que en él coexistieron diferentes concepciones y representaciones del más allá» (2011, p.8). La investigadora argumentó que existen indicios para suponer que hubo diferencias entre lo que creían los sectores letrados y lo que creía la masa, se focalizan temas como la inmortalidad del alma, la idea del universo teniendo como base el concepto de paraíso, una descripción de las nociones de infierno, purgatorio y el cielo.

En el año 2011, Antonio Rubial y Doris Bieñko presentan en *Cuerpo y religión en el México barroco*, un análisis de la visión que tenían los novohispanos del cuerpo humano. Tal concepto se alimentó de la religiosidad proveniente de los decretos del Concilio de Trento, entre los que destaca:

El acercamiento a las actitudes barrocas e ilustradas frente a la muerte, la práctica de la autopsia en busca de los presagios, el culto a las reliquias, las imágenes del cuerpo en los grabados con fines de promover modelos del comportamiento ejemplar, el uso y las representaciones de los cinco sentidos en la experiencia mística, así como la visión en torno a la relación existente entre el cuerpo y el alma en la poesía novohispana (Rubial y Bieñko, 2011).

Sin embargo, también se analizan los modos de transgresión del cuerpo, en los que destaca la influencia del diablo, principalmente en la posesión de un cuerpo, que curiosamente no era considerado un delito. Mientras que si esta posesión era fingida sí ameritaba un castigo. Este tipo de situaciones quedaron registradas en el imaginario social de la Nueva España.

En 2013, «La maléfica trinidad. El diablo verdadero en tres discursos distintos», de Ramón Manuel Pérez Martínez, presentó un análisis sobre los

géneros discursivos en los que el diablo es un personaje utilizado para persuadir. Por lo tanto en la Nueva España se puede hablar de tres tipos de diablo:

Diablo malévolos: propio del maniqueísmo europeo, ataca lo prehispánico e idolatrías y es un discurso judicial.

Diablo poético: con un sentido mágico, discursos panegíricos, deliberativos, presente en crónicas de los misioneros y sermones.

Diablo colaborador de Dios: le sirve a Dios para castigar a los hombres por sus malas acciones (Pérez Martínez, 2013, p.83).

En 2014, salió *El diablo y la expansión del pensamiento mágico del viejo mundo a la Nueva España, siglos XII-XVII. Un estudio sobre el control social y la marginalidad en la Nueva España*, de Edmundo Ramón Cuellar Vázquez. Su idea central es que los grupos marginados de la metrópoli y de su periferia fueron los perpetuadores de la creencia en el diablo, como adheridos a él en oposición al régimen colonial.

Finalmente, ese mismo año, Óscar Fernando López Meraz presentó «Imaginario franciscano en Nueva España, siglo XVI: Demonio, paraíso terrenal, seres fantásticos y sucesos maravillosos», en donde abordó algunas de las representaciones desarrolladas por la mentalidad occidental durante el siglo XVI en el Nuevo Mundo. Se apoyó en los testimonios escritos por misioneros como Olmos, Motolinía, Mendieta y Sahagún, para observar y analizar elementos centrales del imaginario que desarrollaron en sus textos. Desde un principio, «frailes, sacerdotes y encomenderos usaron historias de demonios que atormentarían las almas de los indios en el infierno como una estrategia plenamente consciente para “infundirles mayor miedo” y obligarlos a obedecer los principios del cristianismo» (p.24), según confesó el franciscano Diego Valadés.

### **1.3 *El Tratado de las Supersticiones y costumbres de Hernando Ruiz de Alarcón***

El *Tratado* de Hernando Ruiz de Alarcón luego de ser terminado<sup>3</sup> fue almacenado en la biblioteca del Colegio Jesuita de San Gregorio quedando en el olvido hasta 1892, cuando Francisco del Paso y Troncoso lo dio a conocer en los *Anales del Museo Nacional*. Posteriormente, se realizó una segunda edición en 1953 y dos ediciones más en inglés, la primera a cargo de Michael D. Coe y Gordon Whittaker, en 1982 y la segunda fue editada por J. Richard Andrews y Ross Hassing, en la Universidad de Oklahoma. Al parecer hay una edición en alemán, sin embargo no se ha hecho una tercera edición en español, por lo cual las actuales versiones circulantes son reimpresiones (Ruiz de Alarcón, 1988, pp.24-25).

El *Tratado* ha sido analizado desde diversas ciencias sociales con fines diferentes, por lo cual, un recorrido cronológico por esos antecedentes permitirá comprender la importancia del manuscrito e invitará a explorarlo con nuevas ópticas, como la propuesta en esta investigación.

El trabajo académico más antiguo corresponde a la investigación del historiador Alfredo López Austin en el año 1967, con «Términos del nahuallatolli». Se trató de un análisis del idioma náhuatl y su uso en el tiempo posterior a la caída de Tenochtitlán. El investigador se percató de que el lenguaje usado por los curanderos, brujos o adivinos en sus rituales mágicos fue, precisamente, el *nahuallatolli*. Su corpus de estudio fue el *Tratado*, mismo

---

<sup>3</sup> El *Tratado* fue utilizado por algunos eclesiásticos, como fuente documental para la redacción de sus propios tratados, tal fue el caso de Jacinto de la Serna, al elaborar su *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y la extirpación de ellas*, en 1630. De la Serna, «copia casi literalmente los textos de los conjuros para la siembra del maíz, hallados en la obra de Ruiz de Alarcón, cuya traducción española a veces corrige, pero omite el texto original en náhuatl, que cita Alarcón» (Mönnich, 1973, p.98).

que contiene un registro literal de dichos rituales, lo que le permite llegar a conclusiones generales como «la existencia de una firme tradición en los conjuros, por la uniformidad de estilos y de la terminología, la multiplicidad de significados para una palabra, uso de nombres calendáricos para trabajar la temporalidad, el uso de la letra r cuando en el náhuatl no existe y la adopción de términos cristianos» (1967, p.5). Así, la óptica de este investigador fue la lingüística contenida en el registro de los conjuros por Ruiz de Alarcón.

En 1973, se hicieron públicas dos investigaciones elaboradas sobre el *Tratado*. La primera, de Anneliese Mönnich, «Las deidades mexicanas llamadas Tonaleque, señores de los signos de los días» y, la segunda, «Algunas oraciones y ceremonias relacionadas con el cultivo del maíz en México» de Gisela Beutler. Mönnich afirmó que las interpretaciones sobre esas deidades, hechas por Edouard de Joughe en el texto *Histoire du mechique* [París, 1905], «fueron consideradas erróneas por Nowotny, Caso y Nicholson debido a que relacionaron a estas entidades con los cinco dioses del tipo *Macuil Xochitl*, el dios de los juegos y de las danzas» (1973, p.66). La investigadora consideró que «el nexa evidente de las deidades *Tonaleque* con el número cinco es lo que debe haber inducido a pensar eso» (p.66). Aunado a esto, la primera explicación sobre las deidades *Tonaleque* se encuentra en el *Tratado* pero se hace referencia a «deidades del tipo *Macuiltonaleque*» (p.67), clasificadas como masculinas. De esta forma, Mönnich hizo una reinterpretación del texto de Alarcón para encontrar el género de esas deidades, confirmando así, que la primera clasificación de Joughe siempre fue correcta.

Por su parte, Gisela Beutler en «Algunas oraciones y ceremonias relacionadas con el cultivo del maíz en México», hizo una descripción de los ritos utilizados en el cultivo del maíz en México. La información sobre los ritos se encuentra registrada en tres textos novohispanos: nuestro *Tratado*; en *la*

*Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca* de Gonzalo Balsalobre y en *el Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México* de Jacinto de la Serna. El capítulo tercero del texto alarconiano está dedicado a las supersticiones de los labradores, y contiene la transcripción de los conjuros utilizados en el cultivo del maíz, que resalta por «el uso de ofrendas, de metáforas y el manejo temporal de acuerdo al calendario azteca para darle solemnidad al grano de maíz» (Beutler, 1973, p.100). Esto muestra la importancia cultural de este grano en la vida de los indígenas desde épocas prehispánicas, pues fue la base de su alimentación, heredada y practicada hasta la actualidad.

Siete años después, Noemí Quezada, en «*Hernando Ruiz de Alarcón y su persecución de idolatrías*», estudió la conducta inquisidora del sacerdote, por las torturas públicas de indígenas por actos de brujería o por consumo del *ololiuhqui*<sup>4</sup>. Para una certera explicación, citó los documentos que muestran las acusaciones que le imputaron, bajo la denominación «celebración no autorizada de autos de fe, durante 1613 a 1614 en Atenango» (1980, p. 325).

---

<sup>4</sup> Las semillas de *ololiuhqui*, que han sido consumidas ritualmente durante siglos por los pueblos mesoamericanos, cambiaron de nombre tras la conquista española y pasaron a designarse en castellano y con la influencia católica como «Semillas de la Virgen» y «Semillas del Manto de María». Constituyen uno de los alucinógenos sagrados de las culturas amerindias, que con los nuevos nombres que le dieron continuaron destacando que se trata de un exquisito obsequio concedido a los hombres por los dioses (Prieto, 2008, párr. 1)). Esta planta gozó de un gran prestigio en la medicina prehispánica, se plasmó en diferentes códices y se registró en varias crónicas mendicantes, se le reconoció con diferentes nombres. Sahagún menciona que se conocía con el nombre de *coatl xoxouhqui* que significaba “serpiente verde”, nombre que hacía alusión a su característica física y que por su particular concepción material llamaba la atención de los *tlacuilos* mexicanos quienes la plasmaron en varios códices. Alarcón menciona que se le conocía con el nombre de *cuexpalli* haciendo alusión a una “lagartija sagrada”, animal que formaba parte de uno los signos calendáricos de la cuenta mexicana y que hacía referencia a cuestiones de bonanza acuática (Benítez Corona, 2013, p.57).

En el año 2000, Federico Navarrete Linares en «Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano» explica el vínculo entre el nahualismo y el poder, haciendo énfasis sobre el carácter mágico atribuido a la figura del nahual y los aspectos que la caracterizan. Además de establecer el grado de importancia que tenía a nivel político respecto al poder atribuido a cada gobernante, Navarrete aborda el caso del nahualismo en el lenguaje, haciendo referencia al corpus de conjuros registrados en el *Tratado* de Ruiz de Alarcón. Ese lenguaje lleno de términos metafóricos, se denomina *nahualtocaitl* o *nahuallatolli* y como el argumenta: «la utilización de la raíz nahual en *nahualtocaitl* o *nahuallatolli* puede ser una descripción muy literal del funcionamiento de este lenguaje» (Navarrete, 2000, p.155-179), en relación a la figura del nahual, cuyo nombre se refiere a la capacidad extraordinaria que tenían ciertos individuos de transformarse en algún animal o fenómeno natural.

Después de dos años, el contenido del *Tratado* fue estudiado por Jorge E. Traslosheros (2002) y José Pascual Buxó (2002), de forma separada. El primero, descubrió, en «El tribunal eclesiástico y los indios del Arzobispado de México hasta 1630», la existencia de problemas al interior de la Iglesia católica sobre la conducta indebida de algunos sacerdotes como Hernando, al grado de que recibió acusaciones por la rudeza en el manejo de situaciones de este tipo, que afectaron o desviaron la misión evangelizadora. Por su parte, Buxó habló del *Tratado* en *El resplandor intelectual de las imágenes: estudios de emblemática y literatura novohispana*, una investigación detallada sobre el periodo novohispano. Dedicó un capítulo al análisis de las idolatrías y su extirpación, en el cual tomó como base de estudio de los tratados elaborados por sacerdotes en México, como el de Ruiz de Alarcón. Respecto al trabajo de persecución de Hernando, Buxó destaca que se basó en tres consignas:

La primera, las costumbres gentílicas se transmiten de generación en generación, pues los indígenas nunca abandonaron su herencia prehispánica; la segunda, las idolatrías se encontraban disfrazadas de ceremonias cristianas, esto aconteció por la mezcla de culturas y por ende de credos. La última, consistió en obtener la información sobre las supersticiones y las conductas inapropiadas a través de informantes (2002, p.270).

La confesión del delito por temor al infierno demostró el grado de manipulación que existió sobre los indígenas para sentirse culpables de rescatar sus raíces prehispánicas.

Posteriormente, en 2006, Dominique Raby en «Mujer Blanca, dolor verde», presenta un análisis sobre las entidades sobrenaturales que veneraban los indígenas nahuas. La caracterización de las mismas se encuentra mencionada en el *Tratado* de Ruiz de Alarcón, mediante la transcripción de los conjuros recitados por los hechiceros nahuas. Raby identificó relaciones parentales entre las entidades dado que en el conjuro se aprecia «el uso de términos de parentesco que proyecta estas relaciones al ámbito de los lazos sociales» (2006, p.311). Además, las entidades se clasificaban en femeninas y masculinas, por lo cual se les identificaba con base en un color, en cuanto a su poder podía ser benigno o maligno, por ejemplo, para curar una enfermedad, se consideraba que ésta era una entidad femenina y maligna, mientras que la cura sería una entidad benigna y masculina, por materializarse en la figura del hechicero, así la confrontación entre entidades fue entre fuerzas opuestas.

En 2009, Danièle Dehouve, en su artículo «Un ritual de cacería, el conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón», argumenta que el conjuro aporta conocimientos sobre los ritos antiguos de cacería, una mejor comprensión del lenguaje ritual, la justificación mítica de actividades de

depredación y en los relatos sobre transformación de humanos en venados, el proceso del ideal del paso de la muerte a la vida.

Tres años más tarde, en 2012, salieron otras investigaciones sobre el texto: Gerardo Lara Cisneros exploró, en «El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII», las categorías jurídicas y teológicas que estructuraron el discurso anti supersticioso aplicado a las costumbres indígenas. Y retoma el *Tratado* para afirmar que la demonización de las religiones antiguas fue un proceso requerido para evaluarlas, y así calificar a la religiosidad indígena como una ignorancia invencible por los engaños del demonio. En *Supernatural metaphors. Systematic analysis of calendarical names in ritual language in the Treatise by Hernando Ruiz de Alarcón*, Marcela Szalanska analizó la extensión y contexto del uso calendárico de nombres metafóricos durante el siglo XVII en Mesoamérica. Para ello, tomó como corpus las ediciones al inglés de la obra de Ruiz de Alarcón donde los conjuros están transcritos de forma literal, sin embargo se apoyó también del *Códice Florentino* y del *Códice Borgia*.

La tercera investigación publicada fue *Diablo novohispano: discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo*, de Alberto Ortiz. La idea principal en el texto es que el diablo llegó a América por los colonizadores, quienes lo incluyeron en el imaginario colectivo por medio de «la redacción de textos asimilados en la tradición del discurso demonológico como los tratados, los informes o la literatura» (2012, p. 14). Mostró un análisis de cada uno de los tratados elaborados en México durante el periodo novohispano: el *Tratado de hechicerías y sortilegios*, de Fray Andrés de Olmos; el *Informe contra los adoradores de ídolos del Obispado de Yucatán*, escrito por Pedro Sánchez de Aguilar y el *Tratado* de Ruiz de Alarcón. Esta clase de textos representó «un dialogo textual entre eruditos pertenecientes a un sistema religioso» (p.14)

porque fueron las fuentes de información para que los ministros actuaran en contra de las supersticiones en América.

En 2013, en *La metáfora del maíz en los conjuros recopilados por Hernando Ruiz de Alarcón. Un análisis desde la hermenéutica analógica*, Issa Corona estudió los rituales del maíz contenidos en el *Tratado* pero desde una perspectiva filosófica. Dedujo tres ideas importantes: la primera, los nahuas daban una personificación a la semilla del maíz; los conjuros son difíciles de interpretar porque contienen expresiones enigmáticas con significados múltiples, así como una variedad de analogías, sólo conocidas por los hechiceros; y, finalmente, para los indígenas los conjuros son una manifestación de la totalidad del ser humano.

En 2013, William H. Fellowes en «The Treatises of Hernando Ruiz de Alarcón» identificó «la relación entre el número nueve y la invocación a la deidad *Picietl* de acuerdo al calendario de los signos de los días, el uso de los colores en forma bidireccional con base a los elementos naturales y su correspondencia con las cuatro partes de la tierra» (p.310). También presentó en su análisis los nombres de las deidades mencionadas en los conjuros y la descripción del encanto para las batallas entre los nahuas y otros grupos prehispánicos.

Al año siguiente, Enrique Flores en «Etnobarroco: rituales de alucinación», afirmó la existencia de una ‘etnopoética’ en los conjuros del *Tratado*, cuyo lenguaje constó en metáforas y alegorías para hacerlo hermético. Ésa fue una práctica común en la escritura durante el Barroco, porque así adquiriría un matiz demoniaco. Además, el investigador resalta el chamanismo y el consumo de alucinógenos como el *ololiuhqui* como un factor importante para durante la realización de los rituales.

William H. Fellowes, publicó un nuevo análisis en 2016, «Los tratados de Hernando Ruiz de Alarcón. A Commentary upon el conjuro para cazar venados». A través de su propia traducción del conjuro encontró nuevas características a las ya identificadas. De inicio, la palabra *mazatl*, que significa venado, nunca es empleada en el conjuro. Además, se realizaba en la fiesta del mes de *Quecholli*, periodo de guerra, y la celebración tenía un periodo de veinte días; al onceavo, se acudía a la montaña a cazar. Por lo tanto, al no especificar qué tipo de animal se cazaba, puede deducirse que el conjuro simplemente se utilizaba con el fin de mostrar una ofrenda en agradecimiento por la victoria en la guerra.

A partir de la anterior presentación de antecedentes, podemos concluir que la mayoría de investigaciones se inclinan por el estudio histórico y sociológico del periodo novohispano; sin embargo, al menos dos autores se han enfocado en la importancia del discurso formado alrededor de la figura del diablo y sus repercusiones sociales. La presentación de los antecedentes permite corroborar que la línea de análisis de este trabajo de investigación será innovadora, pues en los anteriores no se advierte un análisis retórico del *Tratado* o una crítica literaria bajo alguna vertiente como el discurso poscolonial.

Con la realización de este seguimiento historiográfico, surgieron cuestionamientos importantes que pueden convertirse en el inicio de próximas investigaciones, continuando sobre una línea enfocada en el análisis crítico de los tratados religiosos en contra de las supersticiones, mismos que se realizaron en Europa y en América, durante el periodo Medieval, el Renacimiento y la Colonia, y en los cuales, la figura mítica del diablo fue el elemento primordial para la construcción del discurso anti-supersticioso.

## CAPÍTULO 2

### EL DIABLO EN EL DISCURSO RELIGIOSO CATÓLICO DURANTE EL PERIODO BARROCO NOVOHISPANO

*«Una verdad es color de ceniza.  
Otra verdad es color de planeta;  
Más todas las verdades, desde el suelo hasta el suelo,  
No valen la verdad sin color de verdades»  
Cernuda, Dejádme solo.*

El diablo se convirtió en un dogma del pensamiento humano gracias al discurso religioso. En su existencia se proyecta la maldad de los hombres y mujeres, además de ser el responsable por los infortunios, vicios y debilidades. De igual importancia, es su capacidad de castigar eternamente las almas de los pecadores, debido a ello, las personas obedecen una serie de reglas ante el temor de condenarse en el infierno.

El objetivo de este capítulo es indagar los motivos de la Iglesia católica novohispana para utilizar al diablo como elemento discursivo en la evangelización de los indígenas. Por lo cual, se hará una revisión de los discursos religiosos que construyeron su identidad y que, posteriormente, el cristianismo novohispano utilizaría para obtener una versión propia que fuera funcional como instrumento de persuasión.

El capítulo iniciará con una mención del discurso erigido por las diferentes religiones sobre la presencia del mal en el mundo y la personificación en figuras similares a satán. A continuación, se revisarán los argumentos que la religión católica propagó, a través de su doctrina, para explicar su origen y, cómo se conformó su imagen por la influencia de las culturas hebrea y grecorromana, para después seguir su evolución desde los primeros siglos de la era cristiana hasta el periodo medieval. Sin embargo, como el objetivo de este

capítulo no es analizar la historia completa de satanás, se avanzará en el seguimiento con la época del Barroco, en la que adquieren nuevas caracterizaciones de la imagen del mal. En razón de esto, se examinará esa percepción demonológica configurada a través del Concilio de Trento y difundida por medio del movimiento de la Contrarreforma.

Lo acontecido en Europa repercutió en las colonias españolas, debido a ello, la Iglesia novohispana generó un plan de acción que permitió el cumplimiento de los decretos conciliares. Esto fue posible mediante los concilios provinciales, de los cuales se mencionarán brevemente los alcances del primero y el segundo, para después, centrarse en las particularidades del tercero, cuyas acciones permitieron una reforma al interior de la administración eclesiástica colonial. Estas medidas se concentraron en extirpar las supersticiones o idolatrías de la población indígena, por consiguiente se revisará como fueron asumidas tanto por el Arzobispado de México como por la Iglesia de Atenango del Río. Para finalizar con el análisis del sacerdote Hernando Ruiz de Alarcón, como el último eslabón de la cadena en contra de la propagación del mal, establecida desde Europa con el movimiento de la Contrarreforma.

## **2.1 El discurso religioso en torno al diablo**

El diablo es una entidad sombría cuyo aspecto tiene las imágenes más aterradoras y a su vez, es dueño de una infinidad de adjetivos que sólo representan los rasgos que históricamente se le han atribuido. El carácter enigmático de su existencia, provoca un sentimiento de atracción o de rechazo, impulsado por la carga negativa que las religiones y las mismas sociedades le han otorgado.

Un paso importante es indagar el origen de su nombre, mismo que se encuentra en la antigua Grecia. El origen del vocablo diablo «deriva del griego *diabolos*, que significa «calumniador», «perjuro» o «adversario» (Bernabéu, 2000, p.142), esta palabra fue utilizada como sinónimo del sustantivo *satán*, que los judíos ocupaban para referirse al «ser único, jefe o arconte [...] de los demonios» (Brotons, 2015, p.301). Precisamente los demonios son los espíritus malignos que colaboran con el agente del mal —según los cristianos— pero fue una adecuación del término *daimon*, que para los griegos eran entidades impalpables, «con un lugar entre los dioses y los hombres, que estaban encargados de vigilar que se cumpliesen en la tierra los designios de Zeus» (Bermejo, 1996, p.53). Las referencias hacia los *daimones* originalmente se encuentran en los escritos de Homero, Platón y Sócrates, y para este último, los demonios «eran hijos de los dioses, hijos bastardos si se quiere» (Platón, 1871, p.65), mismos que actuaban como una influencia positiva o negativa en los humanos, pero no tenían el grado de maldad atribuido por el cristianismo, sería en la *Biblia Septuaginta*<sup>5</sup> que la palabra adquirió ese carácter.

Sin embargo, la concepción de una entidad maligna no es exclusiva de los cristianos y judíos, el antecedente de la rivalidad entre las fuerzas del Bien y del Mal se encuentra en el mazdeísmo, el budismo, el maniqueísmo y el Islam. En estos credos hay una demonología provechosamente desarrollada, que ha permitido a sus adeptos vivir con base a una normativa que regula su conducta.

El mazdeísmo fue el primer sincretismo dualista en establecer la oposición entre la luz y las tinieblas. De acuerdo a la doctrina difundida por

---

<sup>5</sup> La Biblia Griega o Septuaginta o de los Setenta (LXX) es una colección de escritos, la mayoría de ellos traducidos del hebreo y algunos compuestos originalmente en griego, que engloba obras de distintos géneros literarios y cuya traducción o composición se produjo a lo largo de cuatro siglos, desde el siglo III a.C. hasta el siglo I d.C. Originalmente el nombre de *Septuaginta* indicaba el número de setenta/setenta y dos eruditos que, según la legendaria *Carta de Aristeas*, tradujeron la Torá judía en tiempos del rey Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.) en la ciudad de Alejandría (Fernández y Spottorno, 2008, p.11).

Zoroastro, existen dos espíritus gemelos, que son el bien y el mal, los cuales están presentes en el universo y en el alma de los hombres. La divinidad que representa al bien, es *Ormuz* o *Ahura Mazda*; el mal recae en *Ahremen* o *Angra Mainyu*, a quien se le atribuyen «el mundo del después, [...], la absoluta ignorancia, la envidia, el ansia de sangre, la concupiscencia y la mentira» (Barbero, 2001, p.34). Todos son aspectos destructivos que pueden evitarse si cada ser humano elige el camino correcto, dado que la capacidad de decidir no radica en lo divino, sino en el libre albedrío.

Mientras que en el budismo, el representante del mal se conoce como *Māra*, «una especie de príncipe de este mundo, dispuesto a defender sus dominios, haciendo lo posible por tentar al maestro» (Barbero, 2001, p.345). En la narración de la vida de Buda o el maestro, se mencionan otros *māras*, que se presentan durante la meditación o la muerte en forma de hambre, sed, deseo o codicia.

El maniqueísmo, consistió en una mezcla del mazdeísmo, del folclore babilónico, el budismo y el cristianismo. Su fundador Manes a través de la Cosmogonía explicó que en el inicio, existieron dos principios: «uno del bien o principio de la luz, el otro del mal o principio de las tinieblas» (Abbagnano, 2010, párr. 1). El principio bueno «habita en el reino de la luz y es llamado el Padre de la Majestad (*Megethos* o *Abba D'rabbutha*), mismo que contiene cinco eones o mundos, que son longanimidad, conocimiento, razón, discreción y entendimiento» (Arendzen, 2016). En cuanto al principio del mal, lo representa satán o Ur, «un monstruo mitad pez, mitad pájaro, aunque con cuatro pies y cabeza de león» (ídem), mismo que atacó al principio del bien para generar la rivalidad entre las fuerzas del bien y el mal. Ambas son eternas y actúan en el hombre a nivel espiritual y material, puesto que «su espíritu, su alma pertenecen a Dios, [...] pero su parte externa, la materia, es decir, el cuerpo

humano, estaba ligado a la obscuridad del demonio» (Rojas, 2016, p.99) Por ello, la vida debe ser ascética para evitar caer en el pecado que conduce al infierno.

En el islamismo, el diablo recibe el nombre de *Iblis*. Su origen coincide con las versiones judía y cristiana, sólo se diferencia por la presencia de otros seres malignos, que si bien, podrían equivaler a los demonios, no son iguales por ser mortales. Tales seres se denominan *Yinn*, que se traduce como genio, los cuales son «criaturas humanoides con poderes por debajo de un dios, pero con mucho más poder físico y psicológico que el ser humano» (Espinosa García, 2015, p. 10). Éstos se consideran los causantes de la mala suerte en la vida y sorprenden a los hombres cuando menos lo esperan.

El discurso religioso sobre la maldad se encuentra en las cosmovisiones de todos los tiempos, pero la rivalidad entre el bien y el mal es, antes bien, antropocéntrica, puesto que el único sujeto que vivencia los hechos buenos o malos y los califica es el ser humano. Aunque, el poder agenciado a Dios o al diablo ha dirigido la vida social al grado de insertarse en la política, la economía o la cultura con resultados tanto exitosos como asoladores.

## **2.2 El diablo en el discurso religioso católico**

El discurso predicado por la doctrina católica respecto del *diable* contiene un alto grado de manipulación, mediante este se dictamina una serie de reglas cuyo cumplimiento resulta en un comportamiento social, conveniente para la Iglesia católica. Con la personificación de la maldad y por el ofrecimiento del premio o castigo, las personas que practican esta religión se conducen por la vida con la autocensura, la censura hacia otros y la coerción.

El cristianismo ha explicado la existencia como un trayecto, que no termina con la muerte física, sólo hace un cambio de lugar más allá del plano terrenal. Esto se debe a que todas las personas poseen un elemento inmaterial e inmortal denominado alma<sup>6</sup>. Misma que tiene tres opciones de destino: el Paraíso, el Purgatorio<sup>7</sup> o el Infierno y la posibilidad de dirigirse hacia alguno de esos destinos depende de la valoración divina de las acciones de los humanos, por lo tanto, el comportarse de acuerdo a la normativa católica conducirá al paraíso, mientras que aquéllos que violaron esas reglas y optaron por seguir a satán, deberán terminar en el infierno al morir.

La doctrina católica ha fincado en sus bases doctrinales un lugar privilegiado para el diablo, del cual ofrece cierta información sobre su origen y permanencia en la vida terrenal. Así, en el discurso religioso católico se conceptualiza a los demonios como ángeles «que comandados por Lucifer se rebelaron por orgullo contra el Creador después de una batalla terrible fueron vencidos por San Miguel y castigados al Infierno por toda la eternidad» (Herrasti, 2014, p.3), así mismo, al diablo o satanás lo denominan como el dirigente de los demonios. Éstos tratan de corromper la obra de Dios, que son los hombres, a pesar de que su poder es limitado y funciona solamente en quien lo permita. La forma en que los hombres son engañados por satanás es a través del «pecado», que es «un acto que se opone a la virtud» (Espinosa, 2011, p.25),

---

<sup>6</sup> En las Veinticuatro Tesis Tomistas, el alma es definida como “acto del cuerpo que tiene vida por la potencia”, sin que esta potencia, no obstante, “excluya el alma”. De acuerdo a Eval Araya (1997) en «Sobre las potencias superiores del alma en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino», el alma es el acto del cuerpo, que se muestra en tanto *principium vitae*, gracias al ejercicio de sus facultades, pero que no debe su rango ontológico a éstas (p.254).

<sup>7</sup> Rosanas (citado en Galvéz, 2009) indica que el Concilio de Trento en la Sesión VI Canónico 30 anatematiza al que diga que “a todo pecador penitente que ha recibido la gracia de la justificación, la ofensa le es de tal modo perdonada, y la obligación a la pena eterna de tal suerte borrada, que no le quede ninguna obligación de pena temporal para purgar ora en este mundo ora en el otro, en el purgatorio, antes que la entrada en el cielo se le abra”. Por lo cual la existencia del Purgatorio se aceptó en el Concilio de Trento.

de los cuales el mayor fue el cometido por Adán y Eva en el mito de la creación, que condenó a la humanidad a la desconfianza de Dios, y que luego recuperaría por medio del bautismo.

En cuanto al Infierno, a la óptica del lugar grotesco, se le adhiere una percepción más filosófica e identificada con el alma, como lo indicó la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (1975): «el infierno es morir en pecado mortal sin estar arrepentido ni acoger el amor misericordioso de Dios, significa permanecer separados de él para siempre por nuestra propia y libre elección». Lo anterior, provoca un estado de autoexclusión de Dios, de quien únicamente se puede obtener la felicidad el hombre.

Lo hasta ahora expuesto ofrece una explicación general sobre la visión del diablo que la Iglesia católica ha predicado en su discurso doctrinal, mismo que se conformó por etapas, en las cuales se han eliminado y agregado características para dar como resultado la percepción que se tiene sobre esta entidad, por ello, se revisará la manera en que se construyó tal discurso.

Una primera etapa recaería en el Judaísmo primitivo, sus fundamentos doctrinales sobre el mal se encuentran dentro de la Torá, en el libro del Génesis, así como en los textos de Qumrán o pseudoepígrafos<sup>8</sup>, en los cuales se explica el origen de la existencia del mal por medio de la historia del ángel caído y el

---

<sup>8</sup> Escritos judíos y cristianos que aparecieron en los últimos días del Antiguo Testamento y continuaron hasta bien entrada la era cristiana. Fueron atribuidos por sus autores a grandes figuras y autoridades religiosas del pasado.

Protestantes y judíos suelen utilizar el término pseudoepígrafos para denominar aquellas escrituras que los católicos denominan Apócrifos; es decir, escritos judíos tardíos que todos los especialistas consideran extra canónicos. Entre dichas obras se cuentan el Libro de Jubileos, los Salmos de Salomón, el cuarto Libro de Macabeos, el Libro de Enoc, el cuarto Libro de Esdras, el Apocalipsis de Baruc y los Testamentos de los Doce Patriarcas, todos los cuales se atribuyen a personalidades canónicas del Antiguo Testamento, datan de la época intertestamental y no se han conservado en sus versiones hebrea o aramea originales. Fragmentos de otros pseudoepígrafos, hasta el momento desconocidos, conservados en hebreo o en arameo, han aparecido entre el material descubierto en Qumrán (García, 1992).

pecado original. Posteriormente, se hacen referencias sobre el maligno en otros libros del Antiguo Testamento, como Job, Isaías, Crónicas o Zacarías, en donde el mensaje transmitido es «que satán depende de Dios y se perfila como una figura marginal que no guarda relación con su proyección posterior» (Brotons, 2015, p.310)

La segunda fase correspondería al cristianismo primitivo durante los primeros siglos después de la muerte de Cristo. En un mismo sitio, conviven judíos, cristianos y paganos, sin embargo ante la represión del Imperio Romano, los cristianos interpretan a los dioses y ritos paganos de sus perseguidores como versiones del diablo. Por lo tanto, Gustav Droysen (como se citó en Jaeger, 1965) percibió que «sin la evolución posclásica de la cultura griega habría sido imposible el surgimiento de la religión cristiana mundial» (p.12). En esta etapa se propagan los relatos de quienes vivieron cerca de Cristo, contenidos en el Nuevo testamento, en los que «la presencia de satanás ocupa mayor espacio y tiene una función más amplia que la de simple acusador» (Brotons, 2015, p.311). Este ser es el causante de enfermedades, se apodera del cuerpo de las personas, pone en tentación al mismo Cristo y por ende se alegra de su agonía en la crucifixión, convirtiéndose en el acérrimo enemigo del Creador.

Durante este mismo periodo surge la literatura Patrística, en ella, se retoma la cuestión del diablo con perspectivas reformadas que agregan nuevos elementos, sin olvidar los antiguos preceptos. En el grupo de los Padres de la Iglesia dividido en «apostólicos, apologetas y alejandrinos» (ibíd., pp.309-316), los Padres Apostólicos presentan una primera exposición de la función del diablo con base en el judaísmo, «con un tono apocalíptico, recurren de nueva cuenta a la imagen de la serpiente, hablan de los vicios que conducen al pecado y aparece la figura del Anticristo» (ibíd., p.312). Sus primeros textos fueron la

carta *Didajé*, la *Doctrina de los doce apóstoles* y la *Carta de Bernabé*, atribuidos a Clemente de Roma e Ignacio de Antioquia.

Por su parte, los Padres Apologistas retomaron la demonología judía de los pseudoepígrafos. Su objetivo era fortalecer el cristianismo con recursos como la jerarquización de los demonios, a fin de equipararlos con los dioses paganos y así «rehacer la propia religión en oposición consciente o inconsciente a un rival» (Herrero, 2011, p.118). El antagonismo categórico del diablo, se extendió a todos los demás credos. Se conservó la representación del mal en la figura de la serpiente y, al ser Eva su intermediaria, coligaron a las mujeres con el pecado y rechazaron la heterodoxia, «tal noción aparece de modo nítido en el *Adversus haereses* de Ireneo, compuesto entre los años 180 y 190» (Pegoló, 2010, p.2).

En la literatura de los Padres Alejandrinos se desarrollan las bases de la demonología cristiana. Los textos atribuidos a Orígenes y de Clemente de Alejandría son algunos ejemplos. En la obra de Orígenes hay «una presentación bien organizada del mundo demoniaco» (Brotons, 2015, p.315), ésta incluye las nociones de los exorcismos para librar a las personas de las posesiones, así como un ataque a la práctica de las supersticiones y la idolatría. Por su parte, Clemente de Alejandría desarrolló «la identificación de los demonios con los dioses paganos [...], los espíritus impuros como los demonios de las herejías gnósticas y la relación entre los demonios y la magia» (ídem).

Una tercera etapa fue la Edad Media, en ésta, el discurso eclesiástico se esmeró en dar las pautas para una correcta forma de vida, misma que incluía un plano espiritual y uno material donde entran «las consideraciones sobre el Mundo, el Cielo, el Infierno y el Hombre en el marco de lo que llamaban el “plan divino”» (Garófalo, 2015 p.88), todo este periodo se considera plagado de la figura del diablo, constantemente referida por los teólogos de la época, como

San Agustín, Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla o Tomás de Aquino, que posteriormente se trasladó a espacios comunes como las iglesias, los murales y las esculturas en las calles.

La fuerza que adquirió la presencia de esta figura se debió a la construcción de su imagen teriomórfica, como lo afirmó Muchembled (2008): «en el Concilio de Toledo, en el año 447, lo describían como un ser grande y negro que despide un olor sulfuroso, con cuernos y garras, orejas de asno, ojos centellantes, dientes rechinantes y dotado de un gran falo» (p.28). También se le atribuye la forma de un león rugiente, un duende o una gárgola, sin embargo, con la creación de los bestiarios y la utilización de una simbología animal en la hagiografía, la forma de serpiente o dragón se convierte en la más importante (Baños, 1994). Esta asociación, que si bien proviene del Génesis bíblico, se enriquece con *los Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo.<sup>9</sup>

Aunado a esto, con el desarrollo de la Escolástica en Europa, «se presentó un nuevo arquetipo sobre el pueblo hebreo que continuó en aumento al hacerse presente en los escritos anti-judíos de la Patrística y la literatura *Adversus Judaesus*» (Navarro, 2012, p.20). En ambas se proyectó una imagen del judío asociada a la del diablo. Se relacionan elementos como la barba del judío varón, el hedor corporal y la refutación de las leyes dietéticas judías que prohibían el consumo de carne de cerdo por considerarla impura. Con esta visión estereotipada, el catolicismo desacreditó a la religión judía. Esto también afectó a los musulmanes con explicaciones similares respecto a su fisionomía.

Otro factor unido a la representación demoníaca fue el imaginario sobre el infierno, derivado del concepto de inmortalidad que «ha sido una de las

---

<sup>9</sup> *Milagros de Nuestra Señora* es la obra capital de Gonzalo de Berceo, clérigo secular del monasterio de San Millán. Se trata de una compilación de *exempla* que relatan veinticinco milagros de la Virgen María, escritos en un dialecto del castellano (Berceo, 1992).

pedras angulares del cristianismo» (Von Wobeser, 2011, p.16). El infierno era su morada, a la que llegaría un gran grupo de almas que en su vida terrenal fueron católicas y que no se arrepintieron de sus pecados; también los paganos, los herejes e incluso los niños no bautizados, que vagarían en un espacio vacío denominado limbo. La difusión de imágenes aterradoras, tomadas de las descripciones de antiguas culturas, alimentó el carácter sobrenatural de este lugar. La más recurrente fue una cabeza de dragón con una enorme boca abierta, que contenía las almas de los pecadores (Gómez, 2009, p.273). Su origen iconográfico se atribuye a las figuras bestiales de las antiguas culturas de oriente, como el *leviatán* o las *gorgonas*, que combinadas con el dogma cristiano consiguieron una representación visual que generaría impacto en la gente de aquella época.

El infierno nació en los monasterios, sus imágenes fueron incorporadas en los textos elaborados por los monjes (ídem). Posteriormente aparecieron en murales o esculturas para llegar al resto de la población, en su mayoría analfabeta. Esta acción «llegó a transformarse en un muy eficaz medio persuasivo y moralizante para advertir a los espectadores acerca de las consecuencias de una vida pecaminosa» (ibíd., p.287). Para generar mayor temor, el cristianismo también propagó la idea del Juicio Final, que encontró su fundamento principalmente en el libro del *Apocalipsis* de Juan, en él, se pronosticaba el fin del mundo, la resurrección de los muertos y segunda llegada de Cristo a una nueva Jerusalén.

Mientras la vida continuara, el deber eclesiástico ordenaba prevenir y mitigar cualquier relación con satanás, por ello, la figura de la bruja o el hechicero se transforman en las nuevas víctimas. El discurso religioso católico señaló como una falta grave las supersticiones y la hechicería. A principios del periodo medieval, la Iglesia católica no brindó gran importancia a la práctica de

la brujería, guiada por los preceptos de San Agustín, quien afirmó que «los actos atribuidos a los hechiceros eran ilusorios y que no tenían existencia real» (Levack, 1995, p.306). Pero a raíz de la influencia de Tomás de Aquino, la Iglesia cambió de postura y adoptó una visión crédula sobre la brujería, como una situación real.

Sumado a esto, el cuerpo se consideró una fuente de pecado, en especial el femenino. Esto se relacionó directamente con las hagiografías —antes mencionadas— al ser la práctica de la sexualidad una de las principales tentaciones a vencer para alcanzar la santidad. Como menciona Valcárcel, «el mundo de la hagiografía era bipolarizado» (2003, p.135), pues requería de Dios y del diablo. La santidad sólo era alcanzable si las tentaciones de satán se presentaban; sin sufrimiento no había gloria. Por lo tanto, el imaginario creado en torno al diablo se enriqueció con muchos elementos al pasar de los siglos, las mismas personas le otorgaron el poder para controlar sus vidas, quizás como una forma de evadir la responsabilidad que cada persona tiene sobre sus actos.

### **2.3 El discurso religioso católico respecto al diablo durante el periodo Barroco**

El diablo católico se puede asimilar como un fenómeno histórico, propio de la cultura occidental, que durante el Barroco quedó en medio de dos posibilidades, «que lo nuevo sea lo que restaure la vigencia de lo antiguo, y que lo antiguo se reencuentre justamente con su contrario, en lo moderno» (Echeverría, 2000, p.44). Es decir, el propósito fue renovar su imagen con base en la realidad social imperante en esa época —la Reforma Protestante— agregando elementos antiguos, para reforzar a la Iglesia católica en su pelea por la hegemonía religiosa.

El cristianismo debió enfrentar una nueva realidad «el relato cristiano, que cuestionó y transformó los relatos griegos y celtas, es ahora resignificado, o al menos desafiado por el mito del comercio y el progreso» (Morello, 2006, p.83). La existencia de Dios fue cuestionada, la cosmovisión heredada de la Antigüedad y de la Edad Media ya era funcional. El modo autoritario de los católicos ya no solventaba las necesidades experienciales de los hombres. A raíz de acontecimientos como el descubrimiento de América, la invención de la imprenta y el auge del comercio, la percepción sobre Dios cambió.

Todo en lo que habían creído los hombres y mujeres de la época, ya no era una verdad absoluta. Ese Dios lejano, ahora tenía un acercamiento más personal y la normativa católica ya no regía el destino. La necesidad de una reforma al interior de la Iglesia católica era inminente, sin embargo, Martín Lutero se adelantó y colocó en desventaja a la Iglesia, exhibiendo sus abusos y corrupciones. Así, la sociedad empezó a reconocer que el conocimiento se traduce en poder, por lo cual, en Europa se dividieron los países en protestantes y católicos. La respuesta de la Iglesia contra ese movimiento subversivo fue endurecer sus preceptos y obtener nuevos adeptos en América, de este modo, el Mal tomó la forma de todas las creencias religiosas que no fueran católicas; para exterminarlo se recurrió al Concilio de Trento y al movimiento de Contrarreforma.

Dentro de ese contexto, la creencia sobre el diablo se fortalece, porque tanto católicos como protestantes «continuaron con el pensamiento aristotélico, escolástico y agustiniano propio de la Edad Media» (Burton, 1994, p.211), en el cual el diablo era una realidad. Ambos, lo utilizaron como instrumento de ataque en cada uno de sus discursos para desacreditarse mutuamente.

### 2.3.1 El Concilio de Trento

El Concilio de Trento surgió como una respuesta de la Iglesia católica ante la Reforma Protestante un movimiento religioso que produjo importantes cambios en la vida social, económica y política en Europa durante el siglo XVI. Los antecedentes de este proceso fueron el Gran Cisma de Occidente<sup>10</sup>, periodo en que hubo dos pontífices y más adelante las Guerras Husitas<sup>11</sup> así como acciones militares de los seguidores del movimiento reformista de Jan Haus en Bohemia.

La Reforma Protestante de Martín Lutero inició en Alemania en 1517, cuando hizo pública una carta dirigida a la Iglesia de Roma, titulada las 95 tesis, en donde afirmó que «la autoridad ultima de la Iglesia no es el Papa, el Concilio o el Estado sino la palabra de Dios. Además, una persona no se salva por sus propios méritos, obras o logros, sino por la gracia de Dios, a través de la

---

<sup>10</sup> El Cisma de Occidente (1378-1417), también conocido como Gran Cisma de Occidente (distinto del Gran Cisma de Oriente y Occidente), con frecuencia llamado simplemente Gran Cisma o Cisma de Aviñón, fue un periodo de la Iglesia católica en la que dos incluso tres obispos se disputaban la autoridad pontificia (Durand, 2017, p. 96).

<sup>11</sup>La muerte de Jan Hus y Jerónimo de Praga provocó el estallido de la revuelta en Bohemia, comenzando las conocidas como “guerras husitas”. Aunque el husismo no fue un movimiento uniforme, pues estaban divididos en utraquistas (más moderados) y taboritas (más radicales), ambas ramas se unieron para luchar contra las numerosas cruzadas que se decretaron contra Bohemia. Los husitas, dirigidos por el general Jan Zizka consiguieron varias victorias frente a las tropas cruzadas, pero pronto surgió la división en el movimiento y los enfrentamientos se hicieron inevitables, produciéndose una guerra civil. Los utraquistas finalmente se adhirieron a la disciplina de Roma, quedando los taboritas como únicos herederos del husismo. La ciudad de Tabor, que da nombre al grupo, se convirtió en una ciudad evangélica, cuyas normas se basaban en las enseñanzas de la Biblia y en la que desaparecieron las posesiones, estableciéndose una sociedad basada en un primitivo comunismo.

Tras la batalla de Lipany, en 1434, el movimiento taborita fue prácticamente exterminado, aunque la huella de Hus quedaría por siempre estampada en la conciencia nacional checa, que aún hoy en día es considerado como un personaje fundamental en la historia checa. A largo plazo, la influencia de Hus y de las doctrinas wyclefitas se mantuvieron vivas y muchas de sus ideas, aunque con diferentes enfoques o matices, fueron retomadas por algunos de los líderes protestantes del s. XVI. Máximas como la predestinación, el sacerdocio universal, o la negativa a la validez de las indulgencias fueron rasgos que adoptaron personajes como Lutero o Calvino. No es extraño pues que Lutero fuera acusado por sus rivales de propagar el husismo, o que el mismo Lutero pronunció la frase de que “todos somos husitas sin saberlo” (Zamora, 2013, pp.54-55).

fe» (Várnagy, 1999, p.146). El protestantismo se desarrolló en el contexto del cambio del sistema feudal al capitalismo, en el que hay renovación de la mentalidad de los hombres, debido al aumento de la alfabetización y la impresión de libros, así como a un acercamiento directo a la Sagrada Escritura. Esto abrió un panorama diferente para los católicos alemanes, al percatarse que la práctica religiosa de los primeros cristianos contenía una espiritualidad más arraigada, donde sus líderes religiosos no estuvieron interesados en obtener recursos económicos como la venta de indulgencias, de reliquias o las donaciones para otorgar la salvación. En consecuencia, el monje alemán consiguió seguidores entre hombres y mujeres de clase común en Europa del norte. Cuando el Papa León X lo excomulgó, en 1521, este hombre instó a sus seguidores a separarse por completo de la Iglesia católica.

Debido a que los principios del movimiento de la Reforma se propagaron rápidamente por toda Europa, otros disidentes comenzaron a ofrecer nuevas alternativas al cristianismo. En Francia, Juan Calvino rechazó la creencia católica de que la conducta humana podía afectar la posibilidad de salvación de un individuo, por ello, introdujo la doctrina de la Predestinación, en la que se afirmaba, entre otras cosas, lo siguiente: «Dios escogió a unas personas para ser salvadas y condenó a otras al infierno» (Brinkley, 2004, p.20), debido a esto, el destino de cada persona estaba determinado antes de su nacimiento, y nada podía cambiar esa predeterminación. Los seguidores de las enseñanzas de Calvino creyeron que la conducta que se llevara a lo largo de la vida podría revelarles las posibilidades de salvación. El Calvinismo creó cierta ansiedad entre sus seguidores, pero también los incentivó para llevar vidas virtuosas y productivas.

El nuevo credo protestante se propagó rápidamente por toda Europa del norte y produjo la aparición de los hugonotes en Francia y de los puritanos en

Inglaterra. Aunque la reforma religiosa en ese país fue el resultado de una disputa entre el rey inglés y el Papa, antes que una rebelión de tipo religioso, terminó con el surgimiento de la Iglesia anglicana.

La Iglesia católica veía con preocupación la separación de miles de fieles de su doctrina, sobre todo en el norte y centro de Europa, sin embargo, antes de reconocer la urgencia de una reforma en la doctrina cristiana, se limitó a combatir al protestantismo. El Papa León X condenó los escritos de Lutero y por medio de las Dietas<sup>12</sup> de Worms (1521) y de Spira (1529) se le exigió retractarse, pero esto nunca sucedió. Este asunto tomó una dirección política en 1530, cuando el emperador Carlos V convocó a la Dieta de Augsburgo<sup>13</sup> con el

---

<sup>12</sup> Una de las instituciones más importantes del Imperio eran las "Dietas imperiales" que, en su nueva formulación, se celebraban desde 1495 y que pueden considerarse como una Asamblea de los Estados del Imperio que participaban en las labores gubernativas y legislativas imperiales. Su importancia es enorme, dado que influían decisivamente en la política tanto exterior como interior del Sacro Imperio.

El recién elegido emperador Carlos V propuso celebrar una Dieta en la ciudad alemana de Worms en enero de 1521. A instancias del Papa el caso Lutero fue incluido en la agenda, quien tuvo que comparecer ante el emperador y ante 6 electores, 28 duques, 11 marqueses, 30 obispos, 200 príncipes y unas 5,000 personas más para ser juzgado. Lutero pensó que tendría la oportunidad de defenderse, pero para sorpresa suya sólo se le permitió responder dos preguntas: si los escritos que estaban sobre una mesa eran suyos y si se retractaba de todos ellos. El monje alemán no se retractó y con esto sella su separación de Roma (Strohmeyer, 2001, p.25). En 1526, la dieta de Spira había concedido a cada estado plena libertad en asuntos religiosos, hasta que se reuniese un concilio general; en cuanto desaparecieron los peligros que imponían esta concesión, el emperador convocó una segunda dieta en Spira, para 1529, con el fin de aplastar la herejía. Esto precipitó una crisis, por ello, se ordenó suprimirla para obtener el apoyo de los protestantes ante la invasión turca sobre Austria en 1542 y en 1544 en la guerra contra Francia (White, 1990, pp.209-212). Sin embargo, Carlos V solo utilizó a los protestantes para fortalecer su poder y nunca apoyó totalmente a la Reforma.

<sup>13</sup> La cuestión religiosa quedaba todavía por resolverse, y el emperador Carlos V convocó a la dieta imperial para reunirse a principios de mayo de 1530 en la ciudad de Augsburgo. Los protestantes presentaron al emperador la *Confessio Augustana* ("Confesión de Augsburgo", 25 de junio de 1530), un documento central para el luteranismo. Los teólogos católicos realizaron una refutación denominada *Confutatio Pontificia* (3 de agosto de 1530), misma que fue respondida por Melancton con la Apología de la Confesión de Augsburgo (abril-septiembre de 1531). La dieta finalmente intimó a los Estados protestantes a volver al catolicismo y a extirpar la herejía. Los príncipes protestantes declararon que 89 negaban a acatar la orden y formaron la Liga de Smalkalde para defenderse contra la imposición armada que les amenazaba. Carlos V no se atrevió a proceder y se iniciaron nuevas negociaciones que dieron por resultado el pacto

fin de encontrar una solución, siendo el momento en que la Reforma Protestante fue considerada como una herejía. De esta manera, el ataque hacia el protestantismo se enfocó en la desacreditación de Martín Lutero; se llegó a afirmar que «era hijo del diablo y también se aseveró que los frailes agustinos veían ciertas actitudes de Lutero como extrañas o raras y que procedían del trato íntimo que tendría con el demonio» (Rehbein, 2001, p.266). Muchos fueron sus críticos, entre ellos Johannes Cochlaeus, quien aseveró en *Comentarios acerca de los hechos y escritos de Martín Lutero*, de 1549, que el monje alemán era un ser abominable, «dominado por el orgullo, la soberbia y la ambición; tiene un carácter hipócrita e iracundo, que se deja llevar por las blasfemias y las insolencias; sobresale también por su gran astucia, por ser mentiroso y por inventar calumnias» (ídem). De esta forma, se puede observar cómo el diablo se retoma como elemento discursivo del cristianismo, representado en cualquier práctica religiosa diferente, por consiguiente, combatir al protestantismo significaba apartar el mal y proteger a la sociedad.

Sin embargo, los seguidores de Lutero, nunca abandonaron la creencia en los demonios, debido «al énfasis protestante en que la Biblia es la única autoridad, se renovó la confianza en las enseñanzas del Nuevo Testamento sobre Satán» (Burton, 1994, p.211), por lo cual, eliminaron los elementos que no eran expresados en la Sagrada Escritura como el exorcismo y la confesión privada; además, los pastores crearon un tipo de literatura: los *Teufelsbucher*<sup>14</sup>,

---

de paz religiosa hecho en Nuremberg en 1532, en el cual protestantes y católicos se comprometieron a vivir en paz hasta que se reuniese un concilio general, del cual, equivocadamente, muchos esperaban lo que nunca podía producir (Varetto, 2007, pp.43-44).

<sup>14</sup> Durante el periodo de consolidación de la Reforma, se publicaron 39 títulos originales, así como 120 reediciones de los mismos. Un cálculo aproximado estima en 240 000 los ejemplares que circularon durante la segunda mitad del siglo XVI. Estos escritos pertenecían a un género más amplio, ilustrado por las obras de crítica social, a menudo didáctica o satírica, conocidas con el nombre genérico de *Spiegel* (Espejos), como el célebre *Tuli Eulensiegel*. Esta literatura cubría tres campos de acción principales: la demonología propiamente dicha; los vicios o pecados personales, y la vida social el círculo de la familia (Muchembled, 2008, p. 137).

cuya finalidad fue «denunciar los vicios y pecados de su tiempo y de advertir a los hombres contra la práctica de las supersticiones, la magia o la brujería» (Muchembled, 2008, p.136). Estos textos no estaban dirigidos a la clase popular, sino a personas ilustradas en forma de cartas abiertas, piezas dramáticas o sermones, aunque su valor literario era bastante cuestionable.

En cuanto a Martín Lutero, su creencia personal en el diablo se formó con base en su experiencia personal y a su conocimiento de la Biblia, para él «satanás no era únicamente un príncipe del Mal, sino un elemento concreto de la vida cotidiana». (ibíd., p.134). Puesto que la pelea del bien contra el mal se manifestaba en la tensión en el mundo y por medio del pecado, «Lutero sentía que esta entidad ataca con mayor fuerza a medida que se iba avanzando en la fe. Satán intentó separarlo del servicio de Dios mediante tentaciones, distracciones e incluso manifestaciones físicas» (Burton, 1994, p.211). Tanto el monje alemán como los católicos nunca dejaron a la figura del diablo fuera de sus ideologías, por el contrario se sirvieron de ella para acrecentarse.

La idea de realizar el Concilio de Trento provino de Martín Lutero, ante la necesidad de tener un foro neutral donde defendiera sus ideas, y sobre todo, donde los protestantes se encontraran con católicos para solucionar sus diferencias. La propuesta del lugar de su realización fue Alemania. El emperador Carlos V quien también consideró al Concilio como «el único medio para rehacer la unidad del Imperio y de la cristiandad, no solo condenó los errores de Lutero, sino que obligó al Papa y al clero a llevar a cabo reformas “*in capite et in membris*”, que pudieran acabar con la rebelión protestante» (Martin, 2000, p.220). Carlos V eligió como sede a la ciudad de Trento. El Papa Paulo III organizó el Concilio en 1545, pero desde su convocatoria, los Papas que intervinieron fueron: León X, Adriano VI, Clemente VII, Pablo III y Julio III,

de entre ellos, uno de sus detractores fue el papa Clemente VII, en cuyo periodo se extendió el protestantismo y ocurrió el saqueo de la ciudad de Roma.

En cuanto, a las nuevas normas para mejorar la organización de la Iglesia católica, se acordó establecer medidas más estrictas para los fieles y el clero, como las siguientes:

Se reestructuró la inquisición como un organismo de vigilancia de que se cumpliera con las nuevas normas; se definieron asuntos fundamentales para la fe católica, como el culto a la virgen María y a los santos, la administración de los siete sacramentos y el celibato de los sacerdotes, así como mayor disciplina en obispos y párrocos (Brinkley, 2004, p.20).

La discusión en Trento versó sobre diversas temáticas, entre las cuales, la herejía adquirió gran relevancia puesto que las actitudes de insubordinación, de insumisión, de rebelión y de sedición, ligadas al protestantismo, fueron severamente castigadas, debido a que la noción de «la libertad de conciencia no existe en el siglo XVI» (Letocha, 2005, p.12). El constante cuestionamiento entre la dominación de la ley divina sobre la ley natural del hombre suscita muchos problemas en el Concilio; la aplicación del tomismo «representa, en toda la tradición cristiana anterior la posición más generosa para la libertad del hombre» (íbid., p.25).

Si bien, la Inquisición apoyó a la Iglesia católica en su misión contra la nueva representación del diablo: los protestantes, en países como España, «sirvió sobre todo al propósito de homogeneizar la cultura de manera que emergiera la unidad del nuevo estado» (íbid., p.12). Por ello, se intensificó la persecución en contra de judíos y musulmanes durante el periodo de los Reyes Católicos. Demostrando así, la dimensión política que adquirió el mismo

Concilio. El rey de Francia, Francisco I, representaba un peligro para Carlos V en la posesión territorial del emperador.

Los decretos conciliares que hacían más explícitos los embates del mal, se dieron a conocer por medio de los catecismos dirigidos a los párrocos, en los cuales, se retoma la historia del diablo como un ángel malvado, se refuerza el concepto de infierno y la audacia del diablo para tentar a los hombres buenos. Sumado a ello, se incluyen en el texto del Concilio tres cánones sobre los herejes, que ubican principalmente a los protestantes, de ahí también se desprende la reprobación de las prácticas prehispánicas como la unión de herejías, idolatrías y supersticiones. Un asunto relevante en relación con ello, fue la aceptación de la existencia del Purgatorio, como un punto intermedio entre el Bien y el Mal. Este lugar representaba la posibilidad de salvación del infierno, además, relegaba la responsabilidad sobre los fieles, para que de ellos dependiera la salvación del alma de sus familiares, que después correspondería a las cofradías.

### **2.3.2 La Contrarreforma**

El movimiento de Contrarreforma fue la respuesta de la Iglesia católica ante la expansión del protestantismo, y a su vez, la renovación parcial de la misma como institución para enfrentar la desconfianza de los fieles, originada por problemas de corrupción y falta de moralidad en que diversas autoridades eclesiásticas habían incurrido, y que ponía en peligro el poder del cristianismo.

Con base en ello, este movimiento selló la visión tomista<sup>15</sup> del diablo en la cual, Tomás de Aquino otorga una caracterización de esta figura partiendo de

---

<sup>15</sup> Las tesis tomistas respecto a los demonios son las siguientes: 1. Existen y pecaron dada su naturaleza racional y libre. 2. Al incitar a pecar a los hombres son causa moral de estos pecados y reos de todos ellos: pecado de reato. 3. Su primer pecado fue la soberbia, no sometándose a la superioridad divina y su

la descripción de los ángeles. El teólogo señala que «los demonios fueron creados buenos por Dios, pecaron y perdieron por este pecado, no su naturaleza primitiva, pero sí por su primera condición y estado: la gracia» (Soto, 2010, p.352). En esta visión se retoma el mito judaico, reconociendo que el deseo de igualar a Dios o ser superior a él, fue el pecado que condeno a Lucifer y a los ángeles que lo siguieron.

Además, se llevaron a cabo diversas acciones que dieron continuidad a las decisiones tomadas en Trento. De inicio, se fundaron nuevas órdenes

---

voluntad: pecado de afecto. 4. Como la envidia nace de la soberbia, los ángeles pecaron por envidia, ese «pesar del bien ajeno» considerado como detrimento del bien propio: envidiaron a Dios por no poder igualarlo y superarlo: pecado de consecuencia. Claras las palabras del angélico a este respecto: «De aquí, pues, que, tras el pecado de soberbia, apareciese en el ángel prevaricador el mal de la envidia, porque se dolió del bien del hombre y también de la excelencia divina, por cuanto Dios se sirve del hombre para su gloria en contra de la voluntad del demonio» . 5. Esta soberbia envidiosa los llevó a obtener la bienaventuranza final por su propia virtud, prescindiendo de Dios; el objeto de su pecado es así apetecer ser como Dios, complacerse en su propio ser dejando de lado a Dios y sus reglas preceptivas y queriendo tener dominio de las cosas, no obstante no ser naturalmente malos. Incluso, esta maldad la hacen «*sub ratione boni*», en cuanto libremente escogida, inmediatamente después que fueron creados y se rebelaron contra Dios. De ahí su grito: «*non serviam*», nadie por encima de nosotros. 6. Probablemente, dado que el pecado fue ser superior y más excelso que Dios, Lucifer, el más perfecto de todos los ángeles, fue el principal en pecar e indujo a otros al mismo acto en forma persuasiva y no coactiva, siendo menor el número de los caídos que el de los no caídos, en razón de la primacía del bien sobre el mal. Es que si en los ángeles buenos hay jerarquía, por semejanza, debe operar lo mismo en los ángeles caídos. 7. Una vez consumada esta acción, los demonios obcecadamente permanecen en ella perdiendo la bienaventuranza en forma definitiva: el *lumen gloriae* y su pérdida es el castigo a su pecado. La gracia y la caridad no los permean y se convierten en obstinados y endurecidos en el mal con impenitencia perpetua y condenación eterna. Su condenación y obstinación en el mal son tan «perfectas» como perfecta es su naturaleza, cosa que no ocurre en los hombres, dada su naturaleza imperfecta: «y por esto suele decirse que el libre albedrío del hombre es flexible en sentidos opuestos antes y después de la elección, y, en cambio, el del ángel lo es antes de la elección, pero no después. Así, pues, los ángeles buenos, adheridos de siempre a la justicia, están confirmados en ella, mientras que los delincuentes están obstinados en su pecado». 8. No pueden sufrir dolor sensible pero sí dolor inteligible en su voluntad: no ser felices en cuanto no son Dios, que era su deseo; saber que están condenados; carecer del gobierno del universo; dolerse de su culpa, no por ella sino por el castigo que les causó; tener cohibida su voluntad. 9. El lugar penal de ellos es el infierno. Este es su lugar de tormento del que es un signo la atmósfera tenebrosa en que se colocan para provocar y tentar a los hombres hasta el juicio final: «así, pues, los demonios deben tener dos lugares de tormento: uno por razón de su culpa, y éste es el infierno, y otro por razón del ejercicio a que someten a los hombres, y para esto deben ocupar la atmósfera tenebrosa». Este lugar no es físico sino una afección de su voluntad que sabe que es «algo» repugnante a su deseo. 10. Tientan e instigan a los hombres para desviarlos del frui divino, cuyo signo es la serpiente de El Génesis, tentadora e incitadora (Soto, 2010, pp.17-18).

religiosas, como los jesuitas, a cargo de Ignacio de Loyola, cuya misión fue renovar la piedad a través de la predicación, la instrucción con el catecismo y el uso de los ejercicios espirituales. El Santo Oficio se unió a la Iglesia en Roma y determinó la publicación del *Index librorum prohibitorum*. Ante esto, el catolicismo subrayó como formas externas de religiosidad a «las procesiones, la veneración de los santos, la intercesión de las almas del purgatorio, las indulgencias, etc.» (Mayer, 2016, p.32). También surgió una visión interior de la relación entre Dios y los hombres a través de las experiencias de los místicos católicos como Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús o Juan de la Cruz.

Ante la presión de no perder a sus fieles, las autoridades eclesiásticas utilizaron a «la emoción como experiencia religiosa fundamental» (Di Mare, 1994, p.19), Dios estaba fuera de la comprensión humana, sólo debía aceptarse y vivirse con la promesa de llenar los vacíos espirituales que solo era posible con «amor, disciplina y obediencia» (ídem). En las obras de esos místicos católicos se narraban encuentros con Dios y con el diablo, este último se presentaba como «un satán transformado en mero vector de la voluntad divina» (Campagne, 2014, p.119), que les transmitía conocimientos divinos.

Otra característica de la Contrarreforma fue la actividad misionera de las órdenes religiosas alrededor del mundo, que la Iglesia protestante llevaría a cabo muchos siglos después. Un hecho indiscutible es que la Iglesia católica sí realizó una reforma «lograda a partir del Concilio de Trento [...] y mucho más profunda que la protestante» (Di Mare, 1994, p.9), puesto que reforzó sus lineamientos y estableció nuevos, además, resolvió asuntos importantes que se habían dejado de lado, como la corrupción al interior de sus iglesias y el tema indígena en América. En consecuencia, «la significación de la Contrarreforma estará dada por el Concilio de Trento» (ídem) que condicionaría la vida cristiana por muchos siglos más.

## **2.4 El diablo como parte del discurso religioso católico en tiempos del Barroco novohispano**

La sociedad novohispana estaba inmersa en una profunda religiosidad católica que bifurcaba y ligaba al mismo tiempo elementos prehispánicos y europeos. Los decretos ordenados por el Concilio de Trento, así como los intereses coloniales de la Monarquía Española, dotaron de fuerza a la Iglesia para combatir la heterodoxia en América. De esta manera, «el discurso acerca de la heterodoxia y sus manifestaciones abarcó pronto a todos los rituales o actividades de fe diferentes a la católica con el concepto generalizador de «herejía» (Ortiz, 2012, p.20). Por lo tanto, los indígenas fueron denominados gentiles y sus dioses, demonios; todos en conjunto formaban un mundo infernal, lleno de prácticas inmorales que representaban un peligro para la fe y las buenas costumbres.

Fue así como el diablo se incrustó en el entramado social, en ámbitos que salían de la religión como la literatura, la arquitectura, la política o la economía, porque a través de su constante mención, en un ambiente cultural barroco, en el cual se abandonaba la perspectiva medieval para retornar a las fuentes originales del cristianismo, su presencia se magnificó. La erradicación del mal fue el objetivo, por consiguiente, los decretos conciliares se debieron acatar en todo el territorio novohispano, desde las representaciones oficiales hasta sus dependencias en las zonas más alejadas.

### **2.4.1 El Tercer Concilio Provincial Mexicano**

La Iglesia católica solicitó el apoyo de los príncipes reinantes de las naciones cristianas en Europa para el cabal cumplimiento del texto conciliar obtenido en Trento. En respuesta, la monarquía española representada por Felipe II, emitió

una cédula real en 1564 para que en la Nueva España se celebraran concilios provinciales, a fin de organizar la aplicación de los decretos tridentinos.

Los concilios provinciales mexicanos celebrados entre los siglos XVI y XVII fueron cinco, sin embargo, el tercero fue el más sólido como cuerpo legal, «por la amplitud de los temas tratados y por su vigencia, marcó decisivamente a la Iglesia novohispana» (Martínez, García y García, 2014, p.2). Fue un parteaguas dentro de la política eclesiástica novohispana. El tiempo de evangelización por medio de las misiones había terminado, dando lugar a un poder eclesiástico centralizado con plena autoridad. Este tercer concilio «fue convocado por Pedro Moya de Contreras, entonces arzobispo de México y virrey en funciones de la Nueva España» (ibíd., p. 10). La fecha de inicio de sesiones se fijó para el mes de enero de 1585. Entre los asistentes hubo obispos, representantes de los cabildos catedralicios, autoridades provinciales de las órdenes religiosas, oidores de la Real audiencia y representantes de regidores que arribaron a la metrópoli.

En cuanto a su contenido, «está conformado por cinco libros, divididos a su vez en títulos, y contiene 576 decretos, en los que destaca un fuerte carácter normativo, y un gran apego a las reformas y espíritu tridentinos» (ibíd., p.6). Pero, específicamente los decretos que luchaban en contra de las prácticas indígenas, calificadas como adoración y culto al diablo, se ubicaron en secciones de títulos en el tercer y quinto libro y que Pilar Martínez resumió de la siguiente forma:

La erradicación de la idolatría y supersticiones sobre todo entre los indios, insistiendo, con gran rigor y fuertes penas, en lo decretado en el primer concilio mexicano, tanto en lo que tiene que ver con la destrucción de “ídolos” y templos, como en la regulación de ciertas danzas y “juegos”. Asimismo se insiste en el examen de las reliquias

sagradas e indulgencias y aprobación de los libros religiosos para erradicar otras supersticiones (2014, p.10).

En el texto original se explica que la idolatría y gentilidad son las faltas más graves al ser consideradas como un estado de obscuridad del alma, en la que los herejes abandonaban a Dios para «adorar a los ídolos y reverenciar a los demonios» (Arrillaga y Galván, 1859, p.383). Como esta situación se presentaba en los indígenas, se daba plena facultad a la autoridad religiosa más cercana para castigar con penas corporales, consideradas como la única forma en que los indígenas comprendían su falta. Aunado a ello, se negaban a permitir que los fieles portaran amuletos u oraciones, juzgado como blasfemo, en la categoría de superstición. El castigo a esto podría ser la excomunión y la afirmación condenatoria, es decir, que aquéllos que los portaran perecerían por fuego, es decir en el infierno. Además, tales objetos debían ser entregados para su quema pública en una ceremonia encabezada por el obispo.

También se formularon consultas por parte de los Padres Conciliares hacia los miembros de la Iglesia, respecto al comportamiento moral de los indios. Entre éstos, se discutió la guerra contra los chichimecas, un asunto que provocó malestar a los gobernantes españoles y a la Iglesia católica, puesto que este pueblo se negó a permitir la entrada de evangelizadores y encomenderos a la zona norte del país. De ahí que el gobierno colonial emprendiera una campaña en su contra, acusándolos de adoradores del diablo por el carácter bélico de sus costumbres, y a través de narraciones extraordinarias donde se enfatizaba la crueldad de sus acciones. Se dieron pautas para exterminarlos, incluso se recurrió a pueblos como el otomí en apoyo a los españoles, aunque fue inútil.

Otros asuntos fueron la excomunión de indígenas y la validez de su confesión al ser traducida al castellano, dichos asuntos terminaron sin resolución, ya que, si se excomulgaba a los indígenas, esto hubiese significado renunciar a su trabajo evangelizador y la pérdida de creyentes. En cuanto a la confesión, lo primordial era que se llevara a cabo.

El Tercer Concilio mexicano resultó ser un refuerzo para la autoridad de los obispos en un terreno que le fue propio dentro de la monarquía y la Nueva España: la reforma de las costumbres. No obstante, su aplicación reveló la tensión entre la Iglesia católica y la Monarquía española con respecto al poder ejercido en el territorio de las colonias americanas. En un principio, al iniciar el proceso de conquista, ambos grupos trabajaron unidos, pero con el paso del tiempo, cada uno prefirió velar por sus intereses: «las relaciones entre Roma y Felipe II se iban tensando cada vez más debido a la intervención real en el desarrollo de los concilios, pues esto significaba restar autoridad al Concilio de Trento y al mismo papado» (Pérez Puente, 2007, p.413). Debido a ello, Roma buscó centrar el poder del episcopado (ídem, p.412), lo que eliminó privilegios para miembros de las órdenes religiosas y miembros del Real Patronato de Indias, por lo cual, el cumplimiento certero de los decretos conciliares estuvo acomodado a la realidad novohispana. Así, el diablo y su relación con los indígenas solo fue parte de la estrategia en el juego de poder entre Roma y la Corona española.

#### **2.4.2 El Arzobispado de México**

La provincia eclesiástica de México fue fundada durante la primera mitad del siglo XVI, estaba conformada por las diócesis de «Guerrero, Yucatán, Chiapas, Oaxaca (también llamada Antequera), Puebla (también llamada Tlaxcala),

México, Michoacán, Durango o Nueva Vizcaya, Guadalajara y Filipinas» (Traslosheros, 2002, p.489). El Arzobispado de México funcionó con base en los lineamientos establecidos por cuatro instituciones: «la Iglesia en Roma, el Tribunal de la Santa Inquisición, el Real Patronato de Indias y el Tercer Concilio Provincial Mexicano» (ídem). Aunque una vez más, los decretos eclesiásticos debieron adecuarse a la realidad de los territorios que se encontraban en la jurisdicción del arzobispado.

En realidad, se revelaba un relajamiento de la misión evangelizadora por parte de los miembros del clero regular, ya que respetaron la categoría jurídica atribuida a los indígenas, la cual, los protegía del juicio del Tribunal eclesiástico por carecer del entendimiento suficiente para que se les acusara de herejía. Sin embargo, ante los decretos obtenidos en el Tercer Concilio Provincial mexicano, el clero secular sustituyó al regular, de esta forma, la persecución de los delitos contra la fe se transformó en el objetivo principal.

Así en el Arzobispado de México se procedió a llevar a cabo acciones preventivas y acciones resolutivas. Las medidas preventivas fueron: «destruir ídolos y templos, prohibir danzas, juegos y objetos que les recordaban sus antiguas creencias» (ídem). En cuanto a las resolutivas «se atendieron las denuncias de presuntas prácticas idolátricas, agravaron las penas contra quienes reincidieran en la idolatría y se emprendieron campañas de extirpación de idolatrías» (íbid., p.503). Los indígenas nunca abandonaron sus prácticas supersticiosas, a pesar de haber sido evangelizados, por ello, la Iglesia novohispana debía abandonar sus políticas endebles.

Pero las herejías no fueron exclusivas de los indígenas y de los espacios rurales, en las zonas urbanas, las clases marginadas acostumbraban depositar su confianza en la adivinación y en la magia. Muestra de ello fueron las oraciones, ensalmos y conjuros mágicos, «cuyos fines eran pragmáticos e inmediatos

como restablecer la salud de un enfermo, no morir en pecado mortal o provocar el amor» (Campos, 1999, p.57). La religión católica rechazaba esas prácticas populares, puesto que involucraban la devoción a personajes bíblicos sin un reconocimiento de santidad y la invocación a los demonios.

Respecto a las campañas de extirpación de idolatrías, el arzobispo Juan Pérez de la Serna solicitó a los párrocos de las iglesias dependientes del Arzobispado realizar pesquisas principalmente en los pueblos de las montañas, donde los indígenas de habla náhuatl continuaban practicando sus rituales para las cosechas, cura de enfermedades y de adoración a los elementos naturales, entre otros. El objetivo del arzobispado era conocer de primera mano los conjuros, las supersticiones e idolatrías, para saber cómo atacar a su enemigo, el diablo, esa información fue registrada para después tomar la forma de tratado.

Durante el siglo XVI, el tribunal del arzobispado contaba con un jurado especializado en asuntos indígenas y con la figura del provisor de indios, cuya labor era ser «un defensor que representaba a los indígenas ante el cabildo» (Traslosheros, 2002, p.489), aunque nunca funcionó realmente así. Otro asunto en que se inmiscuyó el Arzobispado de México fue la guerra contra los chichimecas, para quienes solicitaron fuertes represalias y que el virrey se pusiera al frente de la guerra. En cuanto a esto se pedía expresamente:

Castigar a los culpados con todo el rigor de las leyes, condenando a muerte y a mutilación de miembros a los que conforme a ellas lo merecieren o condenándolos al servicio de catorce o quince años para arriba y no siendo mugeres, lo cual será mayormente muy mejor por excusar las dichas muertes de tales delincuentes que forzosamente ha de haber ejecutándose en ellos el rigor de la ley y porque se hallarán con mayor facilidad españoles que vayan a ello con sus armas y caballos y se ejecutará la justicia a menos costa de la real hacienda. (Vergara, 2010, p.171).

El Arzobispado de México se unió al ataque discursivo y práctico en contra del diablo, como un seguimiento de los decretos conciliares de Trento, causando malestar en la población por la represión ejercida y la rudeza de algunos obispos en la resolución de estos asuntos.

### **2.4.3 La Iglesia de San Juan Atenango del Río**

El poblado de San Juan Atenango del Río pasó a la historia como uno de los lugares donde los decretos conciliares de Trento se cumplieron estrictamente. Atenango es una palabra de origen náhuatl, cuyo significado es «muralla de agua», por ubicarse en el estado de Guerrero, formó parte de las iglesias supervisadas por el Arzobispado de México.

Las autoridades eclesiásticas nombraron como su beneficiado al sacerdote Hernando Ruiz de Alarcón, «alrededor de la primera década del siglo XVII» (Quezada, 1980, p.323). Esta zona, desde la época de la Conquista, obtuvo una valoración negativa por la orden de San Agustín, quienes argumentaron en sus crónicas que dichos lugares «estaban habitados por legiones de demonios» (Talavera y Serrano, 2015, p.11), por lo que estuvieron atentos a las reacciones de los espíritus malignos, incluso fenómenos naturales como los sismos fueron relacionados con la obra del diablo, igual que condiciones climáticas como el viento; la sequía que se daba en la región, «relataban que eran gigantes quienes cimbraban la tierra o cuando los hechiceros indígenas se convertían en fieras» (ídem).

La población de San Juan Atenango del Río corrió con la misma suerte: obtuvo la fama de ser un lugar de idólatras y herejes, ya que su población indígena era de origen nahua, quienes tenían un fuerte arraigo a su tradición

prehispánica. La manera en que los frailes mendicantes trataron de mitigar al diablo fue evangelizando a los indios con «bautizos masivos y la prontitud para la construcción de conventos, iglesias y capillas» (ídem) y encomendándose a San Agustín.

Debido a ello, no fue raro que con los cambios en la administración del arzobispado de México y con el endurecimiento de la normativa a través del tercer concilio provincial mexicano, el clero secular se preparara para realizar pesquisas con el fin de conocer a su enemigo, así como tratar con severidad a esos indios rudos negados a obedecer las leyes de Dios y abandonar su vida inmoral, como acusaban.

Por consiguiente, el curato de esa población fue confiado a Hernando Ruiz de Alarcón, quien desde el principio tomó con seriedad su labor sacerdotal y fue muy severo con los pobladores de la comunidad a su cargo. Aunque ya había sido denunciado por realizar autos de fe, esto más bien lo dotó de fama para que el arzobispo Juan de la Serna y Francisco del Manso Zúñiga le asignaran la tarea de hacer un manuscrito con las idolatrías y herejías, como prueba de que los indios eran culpables. Alarcón dejó el puesto hasta que murió, por lo que el pueblo de Atenango sufrió su severidad y fama de diabólico en el *Tratado*.

## **2.5 Hernando Ruiz de Alarcón. El último eslabón de la Contrarreforma**

El movimiento de la Contrarreforma obtuvo fieles seguidores hasta los lugares más alejados de la Europa católica, como el poblado de San Juan Atenango del Río, en el estado de Guerrero, cuyo ministro Hernando Ruiz de Alarcón aplicó cabalmente los decretos conciliares de Trento para contrarrestar los embates del maligno.

Pero, ¿quien fue este hombre? y ¿por qué su labor eclesiástica fue polémica? Sobre su origen, Beristáin y Souza (como se citó en Ruiz de Alarcón, 1988) señala a «Hernando Ruiz de Alarcón como nacido en Taxco en 1583» (p.13), sobre su familia, se conoce que sus abuelos fueron Hernán Hernández de Cazalla y María de Mendoza, primeros pobladores y mineros en la región de *Tlashco* o Taxco el viejo» (Peña, 2001, p.47). Estos miembros de su familia son relevantes porque según W. King (citado en Peña, 2001), «el abuelo Hernando tuvo problemas con el Santo Oficio, en su calidad de judío converso o descendiente de judíos conversos y por haber vivido amancebado con una joven india» (ídem). Ésta fue quizás una de las razones para la ortodoxia de Hernando, pues el hecho de ser un fiel miembro de la Iglesia católica haría olvidar el bochornoso pasado de su abuelo. En cuanto a sus parientes directos, sus padres fueron Pedro Ruiz de Alarcón y Leonor de Mendoza, sus hermanos Pedro, Gaspar, García y Juan, uno de los dramaturgos más importantes de la época.

Respecto a su labor como beneficiado del poblado de San Juan Atenango del Río, se calcula que inició «en la primera década del siglo XVII» (Quezada, 1980, p.323) y que terminó hasta su muerte, «que algunos autores señalan ocurrida en 1646» (Ruiz de Alarcón, 1988, p.13). Su administración fue polémica porque recibió acusaciones por sobrepasar sus funciones como beneficiado y por asumir la postura de inquisidor. La primera de las acusaciones tuvo un proceso de un año, en 1613 (Quezada, 1980, p.323) y la segunda ocurrió en 1624 (ídem). En ambos casos, se le acusó de reprender públicamente a los indígenas, realizando autos de fe. Los documentos que contienen el registro de los testimonios, coinciden en la rudeza de las represiones públicas, como se menciona a continuación:

[...] dicho licenciado Hernando vino desde el altar mayor a la puerta de la dicha iglesia, revestido con capa de coro con cruz alta delante. Y allí recibió a los dichos indios y se puso de pies sobre una silla por no haber púlpito (Quezada, 1980, p.326).

Pero los acusados, antes de llegar a la iglesia habían sido ridiculizados ante la gente como lo denunció un informante:

[...] indias viudas [...] desnudas las espaldas de la cinta arriba y cada una con su coroa en la cabeza, pintado en cada una el demonio y llamas de fuego y con sus sogas al pescuezo y atadas las manos y candelas en ellas (ídem).

El proceso continuaba hasta el siguiente día, cuando los acusados recibían castigo físico, consistente en azotes, anunciado al pueblo con el toque de trompetas. Sin embargo, nunca recibió alguna amonestación por las acusaciones, por el contrario las autoridades eclesiásticas confiaron más en él, puesto que en el año de su segunda acusación le fue asignado «el cargo de fiscal, que él desempeñó con gran celo» (Peña, 2001, p.49), durante sus pesquisas «en una zona amplia y montañosa situada en el actual estado de Guerrero y en los puntos colindantes del sur de Morelos y Puebla» (Ruiz de Alarcón, 1988, p.14), que realizó con el firme propósito de obtener los datos necesarios sobre las idolatrías supersticiones a extirpar.

Todo ese proceso dio como resultado el manuscrito del *Tratado*, cuyo contenido refleja su obsesión desmedida por penalizar el consumo de alucinógenos, la adivinación con maíz, el culto a deidades y los conjuros, pues cada uno representaba la presencia del diablo entre los indígenas.

Asimismo, las narraciones que acompañan la descripción de las pesquisas, tienen un carácter «paraliterario» (Peña, 2001, p.49) con elementos

como personajes, trama, contexto, tal y como un cuento, donde Hernando se ubica como un héroe y los indígenas como los representantes del mal, sus enemigos, marcando así la herencia del pensamiento ortodoxo de la Contrarreforma y del Concilio de Trento.

La época novohispana se caracterizó por una profunda religiosidad, a nivel individual y social, en la que el cristianismo fue intolerante con otras religiones e ideas. Su discurso doctrinal fue un medio de control y subordinación a favor de la Monarquía española y la Iglesia católica. Dentro de éste, un elemento importante fue la existencia o creencia en el diablo, que data desde el Judaísmo primitivo, y que causó terror en las personas ante la posibilidad de ir al infierno al morir si no se cumplían los preceptos de Dios, o bien, por la posibilidad de ser castigados físicamente por los miembros de la Iglesia. Así, el diablo se convertiría en el responsable de las desgracias del hombre, al encontrarse en el imaginario social que las personas aceptaron y transmitieron por generaciones.

### CAPÍTULO 3

#### **EL TRATADO DE LAS SUPERSTICIONES Y COSTUMBRES DE HERNANDO RUIZ DE ALARCÓN: LA FINALIDAD DETRÁS DE SU CREACIÓN**

*«Declaro que este libro me ha mostrado la verdadera sabiduría logrando con su estudio un dominio absoluto sobre todo lo creado»*

Cipriano el Mago

La idolatría y las supersticiones son consideradas por el catolicismo como prácticas heterodoxas, debido a que el hombre no tiene la capacidad de controlar el futuro, lo cual implica que debe confiarlo a Dios, por medio del pacto de certeza que es la fe. Aún consultando a los astros y a poderes extraordinarios, la Iglesia condenó estas prácticas porque el poder más alto es el de Dios. Por consiguiente, la persecución hacia la herejía no se limitó al continente europeo. Con la consolidación de la Nueva España como territorio colonial, ese hostigamiento se expandió en América.

Este capítulo mantiene como objetivo determinar la finalidad de elaborar tratados descriptivos acerca de las creencias y costumbres prehispánicas por parte del clero secular novohispano, a fin de considerar su aportación a la evangelización, por medio de la cual se buscó a toda costa la erradicación del pasado religioso prehispánico. De modo que se realizará una revisión general de la función que cumplió el tratado religioso católico, como herramienta doctrinal en contra de las supersticiones, la magia y el diablo. Esta producción escrita aconteció desde la época antigua, aunque, su auge ocurrió durante los siglos XVI y XVII, en países como España, Reino Unido, Francia y Alemania.

Después, se analizará este tipo de literatura religiosa en el contexto de la Nueva España, con el fin de verificar si cumplió la misma función que en los países europeos o su aportación fue distinta. Con base en ello, se examinará el *Tratado* de Ruiz de Alarcón como herramienta didáctica, que participó en la difusión del discurso en contra de las supersticiones e idolatrías, para finalizar con la revisión de las bases retóricas sobre las que se construyó el discurso contenido en su obra.

### **3.1 El tratado religioso católico: una herramienta doctrinal contra el diablo**

El entorno lingüístico social se constituye por la oralidad y la escritura, respecto a esta última, la situación de enunciación conlleva los siguientes aspectos:

- a) La actuación independiente y autónoma de las personas que se comunican a través de un texto. Emisores y receptores se llaman más precisamente escritores y lectores.
- b) La comunicación tiene lugar *in absentia*: sus protagonistas no comparten ni el tiempo ni el espacio. El momento y el lugar de la escritura no coinciden con los de la lectura.
- c) Al tratarse de una interacción diferida, el texto debe contener las instrucciones necesarias para ser interpretado (Calsamiglia y Tusón, 1999, p.75).

Esta situación de enunciación refleja un caso prototípico, el cual no acontece en la realidad, pues la interpretación se encuentra abierta a múltiples posibilidades, porque el texto como práctica discursiva pertenece a cierto ámbito donde tiene arraigo. Asimismo, en el entorno religioso, los tratados podrían definirse como «un conjunto de obras impresas que no sólo perseguían la transmisión de unos contenidos específicos sino también proporcionar los elementos necesarios para la construcción de una identidad social propia de los eclesiásticos, esto es, una identidad clerical» (Irigoyen, 2008, p.708). Este tipo de obras tenían una finalidad didáctica enfocada en transmitir un conocimiento

formativo. Estaban dedicados a un público conocedor, en este caso el clero, por lo tanto, se trataba de textos profesionales.

El contexto específico que se vivió en Europa durante los siglos XV, XVI y XVII, entre epidemias, guerras y conflictos al interior de la Iglesia católica, revive antiguos temores de los hombres hacia la superstición, la brujería, los practicantes de otras religiones, los fundamentalistas católicos, todos ellos parecen conducir al diablo. En consecuencia, emerge un discurso social demonológico, que busca establecer una normativa en contra de actividades heterodoxas que, de acuerdo a su criterio, provocarían la condenación al infierno de aquéllos que no siguieran a Dios.

Una manera de prevenir y solucionar ese problema fue la elaboración de textos de instrucción teológica orientados a combatir las supersticiones, en los que, a través de la ejemplificación y narración de los juicios contra herejes, los miembros del clero obtendrían bases para actuar conforme a la ley de Dios en cuanto a la persecución de las supersticiones. Como afirma Ortiz (2005): «el tono de los tratados es regido por un parámetro semiótico que media entre la delación y la querrela» (p.328).

Estos escritos fueron elaborados desde la época grecorromana, uno de los más antiguos tratadistas fue Aristóteles<sup>16</sup>, quien escribió sobre una gran variedad de temas; otro tratadista no menos importante fue Agustín de Hipona, con *La Ciudad de Dios*, un texto de política religiosa. Posteriormente, en la Edad Media, otros tratados importantes fueron *Etimologías e Hispana* de Isidoro de Sevilla y la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. Ambos

---

<sup>16</sup> Los tratados que, en su conjunto, forman el *corpus aristotelicum* eran prácticamente desconocidos hasta que a finales del siglo I a.C fueron editados por el peripatético Andrónico de Rodas.

Aristóteles elaboró cinco tratados de lógica, que en suma se conocen como *Organon*, tratados de Física y Biología, divididos en mayores y menores. También realizó tratados de Metafísica, de ética y política, como: *Ética a Eudemo*, la *Ética a Nicómaco* y la *Gran Ética* (Magno Moralia), en cuanto al arte, realizó el tratado *la Retórica y la Poética* (Calvo, 1996, pp.9-12).

tratadistas sistematizaron gran parte del conocimiento religioso católico de su época, estableciendo las bases teológicas que se retomarían durante el periodo Barroco.

Con relación al tema de las supersticiones y otras herejías, con la derogación del *Canon Escopi*<sup>17</sup> por el Papa Inocencio VII, la brujería adquirió mayor atención. De los siglos XV al XVII, los tratados religiosos se abocaron a esta problemática, marcando un periodo fructífero para este género discursivo. Los más antiguos fueron: el *Directorium Inquisitorum*, de Nicolás Eymerich<sup>18</sup>, escrito en 1376. Este escrito «no se trata sobre el problema de las brujas, pero reproduce la condena que el *Canon Episcopi* hace de aquellas mujeres que se creen capaces de volar por las noches en el cortejo de la diosa Diana» (Muñoz, 2001, p.76). Sin embargo, en la región de Castilla el tema de la heterodoxia apenas adquiría importancia y no era tomado tan en serio en otros reinos de España (Lison, 2004).

Otro tratadista que incursionó en este género discursivo en territorio hispánico fue el obispo Lope de Barrientos, con su trilogía de tratados anti

---

<sup>17</sup> «La Iglesia católica insistía en un principio en que no había cosas tales como brujas que volaban por el aire. En el año 1000, se prohibió la creencia de que estos vuelos ocurrían en la realidad; después de 1480, se prohibió la creencia de que no ocurrían. En el año 1000 d. C. la Iglesia sostenía oficialmente que el viaje era una ilusión provocada por el diablo. Quinientos años más tarde, la Iglesia sostenía oficialmente que quienes afirmaban que el viaje era simplemente una ilusión estaban asociados con el diablo. El punto de vista más antiguo se regía por un documento llamado Canon Episcopi. En relación con la gente que creía que bandas de brujas volaban durante la noche, el Canon advertía: “El alma impía cree que estas cosas no suceden en el espíritu, sino en el cuerpo” » (Harris, 2006, p. 194).

<sup>18</sup> Fue un dominico y teólogo catalán que nació en Gerona en el año 1320, llegando a ser Inquisidor General en 1356 y capellán del Papa Gregorio XI. En Aragón, dejó fama de inquisidor y juez despiadado. Vivió en Aviñon con Clemente VII y con Benito XIII y murió en enero de 1399.

El manual de los Inquisidores fue elaborado por Nicolás Eymeric cuando era Inquisidor general en el reino de Aragón, en 1358 como un documento destinado a los procedimientos del Santo Oficio, siendo un resumen de otro documento suyo muy célebre: el *Directorium Inquisitorum* escrito en Aragón en 1376, que fue publicado de forma íntegra en 1578. [...] Para muchos eruditos, sobre la Inquisición, se trata de un verdadero código penal y criminal (Muñoz, 2001, P.76).

supersticiosos: «el *Tractado de caso e fortuna*, el *Tractado del dormir y despertar* y el *Tractado de la adivinança*, redactados en 1450» (Cavallero, 2010, p. 62). Quizá el de mayor importancia fue el *Malleus Maleficarum*<sup>19</sup>, escrito durante el Renacimiento en Alemania, enfocado en la cacería de brujas y caracterizado por la fuerte misoginia de la época. Este libro fue una guía para los inquisidores en toda Europa por su carácter punitivo y criminalístico.

En Inglaterra y Francia, también proliferó esa literatura religiosa, que versaba sobre la misma temática, como fue *Daemonologie* del rey James VI de Escocia, que consistió en una disertación filosófica sobre la necromancia, los demonios y los vampiros: de forma similar al texto *The Discovery of witches: answer to serla queries*, escrito por Matthew Hopkins en 1647. Éste presentó una especie de manual para erradicar la brujería. En Francia se publicó *le Traité des superstitions qui regardent les sacremens, selon lécriture sainte, les Decrets des conciles, et les sentiments de Saints Peres, et des Theologiens*, de 1697.

No obstante, en España se desarrolló una importante producción durante el periodo que va de los siglos XVI y XVII, por ser un país sensible a esos temas debido a la pérdida de su hegemonía ante la ocupación árabe, así como por el aumento de judíos, protestantes y musulmanes en la región. Además, la influencia teologal de Tomás de Aquino e Isidoro de Sevilla propició que el interés por elaborar esta clase de textos aumentara, pues la idea central fue la preservación de la fe de los católicos como arma en contra del diablo, representado por las otras religiones en su intromisión al territorio español.

---

<sup>19</sup> Sus autores fueron los dominicos Jacobo Sprenger y Enrique Institoris (o Kraemer). La obra se halla dividida en tres partes. La primera «contiene tres aspectos que coinciden en el maleficio: el demonio, el brujo y la permisión divina». La segunda «trata de la forma de inferir maleficios y de luchar felizmente contra ellos». La tercera «comprende veinticinco cuestiones pertinentes a la actuación judicial, tanto en el fuero eclesiástico como en el civil contra los brujos y demás mujeres. En ella se muestra de forma elocuente la regla para iniciar el proceso judicial y pronunciar sentencia» (Bigalli, 2006, pp.92-114).

De acuerdo a lo señalado por Alberto Ortiz (2010), algunos de los tratados realizados por religiosos españoles fueron los siguientes:

Manuel de Andosilla (*Tractatus de superstitionibus*, Lyon, 1510), Martín de Castañega (*Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño, 1529), Pedro Ciruelo (*Tratado en el cual se reprueban todas las supersticiones y hechicerías: muy útil y necesario a todos los buenos cristianos celosos de su salvación*, 1539, reedición en Barcelona, 1628), [...], Martín del Río (*Disquisitionum Magicarum Libri Sex*, Lovaina, 1599), Benito Pereira (*Adversus fallaces et superstitiosas artes, id est, de Magia, de observatione somniorum et de adivinatione astrologica*, Lugduni, 1603), Gaspar Navarro (*Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia y poder del Demonio, en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agüeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, cabalista, y paulina, y semejantes acciones vulgares*, Huesca, 1631) (p.5).

En su discurso, estos autores ubicaron al diablo como un imitador de la doctrina cristiana. Elementos como la Biblia, la misa o la comunión tuvieron su propia versión entre los herejes, estableciendo así, una especie de contrato con él. Posteriormente estos trabajos serían una base para la producción de literatura religiosa en la Nueva España.

Esta clase de libros combinaron literatura con teología, recurriendo a elementos como la imagen y la argumentación para el adoctrinamiento: «sería más adecuado hablar de la posibilidad de una lectura teológica de cualquier obra literaria, siempre que se trate de una lectura pragmática -de carácter teológico- de la obra en cuestión, o de su utilización en alguna etapa del método teológico» (Barcellos, 2007, p.259). Los tratados religiosos, como género, estarían en el marco de la literatura religiosa, que como anteriormente se

mencionó, tienen una función didáctica, por lo cual, su interpretación implicó un grado de conocimiento no compartido por toda la sociedad.

El discurso en contra de la heterodoxia fue manejado por los representantes de la Iglesia católica, sobre todo en sus altas jerarquías, mismos que conformaban a la sociedad alfabetizada. Para el resto de la comunidad, el discurso se adecuó, convirtiéndose en parte de su vida. Las personas organizaron sus actividades diarias de manera que no se convirtieran en un obstáculo entre su fe en Dios y su relación con los otros, y a su vez evitando caer en supersticiones e idolatrías para no ser censurados y castigados.

### **3.2 El tratado religioso católico novohispano versus las costumbres prehispánicas**

Entre el periodo que fue de la Conquista española hasta la consolidación del poder colonial, los españoles que migraron fueron productores de un tipo de textos escritos que Martin Lienhard denominó «modo de producción de transición», porque no correspondían al canon literario respetado en España, pero tampoco se conformaron como crónica mestiza. Los colonizadores adaptaron los géneros literarios españoles a la realidad que vivieron, por lo cual «entre España y América hispánica se observa un claro desplazamiento de la noción de lo literario» (Lienhard, 1983, p.109). Dentro de esa nueva producción escrita, los tratados teológicos-filosóficos se incluyeron en la sociedad colonial. Los primeros misioneros realizaron esta clase de textos, pero el verdadero auge de su producción aconteció después de la aplicación colonial de las medidas adoptadas durante el Concilio de Trento.

Tanto en Europa como en América hubo intolerancia religiosa, la Corona y la Iglesia ubicaron las expresiones prehispánicas en la categoría europea de cultos paganos, así, «el enfoque del discurso anti supersticioso

novohispano se centró en la superposición ideológica, debido a que los evangelizadores y conquistadores españoles consideraban como un serio problema la subsistencia de prácticas, costumbres, rituales y creencias indígenas» (Ortiz, 2005, p.327), con esto, en palabras de Olivia Luzán (2009), se presentó «la satanización de los naturales» (p.74), es decir, el mundo prehispánico guardaba similitud con las culturas antiguas, por lo cual, fue relacionado con el diablo.

Los textos considerados tratados teológicos en contra de las supersticiones e idolatrías que se elaboraron en el territorio de la Nueva España fueron los siguientes, según Ortiz:

*Tratado de hechicerías y sortilegios* de fray Andrés de Olmos.  
*Informe contra los adoradores de ídolos del Obispado de Yucatán* de Pedro Sánchez de Aguilar.  
*Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España* de Hernando Ruíz de Alarcón.  
*Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* de Pedro Ponce.  
*Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías y otras costumbres de las razas aborígenes de México* de Jacinto de la Serna.  
*Revelación sobre la reincidencia de sus idolatrías de los indios de Chiapa después de treinta años de cristianos* de Pedro de Fería (Ortiz, 2005, p. 327).

En estos textos no se enfrenta el supuesto problema de la superstición, sino que se limitan a censurar e imponer castigos. De forma general, todos presentan los siguientes rasgos: primero, los escritos fueron solicitados por las autoridades eclesiásticas a raíz de los concilios provinciales; éstos toman como modelo a los tratados españoles, incluso en el caso de Andrés de Olmos que es una traducción al náhuatl del tratado del inquisidor fray Martín de Castañega. Otro aspecto es que cada autor aporta elementos que corresponden a la realidad novohispana y a la región en donde habitaron, sin embargo, en el escrito del

obispo de Yucatán, las descripciones hacia la cultura de los mayas son escasas, por lo cual su aportación es limitada, en tanto que, en el *Tratado* de Ruiz de Alarcón hay una gran riqueza informativa que permite estudiar la cultura nahua. Presentan un desarrollo discursivo basado en la retórica practicada en esos siglos. El uso del género demostrativo, con sus propias adecuaciones, propició la necesidad de mostrar de la verdad cristiana por medio de las descripciones amplificadas y de las constantes referencias al diablo, presentando así una imagen distorsionada pero verosímil de los indígenas. En cuanto al contenido cultural, hay una visión que prejuja la tradición prehispánica; la adoración a los elementos naturales y a las semillas se considera herejía. El lenguaje metafórico de los conjuros expresados en los rituales es valorado como blasfemo; la sanación de enfermedades por medio de la herbolaria es vista como un retroceso y como falta de fe. Así, la vida cotidiana se cataloga como inmoral aun cuando prácticas indígenas como la poligamia nunca fueron objeto de prejuicio.

La creación de estos textos manifiesta un claro resurgimiento de las prácticas idolátricas y supersticiosas, que si bien, nunca desaparecieron por completo con la cristianización de los indígenas, sí habían sido llevadas a cabo de forma discreta, o fueron menos demonizadas por los misioneros a diferencia de los miembros del clero secular. Mientras tanto, se generó una disputa entre las autoridades civiles y eclesiásticas por juzgar y castigar a los indígenas, ambos grupos se consideraban merecedores de tal facultad.

Las creencias y costumbres prehispánicas, como objeto de estudio en esta clase de escritos, nunca fueron abarcadas en su totalidad, más bien, se adecuaron algunas de sus partes, como los mitos, para darle un carácter escatológico, que claramente correspondiera con la figura del diablo en el imaginario novohispano, así «la práctica supersticiosa en el discurso muestra

una contradicción que se debate, una búsqueda coercitiva dependiente de la naturaleza del discurso que la analiza, no de su propia esencia, sin embargo es una vía de comprensión y una fortaleza cultural en tanto escritura» (Ortiz, 2012,p.17). Esta relación ambivalente entre necesidad y ataque otorgó una justificación para la empresa de evangelización del colonialismo español.

### **3.2.1 El *Tratado de Hernando Ruiz de Alarcón: la escritura en contra del diablo***

*El Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, terminado por Hernando Ruiz de Alarcón en 1629, se integró al grupo de textos novohispanos que difundieron un discurso anti supersticioso, que se remonta al periodo medieval europeo. El discurso tomó características propias, dirigidas a terminar con la persistencia de los indígenas por continuar con sus prácticas, costumbres, rituales y creencias, mismas en las que se materializó la heterodoxia.

La realización del texto fue motivada por el deseo de las autoridades eclesiásticas de conocer «la raíz y procedimientos de las supersticiones, hechicerías e idolatrías» (Ruiz de Alarcón, 1988, p. 25), debido a los cambios sufridos en la política eclesiástica, concernientes a la paulatina sustitución de los frailes mendicantes pertenecientes a las órdenes regulares por «los miembros del clero secular» (ídem).

El resultado fue la inconformidad de los indígenas, quienes «preferían a los frailes mendicantes por ser más humildes» (ídem); a su vez, los miembros del clero secular bajaron su nivel en la evangelización, provocando una disminución de la religiosidad cristiana en los indígenas. Por consiguiente, en las zonas más alejadas las prácticas prehispánicas resurgieron e incluso los

indígenas llegaron a cuestionar la evangelización. Otros factores que propiciaron la realización de pesquisas con el fin de conocer las creencias y costumbres de los indígenas, fueron «las repercusiones del Concilio de Trento en América, el establecimiento del Santo Oficio en 1571 y la crisis económica y demográfica que aconteció cinco años después» (ídem).

Ante tal escenario, el arzobispo de la Arquidiócesis de México, Juan Perez de la Serna, encomendó a Hernando Ruiz de Alarcón realizar indagaciones sobre las idolatrias de los indios nahuas, posteriormente, el siguiente arzobispo Francisco Manso de Zuñiga apoyó esta labor. Algunos autores señalan que sus investigaciones iniciaron entre 1617 y 1618, aunque éstas finalizaron parcialmente en 1621. De acuerdo a lo señalado por Alexandre C.Varella, el arzobispo Manso de Zuñiga «en 1625 había requisitado de Ruiz de Alarcón más informaciones sobre idolatrías en la región entre Cuernavaca y Taxco» (Varella, 2016, p.99).

Originalmente, su recopilación de información fue realizada en «Chilapa, Chilpancingo, Tlapa, Taxco, Iguala y la montaña alta de Guerrero, además de otras poblaciones al sur de Morelos y Puebla y al norte de Cuernavaca» (Ruiz de Alarcón, 1988, p. 28), pero el *Tratado* se considera como tal hasta 1629, ya que fue el año en que dio estructura a la información y entregó el texto. Más tarde, éste fue guardado en la biblioteca del Colegio de San Gregorio<sup>20</sup>, donde al parecer no recibió un cuidado adecuado, como señaló José Fernando Ramírez<sup>21</sup> (citado en Tavárez, 2009):

---

<sup>20</sup> El Colegio de San Gregorio, fue fundado a finales del siglo XV por el dominico Alonso de Burgos, personaje muy vinculado a los Reyes Católicos, como centro de estudios teológicos de la orden dominica, en un momento de reformas espirituales y políticas en todo Europa. Aquí se formaron los teólogos, místicos, juristas o inquisidores Bartolomé de las Casas, Bartolomé Carranza, Luis de Granada, Melchor Cano o Francisco de Vitoria que fundaron universidades y obispados en América, asesoraron a los reyes en su gobierno y definieron la posición española en el Concilio de Trento. En el Colegio se celebraron debates de gran trascendencia como el que trató acerca de la conveniencia o no de la lectura de las obras de

[...] es el mismo que he tenido à la vista y que aún se conserva en el mismo lugar o establecimiento, por la diligencia de su Rector el Sr. Rodríguez Puebla que lo salvó de entre los escombros de una pieza destechada, o arruinada por la intemperie en el propio Colegio, donde perecieron una porción de libros impresos y manuscritos restos de la rica Biblioteca de los Jesuitas (p.48).

El *Tratado* no estaba destinado a permanecer en el ámbito eclesiástico, esto debido a que «los proyectos de disminución de privilegios eclesiásticos por parte de Juárez y otros líderes liberales siguieron vigentes entre 1865 y la década de 1870, facilitando la transferencia de fuentes coloniales [...] a instituciones estrechamente vinculadas al Estado Mexicano» (ídem). Esta época estuvo inserta en un contexto de separación entre la Iglesia católica y el Estado, con la intención de disminuir el poder eclesiástico obtenido durante la Colonia. Este proceso tuvo un carácter oficial al promulgarse las Leyes de Reforma durante los gobiernos de Juan Álvarez, Ignacio Comonfort y Benito Juárez.

Posteriormente, durante el gobierno de Porfirio Díaz, un grupo de intelectuales se interesó en rescatar el pasado prehispánico de México, como una forma de resarcir las ideologías erróneas de los conquistadores españoles. Así, su misión fue recuperar las fuentes escritas y pictográficas de los pueblos

---

Erasmus en España, o la conocida como Controversia de Valladolid en la que, a petición de Carlos V, se discutió sobre los derechos de los pueblos indígenas de América.

En el siglo XVIII con la llegada de los vientos ilustrados y la oposición de los Borbones al poder ideológico de las instituciones colegiales, el Colegio de San Gregorio fue perdiendo la influencia y el esplendor intelectual de los primeros tiempos.

El siglo XIX marca el final de la institución, con la ocupación de las tropas napoleónicas y la exclaustración de Mendizábal en 1835. Hasta que en 1933 se convierte en sede del Museo, el edificio se siguió utilizando otorgándole los usos más dispares: presidio, Instituto de Bachillerato, Escuela de Derecho, Escuela Normal de maestros o cochera de tranvías. A pesar de ello la construcción no perdió, en lo esencial, su estructura formal.

<sup>21</sup> Político y pensador mexicano que a mediados del siglo XIX realizó la ardua tarea de recuperar algunos textos prehispánicos y coloniales. En el caso de *Tratado* solo tomó algunas notas y realizó una transcripción parcial en 1847, por lo tanto, su trabajo no puede considerarse como una verdadera edición del escrito de Ruiz de Alarcón (Tavárez, 2009, p.48).

nahuas, zapotecas y mayas para su edición y publicación, y principalmente, para dar a conocer su contenido al público. Por este motivo, Francisco del Paso y Troncoso, en 1892, dedicó el sexto tomo de los *Anales del Museo Nacional* a los tratados sobre idolatrías coloniales, encontrándose entre éstos, el texto de Ruiz de Alarcón, con lo cual se lograba su primera edición, y por ende, la difusión de su contenido. Más tarde, se realizó una segunda edición, en 1953, y dos ediciones más en inglés, la primera a cargo de Michael D.Coe y Gordon Whittaker en 1982, y la segunda, editada por J. Richard Andrews y Ross Hassing, por la Universidad de Oklahoma.

Con base en esta breve cronología, puede señalarse que su contenido sirvió para la elaboración de otro tratado: el *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y la extirpación de ellas*, de Jacinto de la Serna, quien en 1630, copió casi en su totalidad los conjuros para la siembra del maíz, omitiendo la versión en náhuatl. Propiamente dicho, la verdadera influencia la ejerció el cura Ruiz de Alarcón, al pasar a la historia como uno de los grandes perseguidores de herejías con la aplicación de métodos crueles y humillantes.

En lo que respecta a su estructura física y técnica, el *Tratado* se compone de una carta dirigida al arzobispo Francisco Manso de Zúñiga en respuesta a su petición, seguido de un prólogo, en el cual, el autor señala la finalidad de la investigación: «solo pretendo abrir senda a los ministros de indios, para que entre ambos fueros puedan fácilmente venir en conocimiento desta corruptela para que así puedan mejor tratar de su corrección, sino del remedio» (ibíd., p. 31), también se verifica que su contenido estaba dirigido a un grupo de personas con pleno conocimiento sobre el tema. Los distintos tratados escritos en la Nueva España se realizaron con la finalidad de contar con

un registro real de las idolatrías indígenas, de manera que comprobaran que estas personas tenían un trato directo con el diablo.

El registro textual de las pesquisas fue organizado en seis secciones, cada una segmentada en temáticas donde se describen las prácticas prehispánicas consideradas expresamente como herejías. Puede afirmarse que cada segmento es un pequeño discurso, presentado con la estructura retórica propia del siglo XVII, con un título llamativo y una serie de argumentos que describen la herejía. En la mayoría se incluyen pequeñas narraciones que ejemplifican algunos de los apartados, así como la transcripción de los conjuros en náhuatl y su correspondiente traducción al castellano utilizado en esa época. Los conjuros están presentados en metáforas y hacen referencias a nombres calendáricos y a divinidades prehispánicas. Un aspecto relevante es que en todo el *Tratado* se hace referencia a la figura del diablo, llamándolo demonio, belcebú o con algún otro sinónimo.

En el *Tratado* se pueden reconocer varios tipos de herejías como la idolatría, la adivinación, la superstición, la hechicería, el uso de una lengua mágica y una conducta inmoral, a su vez, brinda al lector una detallada descripción de las tradiciones y costumbres de los indígenas nahuas, que posteriormente constituirían la base de diversas investigaciones.

### **3.2.2 Las retóricas que conformaron al *Tratado* de Ruiz de Alarcón**

La retórica se define como el arte del bien decir. Todo discurso se estructura de acuerdo a sus propios lineamientos para alcanzar un fin: la persuasión. Esto se realiza mediante argumentos, los cuales deben presentarse con un estilo que los muestre como verosímiles. Diversos aspectos como el tono de la voz, la sinestesia y los gestos faciales, permitían al auditorio hacer una lectura del orador, en cuanto a la verdad en sus palabras. En el lenguaje escrito, a pesar de

que tiempo y espacio no son compartidos por el emisor y el receptor, la confianza recae sobre el estilo del lenguaje, valiéndose del uso de recursos como la metáfora, la metonimia, la comparación y otras figuras literarias.

Para la elaboración de su *Tratado*, Hernando Ruiz de Alarcón, debió basarse en las preceptivas retóricas europeas de los siglos XVI y XVII, mismas que evolucionaron para generar una propia para el Nuevo Mundo. Utilizada en un primer momento por los miembros del grupo eclesiástico en sus predicaciones, y posteriormente, en el discurso demonológico en contra de los indígenas.

La retórica como disciplina fue denostada en la Edad Media, al considerada de menor importancia que la gramática y la dialéctica; Su valor es recuperado durante el Renacimiento, a través del Humanismo, cuyos seguidores mostraron interés en retomar a los autores clásicos latinos, como Marco Tulio Cicerón y Marco Fabio Quintiliano, con el fin de aplicar sus bases retóricas en los ámbitos de la enseñanza, la religión y la literatura. En un inicio, la retórica compitió con la dialéctica en cuanto a su grado de importancia para la elaboración de los discursos. Seguido a esto, «la querrela ciceroniana<sup>22</sup>» y el Concilio de Trento privilegiaron a la oratoria sagrada como la forma discursiva que los sacerdotes cristianos debían seguir, como una imitación del estilo humilde practicado por Jesucristo en sus predicaciones.

La oratoria civil fue desplazada por la predicación, ya que el estilo humilde se caracterizó por tener como cualidades a «*brevitas, perspicuitas, simplicitas, venustas y decentia*» (Hernández y García, 1994, p. 137). Esto debido a la intromisión del Papa, quien manifestó intereses ideológicos y políticos, provenientes del avance de la Reforma protestante y del interés de la

---

<sup>22</sup> Fue una discusión que cuestionó la validez de utilizar un método discursivo de un autor pagano, pues el deber de la Iglesia católica era respetar el método de los Padres de la Iglesia, cuya estructura era otorgada por Dios, de acuerdo al mensaje.

autoridad eclesiástica por contrarrestar el avance de los luteranos y calvinistas por medio del discurso doctrinal.

Durante el siglo XVII, la retórica decae, debido a la falta de originalidad y de calidad, además, se inclina hacia la religión por el triunfo del Barroco. Mientras la Orden de los Jesuitas se convierte en la más importante y establece su propia base retórica bajo el estilo *Ratio Studiorum*<sup>23</sup>, «la cual concedía primacía al estudio de las humanidades y, dentro de sus disciplinas, consideraba a la retórica como la más noble de todas» (ibíd., p.118) así mismo, el escritor y el orador se transforman en figuras de culto para la sociedad. Sin embargo, la forma de percibir esta disciplina varía según el lugar, en Italia y España adquirió un carácter artístico con tintes religiosos, mientras en Francia e Inglaterra, el discurso se inclinó por la científicidad, la política y la filosofía. Se dejan atrás los discursos ornamentados, para dar paso a otros que recurrieren a la retórica con el fin de mostrar el conocimiento basado en la razón y la lógica.

En lo relativo a la Nueva España, la retórica poseía otras características, puesto que el contexto del nuevo territorio le otorgó el carácter de recurso para la evangelización. Al principio, fue desarrollada por los españoles que arribaron al continente americano, bajo las bases de los autores clásicos y con la influencia de los manuales españoles. Más adelante, realizarían aportaciones a la disciplina los criollos, los mestizos cultos y muy pocos indígenas. Esta disciplina fue definida en el mundo novohispano como el arte de bien-decir por dos motivos: el primero, hace referencia al termino *benedicere* y segundo «esta

---

<sup>23</sup>Efectivamente en Roma, el día 8 de enero de 1599, firmado por Jacobo Dominichi, secretario del Padre General Claudio Acquaviva y por mandato de éste, se promulgaba el documento titulado *Ratio atque institutio Studiorum Societatis Jesus*, más conocido por el título abreviado de *Ratio Studiorum*, que contiene en sus páginas el Sistema Educativo de la Compañía de Jesús. Fue el primer documento pedagógico aprobado y promulgado por un superior general según el deseo expresado por Ignacio de Loyola, inspirador fundamental del proyecto (Labrador, 1999).

simple unión del adverbio y del verbo en un solo vocablo expresa la visión y la intención de la predicación» (Ramírez, 2012, p.161).

Los manuales de retórica novohispana se enfocaron en la evangelización por medio de la prédica y el sermón, en realidad, nunca se consideró la posibilidad de ser tratados de retórica general. En cuanto al orador, su lugar lo tomó el predicador, «cuyos oficios se consideraron como enseñar, alabar y persuadir» (ibíd., p.156). De igual importancia fue la composición del discurso, el asunto o tema del mismo no se basó en los tres géneros discursivos propuestos por Aristóteles, sino en dos géneros diferentes: la declamatoria y la oratoria, por tener correspondencia con la prédica y el sermón. Luego, a propósito de la invención, se partía de una hipótesis; en la elocución, los argumentos se fundamentarían en la Biblia y con el uso de ejemplos y afirmaciones que expresaran el hecho de apartarse del mal. En la misma argumentación, los tópicos que se consideraron fueron variables; por ejemplo Diego Valadés incluyó nueve, llamándolos «sujetos»; Cipriano Solares optó por dieciséis, mientras que Domingo Velázquez consideró los «sentidos» de la Sagrada Escritura.

Con respecto a las partes del discurso, existieron diferentes formas de presentarlo, por ejemplo, Arturo Ramírez (2012) señala que José Jiménez en *Rhetorica christiana* (1619) y Domingo Velazques en *Breve instrucción y summa de retórica de predicadores para el estudio de las materias que se tratan en los sermones, y su ampliación y disposición* (1628) siguieron una estructura que incluyó elementos como saluciones, proposiciones, referencias personajes o episodios bíblicos, figuras retóricas como el símil y, para finalizar, frases que indicaran reprehensión (pp.162-163).

Retomando el aspecto de los géneros, el predominio de uno sobre otro cambió con el tiempo, en la antigüedad el discurso de tipo deliberativo fue el de

mayor a importancia. Durante el siglo XVI «los géneros deliberativo y el judicial carecen de utilidad social, y por eso son dominados por el epidíctico» (Mendiola, 2014, p.105). Esto ocurrió porque la difusión del cristianismo se convirtió en el objetivo primordial, lo cual se alcanzaría a partir de la predicación.

En ese momento, la retórica se restringió a dos de sus partes: «...a la elocución y a la pronunciación, mientras que la invención y la disposición forman parte de la lógica (la dialéctica)» (ídem), esto, a partir de la propuesta de Petrus Ramus<sup>24</sup> que dio «primacía a la lógica (argumentación) sobre la retórica (estilístico)» (ídem), así, para fines del siglo XVII, el discurso del método sustituyó a los manuales de retórica, sin embargo, algunos tuvieron vigencia por la influencia de los jesuitas en la educación.

Con la invención de la imprenta, la oratoria fue sustituida por el libro impreso, empero, debido al alto costo de estos y al analfabetismo, la retórica de modo oral continuó. A la estructura narrativa, se agregaron la amplificación y la evidencia, esto por influencia de la retórica de Hermógenes<sup>25</sup>. La finalidad de la amplificación fue la prolongación de la narración para lograr conmover al lector, «se desarrollaba por los mismos lugares que la argumentación, pero se dedicaba a exaltar la grandeza, o la miseria del asunto tratado» (ibíd., p.111). La manera de extender la narración era a partir de la digresión que «está

---

<sup>24</sup> Petrus Ramus (Pierre de la Ramée, 1515-1572) fue profesor Real de Elocuencia y Filosofía en el Collège Royal (París). Movido por su vocación pedagógica redefinió el ámbito de las artes liberales, despojando a la retórica de su contenido tradicional. Para Ramus la retórica consiste solo en la elocutio, no es un saber cívico tal y como lo entendieron los humanistas italianos que entroncan con la tradición greco-romana. Continuando el espíritu escolástico del norte de Europa, Ramus subraya la preeminencia de la dialéctica y consolida la noción de méthode que tanta importancia cobrará a partir del siglo XVII (Adrian, 2008, p.1).

<sup>25</sup> El corpus de libros atribuidos a Hermógenes son: Sobre los estados de causa; Sobre la invención; Sobre las formas de estilo; Sobre el procedimiento de la destreza. Estos cuatro libros unidos a los Progymnasmata constituyen la llamada *Retórica de Hermógenes* (Martínez, 1998, p.107).

relacionada con el hecho de contar en varios miembros o episodios, pero en lugar de servir para moralizar a los personajes de la misma, pretende prolongar la duración de lo narrado, sin añadir nueva información, para así postergar la resolución del conflicto» (ibíd, .p.113).

La amplificación divide la narración en los episodios; se añaden los hechos y las palabras de quienes dan testimonio, e incluso lo que no se dijo. El fin es transmitir enseñanzas morales compartidas por la élite bajo la normativa de la única religión, que para ellos era la católica; por lo tanto, los personajes del relato son la expresión de una virtud o un vicio. En la narrativa de ese siglo se produce un cambio en el nivel lógico del discurso: se califica moralmente lo narrado. Es un metadiscurso dentro del relato que ayuda a precisar el significado moral de la acción contada. La digresión en el relato contradice tres cualidades que ésta debía cumplir según los manuales de retórica antigua: la brevedad, la claridad y la verosimilitud. Estos manuales se enfocan en la comprensión los hechos por parte del oyente y en que las reglas retóricas sean adecuadas a la situación de enunciación.

Una vez que se explicadas las generalidades de la retórica durante los siglos XVI y XVII, es necesario mencionar las obras sobre esta materia que posiblemente ejercieron influencia en el *Tratado* de Hernando Ruiz de Alarcón. De inicio, los manuales del periodo clásico como *Ars rhetorica* de Aristóteles (s.IV a.C), *De oratore* de Marco Tulio Ciceron, *De institutione oratoria* de Marco Fabio Quintiliano y *Arte retórica* de Hermógenes (s. II d.C).

Posteriormente, en consonancia con el Concilio de Trento, la retórica tomo como base el escrito de San Agustin *De doctrina christiana*, porque «representaba el primer intento de trasladar algunos conceptos básicos de la retórica clásica al contexto de la oratoria sagrada» (Tubau, 2009, p.29). Esto originó la producción de manuales de autoria española, los cuales fueron

utilizados en el nuevo mundo para la formación de los miembros del clero, como: *De formandis concionibus sacris seu de interpretatione Scripturarum populari libri II*, Marburg, Colbius de Andreas Hyperius (1553), *Methodus oratoria, item et De sacra ratione concionandi libellus* de Andreu Sempere (1568), *Ecclesiasticae Rhetoricae, sive de ratione concionandi libri sex* de Fray Luis de Granada (1576), *De natura novi orbis libri duo et de promulgatione evangelii apud barbaros sive de procuranda indorum salute libri sex*, de J. Acosta (1589), entre otras.

Aunque la *Rhetorica christiana* de Diego Valadés (1579) fue un manual precedente para este arte durante la época colonial, se puede considerar que fue una fuente de inspiración menor para Ruiz de Alarcón, ya que su postura frente a la idolatría no fue la misma; en cambio *Historia general de las cosas de Nueva España* (1540) de Bernardino de Sahagún y *Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios* (1541) de Toribio de Benavente, comulgaban más con su visión.

En lo relativo a las características particulares de estas obras, Arturo Ramírez (2012) señala elementos particulares en retóricos españoles, iniciando por Cipriano Soarez, (1562), con *De arte rhetorica libri tres*; destaca que fue el manual más antiguo que llegó a la Nueva España, cuya intención se enfocó en la evangelización por medio de argumentos que tuvieran similitud con la parábola. Además, trabaja la *questio* con base en la hipótesis y tesis, así como la utilización de ejemplos. Como se observa, es una retórica que sigue a la Escolástica.

En cuanto a la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés (1579), se consideran solo nueve tipos de tópicos (sujetos): Dios, Ángel, el Cielo, el Hombre, la imaginación, el sentido, la fuerza vegetativa, elementos del hombre, así como la verdad teológica. Mientras que José Jiménez (1519) en su

*Rhetorica Cristiana*—como antes se mencionó— propone que la estructura del discurso contiene saludos y proposiciones así como conceptos e ideas. En *Breve instrucción y suma de retórica de predicadores para el estudio de las materias que se tratan en los sermones, y su ampliación y disposición*, de Domingo Velázquez (1628), los tópicos son los sentidos de la escritura sagrada que un predicador encuentra en esta, como histórico, alegórico, sublime y moral.

Como puede visualizarse, la retórica novohispana estuvo impregnada de la religión católica, teniendo como fin primordial el adoctrinamiento de los indígenas, así como la eliminación de sus prácticas, consideradas por ellos como heréticas. El estilo retórico que Ruiz de Alarcón reflejó, ocupó la mayor parte de las características antes mencionadas y claramente tomó como elemento discursivo al diablo.

Pero fue el contexto de su creación y aplicación lo que permite comprender que el beneficiado de Alarcón actuó conforme a las necesidades de su labor sacerdotal y de las propias necesidades de la Iglesia novohispana. Su *Tratado* no fue el único en su especie, otros manejaron las mismas formas retóricas para persuadir a los miembros del clero de actuar en contra de cualquier manifestación del diablo, y así apoyar a la Iglesia católica a permanecer ante la posible pérdida de su hegemonía frente a nuevas formas de pensamiento que se limitaban más a la razón que a la imaginación y los mitos.

## CAPÍTULO 4

### EL DIABLO NOVOHISPANO EN EL *TRATADO* DE HERNANDO RUIZ DE ALARCÓN: ESTRATEGÍA DE PERSUASIÓN DE LA DOMINACIÓN COLONIAL

WARNER.- ¿[...] Cómo se puede aspirar a conducir un día el mundo por medio de la persuasión?  
FAUSTO.- No lo conseguiréis sin sentir con fuerza; sin que la inspiración se desborde de vuestra alma; y sin, que por medio de la emoción más violenta, logréis arrastrar los corazones de cuantos os escuchan.  
Goethe, *Fausto*

El poder colonial construyó la relación entre los indígenas y los españoles en la Nueva España, por medio de un discurso de dominación. Tal alocución encontró como justificación la misión civilizadora destinada a la Mesoamérica bárbara, así como la salvación de las almas. Por lo tanto, la conceptualización del mundo indígena adquirió un carácter negativo y estereotipado, prontamente atado al representante de la maldad: el diablo.

De manera que este capítulo trabaja directamente con el objetivo general que es identificar la forma en que las creencias y costumbres prehispánicas son relacionadas con el diablo en el discurso general del *Tratado* de Hernando Ruiz de Alarcón, para valorar su carácter persuasivo a favor del mantenimiento del poder colonial. Debido a ello, este discurso será analizado mediante la retórica y el discurso poscolonial.

En el capítulo se estudia al diablo como elemento discursivo. Su análisis se divide en dos partes: la primera destinada al uso retórico de ese elemento en el texto de Hernando Ruiz de Alarcón, mientras que la segunda ahondará en la relación establecida entre españoles e indígenas a partir de ese elemento, aceptado socialmente y como beneficio a la colonización.

Al comienzo, se explican las características del discurso demonológico, después se procede a una caracterización general de la retórica. Enseguida, se

analiza el discurso con base en las tres primeras partes de la retórica: la invención, la disposición y la elocución, en las cuales se explica el uso del género demostrativo para establecer la causa, los elementos que sirven para la construcción de los argumentos y la manipulación del lenguaje por medio de tropos y figuras retóricas.

En la segunda mitad de este apartado, se precisa la manera en que acontece la asimilación de la otredad desde la óptica de ambas partes, enfatizando en la visión española, pues de ella derivan los posteriores aspectos. Después, se determinan las razones por las que surge la designación de indio o indígena y como ello influyó en la creación de una identidad de los colonizados, como ignorantes de la existencia de Dios y por ello necesitados de la salvación de sus almas. Posteriormente, se aclara el proceso de asociación del diablo con la población indígena por medio del estereotipo de gentil o hereje, mismo que refleja un comportamiento ambivalente entre rechazo y aceptación del sujeto colonizado, además del deseo mimético de convertirle en un ser humano civilizado bajo los cánones europeos, pero nunca como su igual.

Para finalizar, se describirán los beneficios que la Corona española obtuvo del proceso de colonización, al aplicar una devaluación del sujeto nativo como forma de mantener el orden y poder, retomando así, el tercer objetivo particular fijado para esta tesis.

#### **4.1 El *Tratado de las Supersticiones*: un discurso demonológico**

El discurso demonológico se apoya en la retórica para presentar a alguna entidad como nociva y así, vindicarse positivamente. Esto justifica un trato diferenciado hacia quien tiene una posición distinta a lo que se cree o apoya. La identificación del otro con la figura del diablo «es un instrumento político de

primer orden: de ella se sigue de forma inmediata y directa la necesidad de su destrucción en nombre del bien/Dios, representado por el demonizador de turno» (Bello, 2008, p.12). Desde el siglo XIII, en Europa, ese tipo de discurso se incrustó en la sociedad de forma oral y escrita, según Alberto Ortiz (2012):

Se denomina «Tradición discursiva antisupersticiosa» al corpus textual escrito por eruditos hombres de letra y teólogos que desde el poder religioso y judicial, censuran, prohíben y alertan a los creyentes y a ministros de la fe, respecto a prácticas mágicas, y creencias consideradas supersticiosas y heréticas que circulaban en las comunidades europeas y americanas, algunas provenientes de rituales y cultos autóctonos antiguos, otras derivadas de la influencia grecolatina y algunas más francamente inventadas por el propio discurso censor (p.112).

En consecuencia, el discurso expresado en el *Tratado* reflejó la influencia de satán en el imaginario cristiano europeo para explicar los aspectos más disímiles de los habitantes de Mesoamérica. Como Bello señala:

La demonización no es patrimonio exclusivo de ninguna etnia o cultura en particular, sino que es común a todas ellas, y precisa en qué consiste este elemento común: la distinción entre “nosotros, los seres humanos” (sea de la etnia o cultura que sea), y “los otros, los seres no humanos” (que siempre serán de otra etnia u otra cultura). Mediante esta distinción, el nosotros de turno hace dos cosas: (i) se incluye a sí mismo en la humanidad normativa, con lo cual se humaniza a sí mismo, y (ii) excluye de ella a los otros, con lo cual los deshumaniza (íbid.; p.17).

El diablo como personificación del mal, adquirió gran relevancia desde esa perspectiva occidental, aunque para las culturas prehispánicas, su cosmovisión sobre lo maligno fue muy distinta. Como infiere Félix Báez (2002): «la noción del mal no tenía una configuración concreta ni fetichizada, sino que se concebía en el marco numinoso de la dualidad y el orden natural» (p.56), por lo cual, era necesaria la existencia de entidades buenas y malas para

generar un equilibrio, no una oposición como la mítica batalla de la cristiandad entre Dios y satán.

Para los prehispánicos no existió una figura del mal igual que el diablo, sino varias entidades que fueron temidas y por lo tanto respetadas, entre ellas *Mictlantecuhтли*, el señor del inframundo, *Tezcatlipoca*, el patrono de los brujos y *Tlatlacatecolo*, el hombre búho con poder maléfico sobre los hombres, éstos compartían la característica de otorgar tanto el bien como el mal a las personas, una especie de combinación entre Dios y el diablo.

A la llegada de los colonizadores, la evangelización se convirtió en «el tramado histórico en el que las expresiones de los imaginarios colectivos se cruzan con los propósitos de poder y los referentes fundamentales de las identidades étnicas» (ibíd., p.57), en consecuencia, el concepto del diablo novohispano se nutrió por características prehispánicas y cristianas.

#### **4.2 La retórica como herramienta de indagación discursiva del Tratado**

Todo discurso implica una construcción retórica. Su objetivo es persuadir al receptor a través de la coordinación estratégica del lenguaje, para transmitir un mensaje por medio de la presentación de argumentos. El término retórica proviene del griego ῥητορικὴ *rētorikḗ* (rethorike techne) que significa el arte del orador y de ῥήτωρ (rethor) orador, quien fue considerado por los romanos como el especialista en esta técnica para ganar a un auditorio y hacer discursos efectivos, aunque, su función «en las sociedades modernas poseedoras del papel y de la imprenta, se cumplen por medio de la palabra escrita» (López Grigera, 1994, p.17) diversificando los medios por los que se puede alcanzar la persuasión. Todo buen discurso debe cumplir con un *lógos*, *éthos* y *páthos*, es decir, los argumentos deben refrendar la autoridad y la moralidad del autor para

mover los sentimientos del receptor del discurso. Esta disciplina fue desarrollada por las antiguas civilizaciones, pero un reconocimiento mayor es hacia pensadores griegos y romanos como Aristóteles, Marco Tulio Cicerón y Marco Fabio Quintiliano, considerados como sus precursores.

Con el arribo del protestantismo, la Iglesia católica influyó en la práctica retórica para que ésta siguiera los lineamientos de los Padres de la Iglesia, es decir, la predicación de la palabra de Dios, como una estrategia que fortaleciera las medidas tomadas en el Concilio de Trento, y que a su vez, alejaría las manifestaciones del mal, propias del trabajo de autores paganos, generando así, «la querella ciceroniana»—explicada en el capítulo previo—lo cual contribuyó a que ya entrado el periodo Barroco, la retórica siguiera el estilo *Ratio Studiorum*, perteneciente a la Orden de los jesuitas. Mientras que en la América española, esta disciplina se adaptó a la situación colonial, la figura del orador es ocupada por el predicador, cuyos oficios «se consideraron como enseñar, alabar y persuadir» (Ramírez, 2012, p.156), con la finalidad de convertir cristianizar a los indígenas, detener los embustes del diablo y asegurar el control social de la población.

De manera que la argumentación contenida en el Tratado, implicó censura y delación, más que una predica o sermón, en definitiva un discurso antisupersticioso, propio de la escatología cristiana de la época, que perfectamente sirvió a los intereses hegemónicos de la Iglesia católica y de la Monarquía española. Los destinatarios directos fueron los miembros del clero secular del Arzobispado de México, para quienes este texto fue la materialización de la extirpación de las conductas heréticas. La información ofrecida seguramente fue útil tanto para el sacerdote Ruiz de Alarcón como para los inquisidores durante los procesos judiciales en contra de miembros de la sociedad.

De acuerdo con Aron Kibédi (1993), la comunicación retórica convencional se genera bajo dos supuestos: «el sentido del texto es único y no ambiguo, y en la relación emisor-receptor existe un acuerdo tácito respecto de un cierto número de cosas» (Angenot, Bessiere, Fokkema y Kushner, pp.252-253). Entonces la temática del discurso puede manifestarse desde el comienzo, o bien, revelarse a lo largo del mismo. La ambigüedad es inaceptable, debido a que «la retórica tradicional no admite la polisemia ni siquiera en literatura; ya sea hombre de estado o novelista, abogado o poeta, se considera que ningún autor compone un texto sin una intencionalidad fija y precisa» (ibíd.; p.253).

Asimismo, el consenso entre el emisor y receptor radica en la argumentación, pues al buscar persuadir al segundo, el primero «tratará de probar la verdad que expone invocando autoridades, proporcionando definiciones, estableciendo comparaciones, [...]» (ídem). El clero secular fue el mismo difusor del discurso demonológico, En efecto, la realización de los tratados en diferentes regiones de la Nueva España, fue la presentación escrita de las pruebas que verificaban la presencia del diablo entre los indígenas.

#### **4.2.1 La invención: Hallazgo de las ideas**

En la época clásica y aún en el Renacimiento, se determinó que cinco eran las partes que conformaban a la Retórica: la Inventio, la Dispositio, la Elocutio, la Memoria y la Actio. Aunque con el paso del tiempo, las últimas fases—Memoria y Acción—«fueron desapareciendo paulatinamente, la una por efecto de la imprenta, y la otra porque el discurso retórico ya no se presentaba al público solo en forma oral, sino predominantemente escrito» (López Grigera, 1994, p.18). Estas tres partes de la Retórica son reconocibles en el Tratado como se establecerá a continuación.

La Inventio, es definida por Marco Tulio Cicerón como «la excogitación de cosas verdaderas {res}, o cosas similares a la verdad de manera que se haga plausible la causa» (Yates, 2005, p.25), o en palabras de Antonio de Nebrija: «consiste en encontrar argumentos verdaderos o verosímiles que hagan creíble la causa» (2007, p.63). Para Quintiliano, existe una relación directa entre la elección de la causa del discurso y las partes que lo componen.

Refiriéndose a lo primero, cada discurso tiene un género con arreglo a su causa, una perspectiva externa, por lo cual, Aristóteles fue el primero en presentar una clasificación, atendida a tres tipos: demostrativo, deliberativo y judicial. Esa misma organización fue retomada durante el periodo novohispano por las retóricas preceptivas de la siguiente forma:

A la primera corresponde el género demostrativo, que tiene como objetivo la alabanza o el vituperio, si atiende a los bienes o a los males, y pueden ser externos al individuo, o de su cuerpo, o de su alma. El género deliberativo, atento al quién, al a quién y al de quién, persuade o disuade haciendo ver lo posible, lo útil, lo honesto y lo inopinado. El género judicial versa sobre lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo inconveniente, con esperanza de lo bueno o temor de lo malo (Beuchot, 1996, p.19).

En consonancia con Aristóteles «el discurso está compuesto de tres cosas, el que perora, aquéllo sobre que habla y aquél a quién habla, y al fin del discurso se refiere a éste, es decir al oyente» (Arist. *Ars Rhetorica*, I.iii.5), por lo cual, Hernando Ruiz de Alarcón, pretendió demostrar a los miembros del Arzobispado de México, que los nahuas incurrían en graves herejías. Al igual que los primeros misioneros, el autor del *Tratado* utilizó una red semántica y conceptual que justificó la censura de las prácticas prehispánicas.

Por ello, el *genus demonstrativum*, es el género que caracterizó al discurso demonológico de Ruiz de Alarcón. En *Retórica a Herenio*, se menciona que las causas de este género son el elogio y la censura, —esta última

encarna al contenido discursivo del *Tratado* —cualquiera de ellas «puede referirse a circunstancias externas al individuo, a sus atributos físicos o a sus cualidades morales» (Retórica a Herenio, III. iii. 10). La valoración negativa del sacerdote se atiene al primer aspecto, referido al linaje y la educación de los indígenas en su condición de subalternos e incivilizados, y porque su estado de herejes los convertía en sujetos inmorales.

Este género ofreció información acerca de los acontecimientos, las personas y las circunstancias, conformando el relato con base en dos aspectos: «primero, contar con muchos miembros o episodios un hecho que normalmente se contaría en un solo episodio y segundo, que el acto de destacar los acontecimientos del proceso sirve para insistir en la valoración moral de los personajes» (ibíd; p.112). En el *Tratado*, se puede encontrar diversos ejemplos de ello, como se puede comprender en el siguiente fragmento:

(11) Anme referido personas fidedignas, que estando con vn indio, empeço, a dar voces diziendo: «Ay que me matan, que me corren, que me matan», y preguntandole que dezia? Respondio: «los Vaqueros de tal estancia me matan», y que saliendo al campo fueron al egido de la estancia referida, y hallaron que los Vaqueros della, auian corrido y muerto vn zorro, o Raposa, y voluiendo a ver al indio, lo hallaron muerto. Y si bien me acuerdo con los mismos golpes y heridas que tenia el zorro.

(12) Lo mismo me afirmaron auer suscedido con otro indio y vn cayman, que el indio sin que nadie lo offendiese, començo a quejarse que le mataban en el rio, yendo al rio hallaron en el vn caiman muerto y luego, al indio muerto, de la misma manera.

(13) Como pueda susceder esto dire abajo. Pero quando estos dos casos no nos hagan mucha fuerça, por no ser las personas que los refirieron mayores de toda excepcion, contare otros con testigos que no padecen tacha.

(14) El Padre maestro fr. Andres Ximenez, de la orden de S. Domingo, me refirio, que estando dos Padres de su Religion en vna celda, cerca de la noche, entro por vna ventana vn morcielago, mayor mucho que los ordinarios, y que los dos Religiosos anduuieron con el morcielago a las bueltas, tirandole los sombreros y otras cosas, hasta que se les escapó y se fue.

(15) Y que otro día auia venido a la porteria de aquel convento vna india vieja, y que llamando a vno de los dos Religiosos, le dijo que por que la auia maltratado tanto, que la auia querido matar. Y respondiendole el Religioso si estavia loca, que donde, o como podia ser aquello? Respondio ella preguntando, si era verdad que la noche antes, el y otro Religioso auian maltratado, y tirado muchos golpes a vn morcielago que auia entrado en la celda por vna ventana?

(16) Y diziendole el Religioso ser assi, dijo la india: «pues el morcielago era yo, y quede mui cansada». Oyendo esto el Religioso con admiracion quiso llamar al compañero para que conoscieste la india, y para detenerla le dixo se esperasse, que entraba a sacarle alguna limosna. Entro, y voluiendo con el compañero, ni hallo a la india, ni pudo saber quien fuesse (Ruiz de Alarcón, 1988, p.34-35).

En esta secuencia, el sacerdote Ruiz de Alarcón intenta demostrar el pacto de los indígenas con el diablo a través de su transformación de en criaturas zoomorfas, utilizando pequeñas narraciones detalladas, para generar una amplificación de la temática. En la misma, los protagonistas incluyen a un indígena y a un español o criollo, de manera que el primero se presenta en forma animal y sus acciones son negativas, mientras el segundo es la víctima y testigo.

Una vez reconocida la causa, se procede a la argumentación que «es una práctica discursiva que responde a una función comunicativa: la que se orienta hacia el receptor para lograr su adhesión» (Calsamiglia y Tusón, 1999, p.294). En el discurso demonológico analizado, los argumentos responden a una lógica de la experiencia, de suerte que se fundamentó en un testimonio, lo que implicó una relación con « [...] un mundo de valores y de creencias, a una ideología, que depende de la cultura de cada comunidad de hablantes y que cobra su valor de verosimilitud en el marco de cada grupo sociocultural.» (ibíd., p.295). Tanto los valores como las creencias que rigieron la vida de los habitantes de la Nueva España se fundamentaron en la religión cristiana, que justificó la conversión de los indígenas aseverando la existencia del diablo en América, en consonancia con la Contrarreforma y lo decidido en el Concilio de Trento.

En virtud de ello, los hechos y las verdades pueden ser el punto de partida de la argumentación, porque se consideran como puntos de acuerdo entre el emisor y el receptor respecto a la realidad. Cabe recordar que, durante el cristianismo primitivo, las prácticas religiosas de culturas como la griega, romana o islámica fueron consideradas como heréticas, por ser el credo de sus perseguidores. Éstas guardaban semejanza con el mundo prehispánico, por lo tanto, se adoptó esa idea como una verdad, así, los hechos testificados por el sacerdote adquirieron credibilidad al mostrarse como verosímiles.

Entonces, para la construcción de cada argumento, Hernando Ruiz de Alarcón debió remitirse a los valores sociales y/o católicos, a las jerarquías y a los lugares comunes. Respecto a los valores, se ciñe a los preceptos del cristianismo, que han sido registrados en números pasajes de la Biblia y las enseñanzas o reflexiones de teólogos como Tomás de Aquino, San Jerónimo e Isidoro de Sevilla. En cuanto a las jerarquías, los argumentos reflejan la estratificación de la sociedad colonial como « perteneciente a las sociedades piramidales y centralizadas en su vértice (mono contextual), donde hay un saber moral compartido por la elite» (Mendiola, 2014, p.112). Los indígenas adquirieron la categoría de subalternos por calificárseles de incivilizados, su renuencia al abandono de sus antiguas creencias, fue un recurso del sacerdote para satanizarlos.

Es evidente que la permanencia de esos valores requerían de premisas generales llamadas topoi o lugares comunes, que son «las rubricas bajo las cuales pueden clasificarse los argumentos» (Perelman y Olbrechts, 1989 p.145). Por medio de la mnemotecnia, en específico el sistema de lugares, Simonides de Ceos, un poeta griego, recordó largos discursos ideados anteriormente, situando mentalmente en distintos lugares las frases del discurso, y recordarlas por medio de un itinerario al posar la vista en ellos. Filósofos como Platón y

Aristóteles consideraban la importancia de la memoria en la adquisición de conocimiento, así, los tópicos se relacionaron con los lugares de la memoria artificial, un recurso que suple una memoria natural aquejada por la anomalía de la pérdida.

Para Cicerón, en la oratoria, se definieron como «los lugares de los que se pudiera sacar todo lo que se fuera a decir en uno u otro sentido» (citado por Báez Rubi, 2005, p.25), aludiendo a hechos históricos recordados y que eran útiles al momento de argumentar. En *Ad Herennium*, los lugares se consideraron como «aquéllos que son breves, perfectos, notables, completados por la naturaleza o por el artificio, para que la memoria natural los comprenda fácilmente y los procure ampliamente: como son las casas, las columnas, los ángulos, los arcos y otros similares a éstos» (original en latín, *Ad Herennium*, III,16, 29, p.208), mismos que debían preservar un orden para ser recordados durante el discurso, y por ende, aludir a imágenes, muchas veces desagradables, para que no fueran fácilmente olvidados .

No obstante, Quintiliano «si bien concordaba con la tradición de basar la memoria artificial en la construcción de lugares e imágenes no dejó de criticar la complejidad de este método en lo que refería a las imágenes de las palabras» (ibíd., p.26), por que, ciertas palabras no remitían a imágenes. Otra perspectiva, corresponde a Metrodoro de Scepcis, en relación al Zodíaco, quien encontró «trescientos sesenta lugares en los doce signos por los que el Sol se desplaza» (ibíd., p.60).

En la Retórica Cristiana, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino realizaron aportaciones importantes respecto a la memoria. El primero, la consideró como una de las tres potencias del alma, lo cual la vincula con Dios, en cambio, una memoria artificial a partir de la categorización de lugares para conceptos como la fe, la esperanza o la caridad eraera impensable en ese

momento, debido a la conceptualización de Dios como un todo, en la que no entran ni el tiempo ni el espacio, le impedía crear imágenes y poner lugares. (Yates, 2005).

Fue Tomás de Aquino, influenciado por la Retórica segunda de Tulio, quien a su vez retomó *la Retórica a Herenio*, quien estableció una memoria artificial para la religión cristiana. El religioso ubicó a la memoria en la *Summa Theologiae*, e indirectamente el sentido que otorga al lugar lo recupera de Aristóteles por medio de Tulio. Para ello, propuso una serie de reglas para los lugares, mismas que hacen alusión a «las similitudes corporales de intenciones sutiles y espirituales» (ibíd., p.97), adoptando una forma devocional. Ese sistema se representó por medio de figuras como las referentes a las virtudes teologales y cardinales, claramente influenciadas por los tópicos del cielo y el infierno.

De esa retórica religiosa se desprende una escatología, cuyos argumentos se fundamentan en lugares comunes relacionados con la demonología cristiana. El primero fue Bonampagno de Signa con su *Rethorica Novissima* (1235), en la cual «se sugieren orígenes sobrenaturales, para por ejemplo la persuasio, que tenía que existir en los cielos pues sin ella lucifer no habría sido capaz de persuadir a los ángeles a caer con él» (ibíd., p.78). En sintonía con ello agrega una memoria del paraíso y de las regiones infernales, para designar como lugares comunes al infierno y al paraíso. Durante los siglos XV y XVI, los autores que desarrollaron una propuesta en asonancia con la salvación y condenación de las almas fueron Jacobo Publicio, Johannes Romberch y Cosmas Rosselius.

En *Oratoriae artis epitome* de Publicio «los lugares son [...] las esferas del universo- las esferas de los elementos, los planetas, las esferas fijas y otras esferas más elevadas en cuyo ápice se encuentra el *Paradisus* (ibíd., p.133), de

manera que la memorización de lugares era más fácil haciendo referencias al destino deseado por los hombres, que era el Paraíso. Mientras que el dominico germano Johannes Romberch, en *Congestorium artificiose memorie*, explica su método para la memorización de discursos de forma artificial por medio de tres sistemas de lugares. El primero «usa el cosmos como sistema de lugares, [...]. Vemos en él las esferas de los elementos, de los planetas, las estrellas fijas, y encima las esferas celestes y las de los nueve ordenes angélicos» (ibíd., p.138).

Con esa organización se refleja la recurrente combinación de ideas religiosas con saberes científicos. En la parte inferior de la mnemotecnia de Romberch, se agregan el paraíso, la tierra, el purgatorio y el infierno, como lugares imaginarios [ficta loca]. Este último está dividido en otros lugares, referidos a «imágenes de pecadores a los que se está castigando en conformidad con la naturaleza de sus pecados» (ibíd., p.138).

Su segundo sistema corresponde al Zodíaco, se retoma el diagrama de Metrodoro de Scepsis, y le adhiere la misión cristiana de la salvación, de tal forma que «el orden de las constelaciones como sistema de lugares se destinaba a que los predicadores la empleasen para recordar el orden de sus sermones sobre las virtudes y los vicios del cielo y del infierno» (ibíd., p.140). En cuanto a Cosmas Rossellius, en *Thesaurus artificiosae memoriae*, presenta un sistema de lugares que «divide el infierno en once lugares, ilustrándolo con un diagrama del infierno [...]» (ibíd., p.145). La relación entre ellos es descrita de la siguiente forma: «en el centro hay un pozo horrendo, al que se llega por medio de gradas en las que se hallan los lugares de castigo de los herejes, infieles judíos, idolatras e hipócritas. En torno hay otros siete lugares para los siete pecados mortales que en ellos se castigan» (ídem).

En la Retórica Novohispana, la mnemotecnia desarrolló un sistema de lugares en relación con el mal. Con la Rethorica de Diego Valadés, se utilizaron

los *exemplum* como método de evangelización; éstos consistieron en una serie de grabados y alfabetos con imágenes que cumplieron dos funciones: «realismo y búsqueda de la identificación del observador con la imagen que contempla» (Ortega, 2009, págs. 37-38). Por ejemplo, en el grabado «Jerarquía espiritual » el infierno es el punto más bajo en la jerarquía cosmológica y el diablo es presentado bajo la ideología judeo-cristiana, con referencias a la idolatría, la lujuria representada por la mujer, los tormentos del infierno a causa de los pecados. En otro de sus grabados, referido a los templos y las costumbres indígenas, «dispone la ubicación central del teocali en forma piramidal, y la consciente alteración de una suerte de capilla, en que se representa la idolatría indígena y un sacrificio ofrecido a una romanizada figura del dios Huitzilopochtli» (Carrasco, 2000, págs.48-49). Con ello, sus lugares comunes son los elementos anteriores, cuyo centro explicativo es el demonio.

Lo anterior se conjuga con la clasificación que Diego Valadés tomó de Raimundo Lulio sobre los sujetos para la predicación: «Los sujetos, que muchos llaman tópicos o términos, son nueve en total: Dios, ángel, cielo, hombre, imaginativo, sensitivo, fuerza vegetativa, elementaría e instrumentaría. Son llamados sujetos o materia, porque es acerca de ellos sobre lo que hablamos, o porque realizamos afirmaciones o negaciones sobre ellos» (Chaparro, 2008, p.17). Estos tópicos implicaron una relación entre factores internos como externos del ser humano, de acuerdo con César Chaparro, «la idea importante del sistema luliano es que, mediante la contemplación de la realidad, es decir la naturaleza y lo que rodea al ser humano, el alma puede alcanzar el conocimiento de Dios, por la simple razón de que sus «dignidades» se manifiestan en cada ser creado del universo» (ídem).

Otra sistematización de lugares desarrollada bajo los mismos criterios fue la practicada por los predicadores jesuitas, en sus ejercicios oratorios. En

los sermones fue común la composición loci, en referencia al infierno, para cristianizar y re cristianizar después de Trento. Los tópicos recurrentes fueron las penas del infierno, los pecados, el fuego, los animales repugnantes, las partes del cuerpo como pecado, las nueve calles del infierno (muchas ideas venían de Ignacio de Loyola), los sentimientos negativos, la miseria, desnudez, su ubicación en el centro de la tierra y la comparación entre el rico justo y el rico pecador, (Chinchilla, 2004), además de que el purgatorio se agregó a la lista de lugares comunes.

En el *Tratado de las Supersticiones*, los loci utilizados coinciden con los sistemas establecidos por Johannes Romberch, Cosmas Rossellius y Fray Diego de Valadés, mismos que reprodujeron el concepto del infierno que desde tiempos pasados se había configurado. Del sistema de Romberch, se consideran los siguientes: el diablo como representante del mal; el infierno como destino final para los pecadores; ubicación y castigo para el pecador de acuerdo a su tipo de falta, las cuales eran: la soberbia, la gula, la avaricia, la ira, la pereza, la envidia y la lujuria; de Rossellius: la herejía, idolatría e hipocresía; mientras que Valadés considera los anteriores, aunque en sus grabados hace hincapié en la temática de los suplicios del infierno. Para Valadés, este tipo de castigos está debidamente planeado como respuesta a las transgresiones de la legislación divina: «la punición revela un sistema de oposiciones en donde la violación de algún sacramento o ley divina específicos acarrea su castigo correspondiente» (Báez Rubí, 2005, p.295).

Sumado a ello, tres tópicos que se muestran en el *Tratado* son: Dios, abarca no solo al Dios verdadero, sino también a los dioses paganos; Ángel, aludiendo el mundo de los espíritus puros dependientes de Dios, sean buenos o malos; Hombre, por sus virtudes o vicios y el sujeto instrumentativo, en referencia a la moral, así como el bien o el mal.

De manera general, los argumentos que sostuvo el sacerdote Alarcón, para demonizar a los indígenas nahuas fueron los siguientes:

- a) Los indígenas nahuas practicaban costumbres gentílicas, idolatrías, supersticiones con pactos tácitos y expresos, estableciendo así una relación directa con satán.
- b) Ese conocimiento se transmitía por generaciones.
- c) Cometían idolatría al adorar y rendir culto a diferentes cosas como el fuego, ololihqui, piciete, el peyote, el huauhtli o el sol.
- d) Pronunciaban conjuros para todo tipo de actividades, que iban desde la siembra, la cacería o para cuestiones de tipo personal como el enojo o el perjudicar a alguien por venganza.
- e) La existencia de brujos o hechiceros, quienes en pacto con el diablo tenían la capacidad de curar enfermedades y predecir el futuro.
- f) Sus conjuros tenían una coligación directa al mal, por ser recitados en un lenguaje metafórico e incomprensible denominado nahuallatolli.
- g) Cada niño al nacer era encomendado al demonio, por medio de la figura del nahual. Este le daría en su vida adulta la capacidad de transformarse en algún animal, para perjudicar a alguien.

Como puede notarse, las herejías como la brujería, la adivinación, la idolatría, el lenguaje incomprensible y la transformación zoomorfa se agregan a los otros lugares comunes, puesto que en la tradición demonológica los mismos cristianos establecieron estas pautas como las formas de relacionarse con satanás.

#### 4.2.2 La disposición de las ideas en busca de la persuasión

El tratado es un género literario que busca exponer una serie de conocimientos sobre una cuestión o tema, a un público especializado. Su estructura es segmentada, al contener apartados, sin embargo, el discurso interno tiene una organización propia y correspondiente a los postulados de la retórica. Para Aaron Kibedi (2003) la organización de las ideas «es el momento en que el autor dispone y ordena el material reunido, cuando se pregunta en qué puntos estratégicos tendrá que dar este o aquel argumento» (p.260). Ese material corresponde a los conceptos citados en la sección anterior como los relatos, las jerarquías, los valores, los loci y los argumentos amplificadas.

Las partes del discurso, siempre variaron en número, durante la época clásica, por ejemplo, Aristóteles consideró importantes sólo dos partes: la exposición (*prothesis*) y la demostración (*pistis*); Platón distinguió, de acuerdo con la enseñanza sofista, cinco partes. En *Retórica a Herenio* se consideran seis: exordio, narración, división, demostración, refutación y conclusión; mientras Cicerón sólo reconoció cuatro. (*Retórica a Herenio*, I.iii.73). No obstante, en la retórica novohispana, la estructura de los discursos religiosos se enfocó en mantener presente los conceptos de pecado, el premio del cielo y el castigo del infierno para guiar la conducta de las personas. Por ello, se remitían a las Sagradas Escrituras para ofrecer un ejemplo en las muchas historias mencionadas, al mismo tiempo, este recurso dotaba con la autoridad de las palabras de santos, los profetas, Jesús y el mismo Dios, para lo que ejercería reprensión y miedo en el creyente, una práctica común en los sermones.

El discurso del *Tratado* no tiene la estructura de un sermón litúrgico, al estar dirigido al clero secular. Las partes que lo componen guardan mayor parecido con la Retórica Clásica, en combinación con el carácter condenatorio

del cristianismo. El texto está conformado por una carta dirigida a quien ocupaba el cargo de Arzobispo de México, un prólogo y seis tratados, en su discurso se distingue el exordio, la narración y la demostración. Curiosamente, sólo una frase al final indica la conclusión física del *Tratado*, pero no ofrece una reflexión.

En la Retórica Clásica, el exordio «es el comienzo del discurso; con él se dispone y prepara la atención del oyente» (Retórica a Herenio, I. iii. p.72) En el Tratado, esta parte discursiva se encuentra en dos piezas iniciales: la primera una carta dirigida al arzobispo Francisco Manso de Zúñiga y en el prólogo, donde se afirma que los indígenas nahuas vivían de forma herética. Por consiguiente, la carta destaca estas características ante la autoridad eclesiástica, en los siguientes fragmentos:

(1) Muchos días a que se me mando me informasse en quanto pudiesse de las costumbres gentilicas, ydolatrias, supersticiones con pactos tacitos y expressos. que oy permanescen y se van continuando, y passando de generacion en generacion entre los indios, teniendo comission del ordinario para poder mejor acudir a este cuidado, y poner el remedio que pareciesse mas conveniente.

(3) Y aun, como dicen, se debieran poner cuero y correas para borrarlas, y aun raerlas de la memoria de los hombres. Más que tanto cuidado halle deste negocio no es mio dezirlo. Si bien pienso no me sera mas contado desir lo que siento sobre que se la causa de auer[haber] permanescido, y continuadose tanto tiempo en estos naturales sobre el baptismo[bautismo] las costumbres, y supersticiones gentilicas, y aun algunas que no les eran permitidas en su gentilidad, como es la embriaguez, teniendo esta en su gentilidad pena de muerte (Ruiz de Alarcón, 1988, p.27).

La aprobación e interés por el contenido del texto se obtiene: «hablando el autor de sí mismo, de sus adversarios, de los oyentes y de los hechos» (Retórica a Herenio, I. iii. p.76). Tanto en la carta como en el prólogo Hernando

Ruiz de Alarcón se habla de sus cualidades, a veces en un estilo humilde, otras altivo, como se aprecia a continuación:

(2)Auiendo gastado en esto de cinco años todo el tiempo que me pude desocupar de la obligacion de mi beneficio, halle muchas cosas en que se debiera hazer toda la instancia possible para impedir las (ídem).

(2)Intento con esta obra, no es haser vna exquisita pesquissa de las costumbres de los naturales desta Tierra, que requería vna obra muy larga y muchas diuisiones: y no se para que fuesse oy prouechosso semejante trabajo. Solo pretendo abrir senda a los ministros de indios, para que en entrambos fueros puedan facilmente venir en conocimiento desta corruptela para que assi puedan mejor tratar de su correccion, si no del remedio.

(5)Y si en la traduccion les dissonaren algunas clausulas, y el lenguaje, adviertan que en ellas procuré conformarme quanto pude a la letra y frases de los indios en especial de aquellos, que eran executores destas supersticiones (ibíd., p.29).

En cambio, de sus adversarios, los indígenas y sacerdotes permisivos, devalúa su comportamiento al utilizar una serie de adjetivos que los descalifican, a fin de que los hechos se muestren en consonancia con el combate hacia el diablo y los lectores confíen en la veracidad de sus argumentos:

(6)[...] estando este negocio en este estado sobrevino Va Illma. a esta ciudad a pastorear este ganado roñoso. (ibíd., p.28) (3) [...] podran cotejar lo que a los indios oyeren, en entrambos [entre ambos] fueros para seguir por el hilo el ouillo [ovillo], y descubrir tierra donde tantos nublados tiende el enemigo y con tanto cuidado, tan en su daño, sustentan y conseruan estos desdichados, para que no se descubran semejantes engaños. (ibíd., p.31)

(11)Porque el ministro que por qualquier razon no es perpetuo, tiene mucho peligro de ser u parecer mercenario y no pastor, y mas si el tal administra por tercera persona; pues si en dos o tres años mudados, y tres o mas sustitutos, que quando al fin dello [de ello]; dejan la doctrina los tales sustitutos y el que los pone, no solo no han conocido las costumbres y necessidades de sus feligreses, pero ni aun sus nombres (ibíd., p.29).

El sacerdote Hernando, en esos enunciados muestra habilidad para despertar emociones negativas y de indignación en el lector, en este caso, los miembros del clero. Los enunciados cumplen con los tres requisitos de *lógos*, *éthos* y *páthos*: el *lógos* porque son los argumentos para justificar la razón de su presencia en la montaña de Guerrero, así como su labor de investigación. Sumado a ello, en dos argumentos afirma la existencia de una relación entre los indígenas y el diablo por sus costumbres gentílicas.

En cuanto al *éthos*, se muestra la moralidad y autoridad del sacerdote, al expresar la urgencia de remediar la situación, el borrar de la memoria de los indígenas su herencia prehispánica, además de aseverar que las mismas los llevarían a la muerte y en consecuencia a su condenación eterna. Incluso esa moralidad se manifiesta como indignación cuando menciona sus tener sentimientos respecto al engaño de satán. El *páthos* revela emoción de rechazo hacia el mundo prehispánico, que se manifestó también en el trato que el mismo dio a los pobladores de Atenango.

Finalmente en el exordio no se cumplen las características de puritas y perspicuas porque las ideas son rebuscadas y amplificadas, así como el uso de expresiones que revelaran la situación como una tragedia, es decir la exageración propia de la época del Barroco.

Después del exordio, el autor pasa a la narración, en donde son presentadas las historias que permitirán la comprensión de los argumentos. La información que recopiló de sus pesquisas, es mostrada al lector a través de narraciones y argumentos. Las primeras indican la percepción de Ruiz de Alarcón como testigo u observador, también incluyen relatos que le fueron contados por otros, que utiliza como ejemplos. Eso destaca los vicios y delitos de a quien o quienes se censura, lo que hará posible la posterior demostración argumentativa, relacionada a los pecados, que se identifican como las herejías

en que supuestamente incurrieran los indígenas, como la idolatría hacia el sol o el fuego, el culto y consumo ceremonial de *ololiuhqui*, *piciete*, el *peyote* y el *huauhtli*, la expresión de conjuros para obtener éxito en actividades como cortar madera, transportación de productos, la caza de venados, la pesca o la siembra, así como la adivinación y la brujería para sanar enfermedades o solucionar problemas emocionales y el nahualismo.

Para la exposición de los hechos o narración, que demostraran la presencia del diablo, se percibe que «no es continua, sino por partes, ya que hay que pasar sucesivamente por todos los hechos de que se compone el discurso» (Aristóteles, *Retórica*, III. xvi. 571), se denuncian los vicios y delitos.

De manera estructural, los tratados contienen una descripción de la costumbre prehispánica, incluyendo el nombre en náhuatl de objetos o prácticas y la correspondiente traducción o explicación. Posteriormente se presentan argumentos de censura que, de manera directa e indirecta, persuaden al lector hacia la demonización de la costumbre indígena, por ello, pueden ir acompañados de relatos, donde se aplica la digresión como parte de la amplificación de la historia, además, puede tener una breve referencia a un pasaje de las Sagradas Escrituras o simplemente a personajes importantes en el cristianismo y, si conlleva un conjuro, su transcripción, tanto en náhuatl como en español. Solo en algunos, se finaliza con una referencia a Dios, presentada como petición o deseo expreso para que cambie la actitud diabólica de los indígenas.

En el tratado sexto, en su primer capítulo titulado: «De los que llaman en la lengua ticitl quiere decir médico o adiuino», esos elementos estructurales se muestran de la siguiente forma: La costumbre y traducción es presentada en el segundo párrafo:

(370) Pues dando principio a este tratado con la explicación del nombre *tiçitl*, comunmente se usurpa por lo que en castellano suena medico, pero entrando mas adentro, está recibido entre los naturales en significacion de sabio, medico, adiuino y hechiçero o tal vez que tiene pacto con el demonio: de aqui es estar asentado entre los indios que es bastante vno[uno] destes [de estos] que se llama *tiçitl*, para remedio de qualquier necesidad y trabajo por grande que sea (Ruiz de Alarcón, 1988, p.147).

Más adelante, surgen los argumentos de censura que relacionan al médico con el diablo, como el siguiente:

(371) Si la consulta es sobre cosa perdida o hurtada o por muger que se ausentó de su marido, o cosa semejante, aqui entra el don de la falsa profecía, y el adiuinar como queda apuntado en los tratados precedentes, y el adiuinança, se hace por una de dos uias[vías]: o por sortilegio, o bebiendo para este fin el peyote o el *ololiuhqui* o el tabaco, o mandando que otro lo beba, y dando el orden que en ello se debe tener, y en todo ello ua[va] implícito el pacto con el demonio (ídem).

La referencia a un personaje del cristianismo, se encuentra en la siguiente frase:

(372) Pues deçendiendo en particular a los embeleços y embustes con que estos que llaman *tiçitl* embaucan y sacan de juicio a casi toda esta gente como simias de Simon Mago, daremos principio por donde el hombre le torna a la entrada y miserias de la vida que es por el parto (ibíd, p.148).

En el tratado primero, capítulo IX: «De otras supersticiones y abusos que en España llaman ahueros», finaliza la descripción con la petición o suplica a Dios: «[...] y rogando a Ntro. Señor les abra los ojos del entendimiento para conocer muy de veras y abrazar las verdades católicas» (ibíd., p.51). Se infiere que la presencia u omisión de algunos de estos elementos radicó en la caracterización que el sacerdote presentó de los hechos, para hacerlos verosímiles.

La tercera parte, la demostración o argumentación, consiste en probar lo razonable de su tesis, por la que condenaba a los indígenas nahuas. Previamente se explicó de manera general esos argumentos, pero en esta parte se indicaran algunos de ellos, tal y como se encuentran en el tratado. Estos argumentos se reforzaron con las partes previas del discurso y con la descripción total de la herejía, que puede consultarse en la sección de anexos.

Primero, para afirmar que los indígenas incurren en un trato con el diablo, Ruiz de Alarcón ofrece estos argumentos:

(1) Muchos días a que se me mando me informasse en quanto pudiesse de las costumbres gentilicas, ydolatrias, supersticiones con pactos tacitos y expressos. que oy permanescen y se van continuando, y passando de generacion en generacion entre los indios, teniendo comission del ordinario para poder mejor acudir a este cuidado, y poner el remedio que pareciesse mas conveniente. (Ruiz de Alarcón, 1988, p.27)

Porque advertidos de lo que aqui hallaran escrito; atendiendo con cuidado a las palabras assi de los conjuros, invocaciones y encantos, que aqui se refieren, como a los requisitos que suelen preuenir, acompañar, y seguir semejantes obras, podran cotejar lo que a los indios oyeren, en entrambos fueros para seguir por el hilo el ouillo, y descubrir tierra donde tantos nublados tiende el enemigo y con tanto cuidado, tan en su daño, sustentan y conseruan estos desdichados, para que no se descubran semejantes engaños (ibíd., p.31).

Ambos párrafos se encuentran en el exordio y muestran la imposición de lo que considera verdadero, no se prestan a duda porque son el resultado de sus observaciones. En lo que respecta a la idolatría, ocurre de forma similar y con el siguiente párrafo lo resume en general:

Es tanta la ignorancia o simplicidad de casi todos los indios, y no digo de todos, porque no he corrido toda la tierra, pero poca diferencia deve de auer; que segun se entiende todos son facilissimos en persuadirse lo que les quisieren dar a creer. Assi que por su ignorancia tenían, y tienen

tan varios Dioses, y modos de adoracion tan diferentes, que venido a averiguar el fundamento, y lo que son todos hallamos tan poco de que echan mano como si quissiessemos apretar en el puño el humo o el viento (Ruiz de Alarcón, 1988, p.19).

En estas líneas asevera que los indígenas caen en el pecado de idolatría por su ignorancia y retoma el lugar común antes de los falsos dioses, que para el cristianismo no son más que formas de adorar al diablo. En cuanto al nahual, su coligación con el diablo la asegura en el siguiente párrafo:

De lo qual he colegido que se dedicaban al animal que el demonio les señalaba para que fuessen lo que llaman nahualli, como dire abajo, y desta manera quedaba el niño como bautizado en su modo, teniendo aquello por nombre. Otros diferenciaban en que esta imitacion del bautismo la hazian con agua, lavando la cabeça al niño al quarto dia y poniendole su nombre (ibíd., p.20).

El autor del *Tratado* hace su idea verosímil al catalogar esa costumbre como una imitación del bautismo cristiano y esas semejanzas automáticamente son censuradas, porque así era conveniente. Mientras que para los conjuros y la coligación de los sacerdotes indígenas con satán, en este párrafo argumenta que la dificultad para comprenderse es obra del diablo e incluso presenta una justificación que lo justifica ante la manipulación que realizo al traducir los conjuros de manera conveniente a su causa:

Aunque la sangria no es enfermedad en los braços, sino remedio para otras enfermedades, pues con mas excesasso vsan de superstición en esto que en los demas remedios, aprouechandose de vn largo conjuro lleno de palabras no usadas y otras mui difficultosas de entender, juntas con otros caracteres que tendran la significación que el demonio su autor quisiere ponerles en su interpretación, seguire el sentido mas reçebido entre los mismos que han vsado de este conjuro, no atandome mucho a las reglas de la grammatica, y mucho menos a la poliçia de la lengua mexicana, pues qualquiera que bien la entendiere echará de ver quanto affecto causa en ellos el enemigo (Ruiz de Alarcón, 1988, p.168).

Finalmente, la conclusión es la recapitulación de lo enunciado y refuerza los argumentos principales. Sin embargo en este caso, solo una frase al final indica una conclusión o no ofrece una retroalimentación como tal:

Con esto dan fin a esta cura y ficción fundada en la falsedad de la fabula gentilien (sic) referida al principio deste capitulo, y yo con ella este tratado (Ruíz de Alarcón, 1988, p.236).

Una posible explicación de esta acción, es que la intención de reiterar argumentos en el receptor es más necesaria en la oralidad que en la escritura, además con todas las narraciones amplificadas que apoyaban los argumentos, la intención de informar quedo completa.

#### **4.2.3 El diablo como elemento de verosimilitud**

El diablo es el principal elemento discursivo en el Tratado, es nombrado más de cuarenta veces de manera directa e indirecta a lo largo del texto. La selección de las frases está orientada a demostrar que las costumbres de los nahuas tenían como finalidad el servicio al mal. Por lo tanto, este momento retórico es conocido como elocución o estilo, es decir la ornamentación del lenguaje, en consecuencia, es la parte culminante al estructurarse como tal el discurso.

El estilo adecuado en retórica reúne cuatro cualidades: corrección, claridad, elegancia y decoro, cualidades que orientan la selección léxica y gramatical. La elocución de los enunciados tienen una elegancia retorica correspondiente al contexto religioso de la Contrarreforma y del Barroco. Por ello cumplirían la condición de *perspeuitas*, debido a que el idioma es correcto y culto de acuerdo a las normas de uso del castellano novohispano. Sin embargo dos aspectos pueden irrumpir esa cualidad: en primer lugar, los

conjuros que el sacerdote tradujo del náhuatl al castellano, no cuentan con claridad porque son la interpretación manipulada de un lenguaje metafórico que no era el nahual común.

En segundo lugar, para el lector actual, el castellano antiguo presenta algunas incomprensiones por el cambio de reglas ortográficas, así como de palabras que cayeron en desuso.

Pero algo que se aprecia en los enunciados es que se encuentran ornamentados para lograr su propósito, así las figuras retóricas actúan como recursos elocutivos para alcanzar la persuasión del discurso, por ello, se integran a los argumentos. Esto acontece en las referencias que Ruiz de Alarcón hace del diablo, en la mayoría recurre a la Prosopopeya para atribuirle acciones humanas, y con esto, hacer creíble que este ejerza control sobre los indígenas nahuas. Por ejemplo, en las siguientes frases:

- a) [...] el demonio pretende que sus sequaçes imiten en su seruicio el modo de los Christianos en el de Dios nuestro Señor.
- b) [...] aduirtiendo [advirtiend]o primero la astucia de satanáas que la executa en este genero de gente.
- c) [...] porque sin esta condicion no es creible que el demonio tenga tanta potestad.

Aunque, de manera general, a los indígenas nahuas se les imputaba un pacto tácito con el demonio, esto era discernible por medio de la censura de conductas específicas. En primer lugar, a los indígenas se les acusó de cometer herejía, porque muchos, a pesar de haber sido evangelizados, continuaban practicando rituales prehispánicos. Al comienzo de la obra, en la carta que Hernando Ruiz de Alarcón dirige al Arzobispo de México, manifiesta expresamente esa afirmación:

Illustrissimo señor:

(1) Muchos días a que se me mando me informasse en quanto pudiesse de las costumbres gentlicas, ydolatrias, supersticiones con pactos tacitos y expressos. que oy permanescen y se van continuando, y passando de generacion en generacion entre los indios, teniendo comission del ordinario para poder mejor acudir a este cuidado, y poner el remedio que pareciesse mas conveniente. [...]

(3) Y aun, como dicen, se debieran poner cuero y correas para borrarlas, y aun traerlas de la memoria de los hombres. Más que tanto cuidado halle deste negocio no es mio dezirlo. Si bien pienso no me sera mas contado desir lo que siento sobre que se la causa de auer [haber] permanescido, y continuadose tanto tiempo en estos naturales sobre el baptismo [bautismo] las costumbres, y supersticiones gentlicas, y aun algunas que no les eran permitidas en su gentilidad, como es la embriaguez, teniendo esta en su gentilidad pena de muerte.

(4) Y las otras son flaco fundamento que apenas se halla entre sus historias tradicion de sus falsos dioses, assi porque ellos no sabian escribir, como porque aun de como ayan, venido a poblar a esta Tierra ni por donde, no se ha podido hallar claridad de todo punto, con que la Religion y devocion de sus Dioses, tuuo [tuvo] pocas o ningunas rayzes, y la embriaguez como al presente por nuestros pecados corre entre ellos es tan perjudicial y cruel enemigo de las costumbres Christianas (Ruiz de Alarcón, 1988, p.27).

En estos tres párrafos se percibe que el conjunto de ideas religiosas prehispánicas, contrarias a los dogmas de la Iglesia católica, eran consideradas como diabólicas. El autor brinda cuatro argumentos para demostrarlo: primero, los indígenas tenían por costumbre practicar idolatría, creer en supersticiones y tener pacto con satán; segundo, ese conocimiento pasaba de generación en generación; tercero, su gentilidad les llevaría a morir y, finalmente, no existía un fundamento para su religión, por lo cual, incurrían en un error.

En cuanto a las figuras retóricas que apoyan estos argumentos, se encuentra el uso de la metáfora, como en la siguiente expresión: «teniendo comission del ordinario para poder mejor acudir a este cuidado, y poner el remedio que pareciesse más conveniente» (Ruiz de Alarcón, 1988, p.27).

La herejía se equipara con una enfermedad que implica vigilancia y una cura. En la siguiente metáfora, esa enfermedad es mental, ello implica que el

trato al enfermo es utilizando por la fuerza: «Y aun, como dicen, se debieran poner cuero y correas para borrarlas, y aun raerlas de la memoria de los hombres» (ídem). También es usada la prosopopeya, como en la siguiente frase: «la embriaguez como al presente por nuestros pecados corre entre ellos es tan perjudicial y cruel enemigo de las costumbres Christianas» (ídem).

El consumo de bebidas como el pulque fue observado por la Iglesia católica como un grave pecado, aunado al hecho que esta costumbre tuvo un carácter sagrado para el mundo prehispánico, prontamente fue relacionado con el diablo. Alarcón lo personifica para atribuir más fuerza a su argumento, ubicándolo como un enemigo el cristianismo.

Tanto en la narración como en la argumentación, la ornamentación del lenguaje sirve para reafirmar la censura de la costumbre, para clasificarla como pecado. Por ello, la idolatría, un término que proviene del griego eidolon «imagen», y latreia «adoración». Se define como «el culto a la imagen de un dios como si fuera la divinidad misma» (Royston, 1986, p.227). Durante los siglos XVI y XVII, a los indígenas se les acusó de idólatras, porque consideraron como deidades a los elementos de la naturaleza y celebraban rituales de adoración, lo cual era contrario a las ideas de la Contrarreforma, incluso en un decreto del Concilio de Trento se afirmó «que las imágenes no son adoradas como ídolos por los católicos (“como si la Divinidad habitara en ellas, o pudiéramos pedirles alguna cosa, o confiar en ellas como hacen los paganos con sus ídolos”))» (ibíd; p.234). Para las autoridades religiosas, los indígenas incurrieron en el pecado de idolatrar al demonio. En el Tratado, el autor cita numerosos ejemplos, pero en uno de sus capítulos dedica especial atención al culto hacia la semilla llamada huauhtli, un derivado del maíz, que coligó con el demonio por las ceremonias dedicadas a su cosecha.

Los argumentos que fundamentan tal relación fueron: primero, que los nahuas ofrecían las primicias de esta semilla a sus dioses, en este caso al diablo, segundo, de la misma semilla elaboraban una masa para hacer pequeños ídolos; tercero, la realización de una celebración con música, bebida y comida; cuarto, los ídolos eran colocados en oratorios y al final de la festividad eran consumidos por los indígenas. Todo este proceso fue calificado por el sacerdote como una veneración hacia el diablo.

En sus argumentos emplea el «símil», primero en comparaciones muy básicas, para que el lector se forme una idea cercana a su observación directa:

«las primicias de una semilla menuda mas que mostaça, que llaman huautli»  
«desta [de esta] semilla hazen vna[una] beuida [bebida] como poleadas para bcuerla [beberla] fría»  
«y hazen tambien vnos[unos] bollos, que en la lengua llaman tzoalli, y estos comen cossidos al modo de sus tortillas» (Ruiz de Alarcón, 1988, p.47).

Las otras comparaciones aumentan la censura puesto que afirma que sus acciones son una imitación de la celebración eucarística católica, pues el demonio desea parecerse a Dios. Así, en el primer párrafo la descripción emula la liturgia de la eucaristía, en el rito de las ofrendas con la consagración del pan y vino, destaca que en la reunión se presentaban los pequeños ídolos y cantaban mientras derramaban pulque sobre ellos y se menciona a Bercebú:

[...] y para esto se juntan todos los de aquella parcialidad que es la cofradia de Bercebú, y sentados en rueda con mucho aplauso, puestos los tecomates y ramilletes delante de los dichos ydolos, empieza en su honra y alabança[alabanza] y en la del demonio, la mosica [música] del Teponaztli que es vn[un] tambor todo de palo, y con el se acompaña la canturia de los ansianos, y quando ya han tañido [tocado] y cantado lo que tienen de costumbre, llegan los dueños de la ofrenda y los mas principales, y en señal de sacrificio derraman de aquel vino que

auian[habían] puesto en los tecomatillos, o parte o todo delante los idolillos del Huautli[...] (ídem).

Posteriormente, Alarcón compara el momento de la comunión cristiana con la ingesta de los ídolos, porque en las celebraciones prehispánicas esta acción era sagrada, se manera que lo describe así: « [...] repartiendo los idolillos a pedaços como por reliquias se los comen entre todos» (ibíd., p.48).

Un pecado más, atribuido a los nahuas, fue la superstición definida como «la ciencia o práctica cuyo fundamento es ajeno a la verdadera religión» (Royston, 1986, p.428), fueron calificados de supersticiosos porque depositaban su confianza en la portación de amuletos, creían en los agüeros o tetzahuitl, consideraban que los eclipses de sol y luna ejercían una influencia sobre su vida, la posibilidad de tener mala suerte si encontraban en su camino animales ponzoñosos, en lugar de confiar en Dios, como lo hacían los cristianos. Esta información se encuentra en el noveno capítulo del tratado primero, la cual es presentada con algunas figuras como la expolición en la siguiente línea:

Lo que en España llaman agueros, en mexicano llaman tetzahuitl, si bien el vocablo mexicano suena algo mas que el castellano, porque dice ahuero, pronostico, portento o prodigio, que pronostica algun mal presente o venidero, todo lo dicho comprehende el nombre tetzahuitl, y entre todos hazen mucha diferencia de vnos[unos] a otros, [...] (ibíd., p.70).

Se insiste en la definición de tetzahuitl, a pesar de que con una frase más corta podría haberse explicado el concepto, en el periodo novohispano, la ampliación de los argumentos fue común. Otro recurso es la hipérbole, con la que se presenta el lugar habitado por los nahuas como inhóspito y peligroso, con la siguiente afirmación: « [...] que las culebras son infinitas» Aquí hay una doble significación, puesto que para los cristianos, la serpiente es una de las formas que toma satán, al afirmar la existencia de numerosas especies, se

fortalecía la permanencia del diablo novohispano en estas tierras. Alarcón también uso la sujeción para demostrar que la existencia del nahual era real, y que las personas eran capaces de tomar una forma animal:

De esta variedad de animales sacan ahueros no solo para sus enfermedades sino aun para sus enemistades y odios, y es[en] el caso que si entro en su casa algun zorro, murcielago, lechuza, buho o qualquier otro animal de los que tienen por ahuelo luego dicen: tlen quitoa? tlein quinequi i? aço nech-yaochihua, aço nechmiquitlani in tlaacnahualli, que quiere dezir que significa o que quiere este animal o aue[ave]? debe de ser hechizero mi enemigo, o que me desea o me aliñan la muerte;[...] (ibíd.,p.71).

De manera general termina la descripción con una obsecración, ésta, lo remite a su labor evangelizadora de extirpar la superstición de los indígenas nahuas, como en la siguiente frase: « [...] rogando a Ntro. Señor les abra los ojos del entendimiento para conocer muy de veras y abrazar las verdades católicas.» (ibíd., p.72)

En lo relativo a la hechicería, la definición que los católicos aceptaban fue la propuesta por el cazador de brujas Jean Bodin, la cual precisaba que era «la acción de quien conociendo la ley de Dios, pretende hacer pacto con el Diablo» (George, 1999, p.58). Los hechizos servían para terminar con algún problema o tener éxito en alguna situación. Esta práctica es citada en el texto en el capítulo XIII del segundo tratado, en relación a las hormigas. Los argumentos de Alarcón se enfocan en demostrar la ignorancia de los indígenas al recurrir a personas dedicadas a este oficio, contra quienes sí arremete, al relacionarlos con satán y calificarlos como delincuentes. Para dar verosimilitud a sus afirmaciones recurre a un ejemplo, que relata uno de los casos de enjuiciamiento que el mismo autor llevo a cabo, además transcribe el conjuro utilizado y su manipulada traducción, en la cual se utiliza «la Prosopopeya», como en las siguientes frases:

«tios espiritados o extranjeros[extranjeros] que todos sois [son] semejantes vnos[unos] a otros, con los ojos, o rostros reuocados [rebozados] y de hechiceros, y con dientes como puntas agudos [...]Vuestra hermana la blanca muger (la sementera), y le perdeis el respeto? eso es barrer la? eso es limpiarla? Y escardarla? eso es honrrarla y respetarla [...] sino lo haceis yo derribare vuestra viuienda y estalage[estalaje] si no me obedecéis[...]Ea[basta] ya verde espiritado de ojas anchas, qué porfia es esta? Ve luego, hecha y corre de adonde estan las hormigas (Ruiz de Alarcón, 1998, p.114-115).

A las hormigas se les personifica y se exige de ellas cierta conducta que, en caso de no obedecer serán castigadas; de igual manera, la sementera es considerada como un ser humano, sufre un daño que es incluso digno de honra y respeto.

El símil fue un recurso del sacerdote para demostrar que los indígenas pecaban, de manera que las palabras en español tenían una relación con la escatología, como: «tios espiritados o extranjeros que todos sois semejantes vnos[unos] a otros, con los ojos, o rostros reuocados[rebozados], y de hechiceros, y con dientes como puntas agudos (ibíd., p.114).En este caso, las hormigas son comparadas con entidades sobrenaturales porque tienen la capacidad de dañar, que ningún animal tiene, sino que le fue conferido por el mal. También es utilizada la metonimia, para nombrar a la sementera y expresar una relación familiar por los beneficios que la misma otorgaba a los nahuas, como en la siguiente frase: « [...] vuestra hermana la blanca muger» (ídem).

Una forma de herejía atribuida a los nahuas fue la adivinación, definida como «el conjunto de prácticas para predecir los acontecimientos futuros o descubrir lo oscuro y oculto, por medio de actos considerados como sobrenaturales o mágicos» (Royston, 1986, p.7). Indudablemente, fue relacionada por los españoles a la figura del *ticitl*, «médico o adivino», quien se encargaba de conocer la raíz de algún malestar físico o emocional y eliminarlo; predecir si alguien realizó algún encantamiento en contra de otro,

principalmente hacia los niños, y por curar por medio del agua, las manos o con maíz en seco.

En el tratado quinto, dedicado a los sortilegos y supersticiones de los indios en materia de suertes, el autor profundiza en el sacrilegio que representa la adivinación. Manifiesta que es una práctica muy antigua y cita partes de las Sagradas Escrituras en donde se permitió sólo como orden expresa de Dios. Sin embargo, el hecho de conocer lo futuro o lo desconocido está prohibido para los cristianos, por ello, menciona en sus argumentos la censura de teólogos como San Gregorio, San Isidoro de Sevilla, San Agustín o Santo Tomás de Aquino. En cuanto a los indígenas, el sacerdote Alarcón menciona que realizaban estos sortilegos por medio de lectura de semillas y utilizando la distancia del codo hasta los dedos de la mano. Durante estas diligencias invocaban a sus dioses, quienes les revelaban la información solicitada, que para el sacerdote no era más que la intervención del demonio.

En esta sección, el uso de algunas figuras retóricas sirve para transmitir la idea de que los sortilegios son un pecado, por ejemplo, se utiliza la hipérbole en la siguiente frase: «Los libros de los gentiles están llenos de esto, de adonde se introdujo la superstición de los angurios y haruspices.» (ibíd., p.151), pero en realidad no existían libros indígenas como tales, ya que ellos recurrían a la oralidad.

Otra figura encontrada es la hipálage, con la que se desvaloriza a los indígenas y a sus prácticas, como en el siguiente enunciado: «Esta pestifera superstición está entre los indios» (ibíd., p.152) y se fortalecen sus argumentos respecto al pacto del diablo con los indígenas. Recurre al epíteto, aun cuando el tema es claramente comprendido, como el caso siguiente: «inuocando sus Dioses gentilicos» (ídem).

Mientras que el uso del *nahuallatolli*, es definido por López Austin (1967) como «la jerga usada por los brujos, curanderos y adivinos en sus conjuros» (p.1) en el náhuatl, la idea de hablar un lenguaje desconocido como indicación de una filiación con el diablo surgió por la confusión entre la xenoglosia y la glosolalia, esta se remite a «el ritual de trance místico, las bíblicas lenguas de fuego que en el Pentecostés permitieron a los apóstoles manifestarse en idiomas no aprendidos» (Del Rio, 2005, p.33), mientras la primera fue observada como una de las forma en que satán imita a Dios.

El *Tratado* de Ruiz de Alarcón contiene «aproximadamente 66 transcripciones de distintos conjuros con variados fines propiciatorios o adivinatorios» (Távares, 1999, p.209). Éstos significaron una prueba de la relación entre los indígenas y el diablo. Por ello, primero se describen las acciones del sacerdote o ticitl durante la recitación del conjuro, por medio de la pragmatografía, como en el siguiente párrafo:

Proponen al tal su duda y la causa que ellos conoçen o circunstancias della, y el resabido y astuto pregunta todo quanto le puede aprouechar para una acertada coniectura[conjetura]; despues de bien enterado en el caso y circunstancias del hace su sortilegio, para el qual se previene del piçiete o tenexiete que es lo mismo, con añadidura de cal; cogiendolo con la mano derecha lo pone en la palma izquierda, y allí lo deshaçe con el pulgar, y luego compone el vestido, como quien se prepara para algun negocio de importancia; luego, recogiendo el hato se sienta en limpio, y luego refregando entre las dos palmas el piçiete o tenexiete que antes puso en la una dellas[de ellas], empieça su inuocacion y conjuro para echar la suerte (ibíd., p.157).

La aplicación de la retórica en el lenguaje corporal del ticitl era imprescindible para asignarle un carácter sagrado. En cuanto a la invocación de sus entidades, los conjuros contenían la figura del «epiteto», para «nombrarse a uno mismo como una deidad, para nombrar las divinidades propiciadas, y para designar las entidades participantes en los conjuros: manos, sogas, tabaco,

cuchillo, paciente, venado, etcétera» (Távares, 1999, p.209), por ello, debían contener paralelismos morfológicos y sintácticos.

En la traducción al español, Alarcón se encargó de presentarlas como el demonio, como en los siguientes ejemplos:

«Yo soy el que lo mando, el principe del infierno, el sacerdote o espiritado [...] Y otros: Yo el principe de los encantos: [...] Otros: Yo lo mando en persona, el paje [como sirviente del diablo] [...] Yo en persona principe del infierno quiero que sepa el estado de este enfermo. Si morira prestro? [pronto] o no, antes ha de durar algun tiempo» (ídem) También marca una relación con alguna deidad pagana, como la diosa Ceres:

Ea, vamos, que aquí está la espuerta de la diosa del pan que te llebará por el camino, que mucho ha que te tenia guardado en ella tu madre (la Diosa Ceres, o la muger del que habla) y ya han llegado los espiritados sus hermanos.

Aunque recurre a la comparación con personajes bíblicos, como se evidencia en el próximo fragmento:

Pues deçendiendo en particular a los embeleços y embustes con que estos que llaman tiçitl embaucan y sacan de juicio a casi toda esta gente como simias de Simon Mago, daremos principio por donde el hombre le torna a la entrada y miserias de la vida que es por el parto (ídem).

De manera que en este párrafo y los tres anteriores, el autor utilizó la figura del simil para equiparar a las deidades prehispánicas con personajes malignos dentro del cristianismo, en alusión a la supuesta idolatría que los indígenas tenían a satán.

Siguiendo a David Távares (1999), en la traducción de Alarcón se incluyeron signos no alfabéticos, específicamente en el conjuro para hacer sangrar (p.213). Más que signos fueron epítetos para hablar de manera metafórica de las venas, las manos, la aguja, la sangre y la enfermedad. En la traducción se utilizan letras mayúsculas para designar a los anteriores elementos

y a ciertas entidades que traduce como dioses silvestres, sin embargo, en el conjuro original, los nahuas hacen referencia a una entidad superior que causa la enfermedad por la que se sangraba al paciente. Automáticamente, el párroco lo equipara al demonio, por lo que, en la traducción le asigna el carácter X, que más que una letra podría referirse a una representación pictográfica o ideográfica, según Távares, como se percibe a continuación:

Lo primero entra dando assiento a su autoridad para que no se dude del logro de la obra, y assi diçe (A) yo el principe, en la qual expressa el pacto con el enemigo. Luego, habla con las venas y llamalas [las llama] (B) las de las 4 cabeças, porque parece que todos se rematan en braços y piernas. Mandales poner haldas[faldas] en çinta (C) y que recojan sus melenas, y es metaphora como si dixera: la sangre que está desparramada recogedla en vosotras; el deçir que (D) teneis sayas[rayas] de color y como culebras, es por la appariençia de la sangre y por la semejança con la culebra [...] Quando dice (F) mirad mui bien de a donde podra venir el sustento, parece habla con las venas y lançeta [lanceta](G) Vanas[sin proposito] han salido &c., a las venas, porque estando como está el enfermo no podra buscar sustento. [...] (Q) Madre mia &c., se puede acomodar a dos cosas: la primera, al agua que llaman assi. Lo segundo a la lançeta. [...] (R) Ea, [basta] ya arredraos [arrendamos], dioses siluestres, &c., donde ponen este caracter X, y por el entienden al enemigo o a belcebut, que como superior a los demas a quien llaman dioses siluestres o menores (ibíd., p.201)

El nahualismo, la última herejía, es definido por Navarrete Linares (2000) como:

Una técnica de mediación y comunicación entre los planos cósmicos que aprovecha estas vinculaciones: al permitir que un ser se transforme en otro ser de naturaleza diferente, o perteneciente a un nivel cósmico diferente, abre un canal de comunicación y acción que rebasa el ámbito de acción “normal” de ese ser y le permite actuar en otros planos cósmicos (p.22).

Durante el siglo XVII, al conocer los sacerdotes católicos la figura del nahual, con su carácter mágico y zoomorfo, realizaron una correspondencia con

satán. Desde el medievo, con la elaboración de los bestiarios y la simbolización de los conceptos, la apariencia del maligno se evidenciaba por un cuerpo constituido con partes de animales. Hernando Ruiz de Alarcón informa sobre esta peculiaridad indígena, en el capítulo uno del tratado primero, caracterizándola como obra del diablo. Para este fin, recurrió a distintas figuras retóricas, en primer lugar a la preterición, como en este párrafo:

A este tono he sabido otros muchos cassos, que por no alargarme y cansar con cosas de vn genero y recebidas por indubitables en esta tierra, contare muy pocos dellos (Ruiz de Alarcón, 1988, p.35).

El sacerdote Alarcón afirma citar pocos ejemplos, sin embargo, muestra una gran cantidad de ellos a detalle, es decir, juega con el lector. Además, evidencia ante él mismo su amplio conocimiento sobre el tema. También emplea la metonimia en el siguiente párrafo: «el demonio le pago en su moneda con el vltimo de los males, haciendole experimentar en el cuerpo el fuego que para su alma le estaba aparejado para siempre en el infierno» (ibíd., p.37). Con esto expresa el efecto por la causa: una indígena que fuera una bruja nahual, murió con quemaduras en alusión a la principal características del infierno el fuego.

Asimismo, uso la metáfora como en el siguiente caso: «aduirtiendo primero la astucia de satanáas que la executa en este genero de gente, de manera que vna vez captiuos deste peccado, parece impossible la emmienda, porque lo niegan proteruamente, aunque esten acusados y convencidos hasta que mueren impenitentes» (ibíd., p.37). Aquí, afirma que los indígenas cometían este pecado constantemente, al mismo tiempo que el autor personifica al pecado.

En otro párrafo incurre en lo mismo: « Lo primero: Colijo que quando el niño nasce, el demonio por el pacto expreso o tacito que sus padres tienen con

el, [...] [es] dueño de su natiuidad y señor de sus acciones» (ibíd., p.37). Con esta metáfora se refiere a que el diablo controlaba su vida, pero utiliza palabras como natiuidad y señor, que son expresiones comunes en el cristianismo, para fortalecer su argumento. En ocasiones cae en contradicción, pues en el capítulo dedicado a las supersticiones afirma que ningún ser humano puede convertirse en animal, esa creencia es una característica de la ignorancia de los indígenas; sobre el nahualismo, reitera que es posible por obra del diablo.

En resumen, los argumentos de Hernando Ruiz de Alarcón recurren a las figuras para censurar las costumbres y prácticas prehispánicas, pero todas ellas se engloban en la demonización como técnica retórica para presentar al lector los hechos y descripciones en concordancia con la finalidad perseguida, que consistió en justificar la dominación de los pueblos indígenas por el afán civilizador occidental.

### **4.3 El diablo novohispano: un reflejo de la otredad como parte del orden colonial**

La conquista y colonización del territorio novohispano significó un nuevo modo de vida tanto para los españoles como para los indígenas. Se queda atrás la etapa medieval y entra en escena el Barroco, en el cual, se articula una realidad que cataloga a los sujetos colonizados como pecadores, idolatras, supersticiosos y herejes, ya que porque sus acciones religiosas, aún dentro de la tradición prehispánica, los asociaron al diablo católico.

La finalidad de esta sección del capítulo es comprender esa construcción de la otredad, en la que el estereotipo, la necesidad o rechazo y la urgencia por mimetizar al otro, generaron una identidad desde una perspectiva ajena, lo cual no fue un hecho justo, pero si verosímil porque formó parte de una ideología

que legitimó el control hegemónico del poder colonizador. Ésta se vincula al anterior análisis retórico en el hecho de ser una reflexión exterior del tratado, no con un enlace directo a las argumentaciones de Ruíz de Alarcón, pero enmarcadas por la relación que estableció con los indígenas.

#### **4.3.1. La percepción del Otro: La identidad y representación otorgada al sujeto colonizado**

La otredad es difícil de conceptualizar, por un instante implica un reflejo de sí mismo, pero al mismo tiempo, muestra la distancia entre el yo y el tú. Define la individualidad pero también busca la pertenencia. El encuentro con el otro históricamente ha resultado en relaciones enmarcadas por la igualdad, el rechazo, la necesidad o la dominación. Como aconteció con el discurso demonológico contenido en el Tratado de Ruíz de Alarcón, y con todos los tratados realizados en la Nueva España, enfocados a rechazar las reminiscencias del pasado prehispánico, porque eran inconvenientes para ese proceso de dominación ejercido sobre los indígenas. Esto se fue gestando desde las primeras ocasiones en que los pobladores de Mesoamérica se encontraron con los conquistadores españoles, ambos trataron de otorgarle una identidad a aquéllos que tenían enfrente. Por ejemplo en la narración que Hernán Cortés provee al rey Carlos V en su Primera Carta de Relación, hace una serie de afirmaciones respecto de su encuentro con los pobladores:

La gente de esta tierra que habita desde la isla de Cozumel y punta de Yucatán hasta donde nosotros estamos es una gente de mediana estatura, de cuerpos y gestos bien proporcionados, excepto que en cada provincia se diferencian ellos mismos los gestos, unos horadándose las orejas y poniéndose en ellas muy grandes y feas cosas y otros horadándose las ternillas de las narices hasta la boca y poniéndose en ellas unas ruedas de piedras muy grandes que parecen espejos.

Y los vestidos que traen es como de almaizales muy pintados, y los hombres traen tapadas sus vergüenzas y encima del cuerpo unas mantas

muy delgadas y pintadas a manera de alquiceles moriscos y las mujeres y de la gente común traen unas mantas muy pintadas desde la cintura hasta los pies [...] (2005,p.10).

El conquistador los describe físicamente para destacar sus peculiaridades al rey, tratando de meterlos en el marco del conocimiento que se tenía en España sobre los habitantes de las llamadas Indias Orientales. En cuanto a los indígenas, no existen documentos que den cuenta de su punto de vista, no obstante, por los textos de los mismos españoles, se conoce que al principio los creyeron dioses, les dieron atuendos que los españoles rechazaron, pero al verlos hacer cosas tan mundanas como comer y dormir, deducen que no lo son. Así, los mesoamericanos comienzan a tratarles como humanos, «el acercamiento ritual se descarta y es remplazado por un acercamiento político que presenta la guerra como una opción» (Málaga y Pulido, 2004, p.347). De manera que, cuando acontece el encuentro entre el emperador Moctezuma y Hernán Cortés, ya existía un prejuicio de ambas partes, como lo describió Bernal Díaz del Castillo en su Historia verdadera de la conquista de la Nueva España:

Y el gran Montezuma venía muy ricamente ataviado, según su usanza, [...], otros cuatro grandes caciques que traían el palio sobre sus cabezas, y otros muchos señores que venían delante del gran Montezuma barriendo el suelo por donde había de pisar, y le ponían mantas por que no pisase la tierra.[...]. E como Cortés vio y entendió e le dijeron que venía el gran Montezuma, se apeó del caballo, y desque llegó cerca de Montezuma, a unas se hicieron grandes acatos. El Montezuma le dio el bien venido, e nuestro Cortés le respondió con doña Marina qué fuese él muy bien estado; e parésceme que Cortés, con la lengua doña Marina, que iba junto a Cortés, le daba la mano derecha, y el Montezuma no la quiso e se la dio al Cortés. [...] (1976, p.37-38).

En el encuentro hay un distanciamiento entre estos personajes históricos disfrazado de cordialidad; el contacto físico fue evitado, debido a la categoría

de emperador de Moctezuma, quien no duda en demostrar su poder a Hernán Cortés con la extravagancia de su recibimiento, evidencia del lujo, las riquezas y el dominio que poseía, además, el despliegue de miembros de altas jerarquías como los caciques que lo acompañaban, estableció una relación asimétrica con el extranjero. Del lado español ocurrió algo similar, Cortés jamás consideró como superior a Moctezuma, ni siquiera como su igual, más bien él lo denomina como «el buen salvaje », porque «Moctezuma es noble en rango y espíritu, pero al mismo tiempo es un salvaje, pues ignora la idealidad de lo que dice más allá de los confines de su propia lengua» (Rabasa, 2009, p.133). Desde allí, esa denominación de salvaje incurre en la demonización del otro, porque esa condición conlleva una visión poco evolucionada del hombre, en la que los instintos primitivos le hacían caer en pecado. Entonces Moctezuma es catalogado como bueno, porque su rango y respeto hacia los conquistadores genera la posibilidad de convertirlo al verdadero credo y así conocer a Dios., ya el mismo Hernán Cortés visualizó en la conquista el propósito de la salvación de almas.

La relación que se establece entre conquistados y conquistadores, ya en el establecimiento de la colonia, se fundamenta en el proyecto y fundación de la ciudad novohispana. Como argumento Ángel Rama, en su obra la Ciudad letrada (1998):

Los propios conquistadores que las fundaron percibieron progresivamente a lo largo del siglo XVI que se habían apartado de la ciudad orgánica medieval en la que habían nacido y crecido para entrar a una nueva distribución del espacio que encuadraba un nuevo modo de vida (p.17).

Con las ciudades barrocas, los colonizadores planearon crear ciudades ideales, donde el conocimiento y el poder generaran el orden necesario: «las

regirá una razón ordenadora que se revela en un orden social jerárquico transpuesto a un orden distributivo geométrico» (ibíd; p. 19). El diseño de la ciudad respondió a la concentración del poder en un solo espacio y a su alejamiento físico de los llamados pueblos de indios, quienes irremediablemente tuvieron que ubicarse en las periferias, que curiosamente, fueron zonas relacionadas con la figura del mal, por sus condiciones geográficas.

Aunado a ello, las instituciones que ejercían el poder, como la Iglesia católica, el ejército y la administración económica y política, tuvieron sus sedes en el centro de las ciudades, lo que «obedecía a los mismos principios reguladores del damero: unidad, planificación y orden rigurosos, que traducían una jerarquía social» (ibíd; p.20-21). En efecto, el plano de la ciudad barroca debía ser un reflejo de la misma sociedad, donde los símbolos expresaban sobre quienes recaía el poder y quienes eran los oprimidos o colonizados.

Asimismo, la ideología que legitimó al poder colonial se basó en la justificación mesiánica de los conquistadores, por la que ellos debían salvaguardar la fe en Dios convirtiendo al cristianismo a los indígenas pecadores y, de esta manera civilizarlos, lo cual iba más allá de la religión, fue una misión del imperio español.

La responsabilidad de ese cometido recayó sobre un grupo conformado por «una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales[...]» (ibíd; p.32), es decir, personas letradas que determinaron la forma en que la vida colonial debía funcionar, porque «su acción se cumplió en el prioritario orden de los signos y por qué su implícita calidad sacerdotal, contribuyó a dotarlos de un aspecto sagrado, liberándolos de cualquier servidumbre con las circunstancias» (ídem). Como bien lo afirmó Ángel Rama, ese grupo fue la Ciudad letrada, una ciudad

intelectual que manejaba a la ciudad física. Claramente, el sacerdote Hernando Ruiz de Alarcón y su discurso censorador de lo prehispánico se erigió desde el pensamiento de ese grupo, para encontrar en el diablo una justificación para forzar el adoctrinamiento de los indígenas y legitimar su calidad de servidumbre para que los colonizadores mantuvieran su estatus de señores feudales con todos los beneficios políticos y económicos que esto conllevó.

Este aspecto es considerado por Edward Said como «el conocimiento europeo, al construir de manera implacable su sujeto dentro del discurso del orientalismo, pudo mantener el poder hegemónico sobre el» (citado en Ahluwalia y Ashcroft, 2000, p.88), así, los miembros de la ciudad letrada, construyeron al otro, al indígena, de acuerdo a sus intereses para mantenerlo en el lugar que ellos quisieran, ya fuera como servidumbre o como hereje, porque «el conocimiento» es siempre una cuestión de representación, y la representación un proceso de dar forma concreta a los conceptos ideológicos, de hacer que ciertos significantes ejerzan significados» (ibíd; p.100). Si el indígena fue designado como un salvaje, un incivilizado que requería de mano dura para convertirse en un cristiano fiel y respetuoso de Dios, era de esperarse que los encomenderos y sacerdotes los trataran violentamente, y a su vez, como personas inferiores o subalternas.

En el *Tratado* de Ruíz de Alarcón, esas referencias negativas hacen alusión a la ignorancia de los indígenas nahuas, a su gusto por la bebida y por la confianza que depositaban en sus creencias al rendir culto al fuego, el sol o a las semillas., además de la urgente intervención de la Iglesia católica para castigar y extirpar tanto las idolatrías como las supersticiones.

Antonio Gramsci caracterizó a los subalternos muchos años después de la vida novohispana. Reveló una realidad que se repitió de forma constante en el pasado. Para el italiano, lo subalterno es una «expresión de la experiencia y la

condición subjetiva del subordinado, determinada por una relación de dominación» (Modonesi, 2012, p.3), está se encontraba basada en las fuerzas del capitalismo, empresa que España inició con la fundación del colonialismo en América. Ese grupo subalterno de los indígenas, aceptó esa condición, al convertirse en cristianos y participar de todo lo que implicaba serlo, en cuanto obligaciones como derechos—si ser tratado como infante legalmente es un beneficio—, como argumentó Gramsci, ese proceso de conformidad consistió en «la asimilación de la subordinación, es decir, la internalización de los valores propuestos por los que dominan o conducen moral e intelectualmente el proceso histórico» (ibíd; p.5).

En la colonización española, se establecieron otros dos tipos de relaciones entre indígenas y españoles: la afiliación y filiación, la primera «invoca una imagen de la cultura imperial como progenitora» (Ahluwalia y Ashcroft, 2000, p.65), de lo cual, Said argumentó: «el concepto de afiliación es útil para describir los modos mediante los cuales, las sociedades colonizadas sustituyen a las conexiones filiativas por las tradiciones culturales autóctonas con afiliaciones a las instituciones sociales, políticas y culturales del imperio» (ídem), aconteciendo principalmente en el ámbito religioso, donde los dioses prehispánicos fueron sustituidos por Dios y la Virgen de Guadalupe y sus templos con las iglesias. Sin embargo, la mayor parte de las veces, los mismos indígenas realizaron una combinación de ambos credos, de manera que insertaran elementos como los tecomates, citados en el texto del *Tratado*, guardándolos en las iglesias, hecho que múltiples veces persiguió Alarcón. El mismo Said vincula la afiliación al concepto de hegemonía de Gramsci como dirección política, intelectual y moral, al señalar que «la red afiliativa es el ámbito de operación del control hegemónico, y esto puede ser evidente de manera especial en el caso del control de la cultura imperial» (p.65).

Al respecto de la filiación, esta emula la conexión del hijo con el padre, refiriéndose a los colonizados ligados al colonizador, y en este caso a los sacerdotes como Alarcón como un padre estricto con los indígenas nahuas, a quienes debía corregir incluso usando la fuerza, aludiendo así a la periferia colonial con la metrópoli. Como se pudo notar a lo largo de esta consideración sobre la otredad, en la que múltiples relaciones acontecieron entre indígenas y españoles, la asimetría fue el principio normativo de todas las relaciones, lo que derivara en otros aspectos que a continuación se explicaran en los siguientes apartados.

#### **4.3.2 La denominación de indio o indígena**

Un aspecto importante en la relación entre el colonizador y el sujeto colonizado, fue el término que se utilizó para nombrar a ese otro con el que se encontraron los españoles. De inicio, la primera expedición partiría hacia tierras orientales, cuyo destino era la India, por lo tanto, al llegar al continente americano los españoles automáticamente les aplicaron a los habitantes con quienes tuvieron el primer contacto el gentilicio de «indios».

Al paso del tiempo, la palabra se cargó de un contenido semántico que marco un distanciamiento jerárquico respecto a los españoles, en el cual, era evidente el grado de inferioridad aplicada, sin embargo, el vocablo «indígena» también se integró como parte de esa visión, aunque ambas fueron utilizadas de forma diferente.

De acuerdo a Ana Luz Ramírez (2011): «durante el siglo XVI no aparece en el diccionario de Nebrija la palabra indio, sino Indus con el significado de “cosa de India”» (p. 1645). Pero no se especificaba si hacía referencia al oriente u occidente, mientras que en el Diccionario de Sebastián de

Covarrubias (1611): «la palabra indio aparece bajo la entrada India, como “[...] el natural de la India. Indiano, el que ha ido a las Indias, que de ordinario estos vuelven ricos [...]”» (como se citó en Ramírez, 2011, p. 1646). A decir verdad, el vocablo generó cuestionamientos entre los colonizadores por el trato que el sistema colonial les otorgaría, ya que los sacerdotes tenían su visión de los nativos y los gobernantes la suya. Estas visiones, según Vázquez (1991) fueron «la escolástica, con la que se justificaba la dominación y servidumbre de los naturales por su condición de “barbarie” y la corriente del estoicismo cristiano que reconocía la libertad del indio reducido al evangelio» (ibíd; p. 1647). Ambas aludían al calificativo de «miserable», que a su vez justificaba tanto el adoctrinamiento como la dominación, en consecuencia, el calificativo «indio» se convirtió en una categoría jurídica para tratar al natural como un menor de edad, incapaz de defenderse a sí mismo por su ignorancia sobre el manejo de las leyes jurídicas o eclesiásticas y hasta de la realidad colonial, aunque no se eliminaba su condición de servidumbre hacia los españoles.

Esta teoría del indio miserable fue presentada por Cristóbal de las Casas, para acabar con los abusos hacia los indígenas, pero esta calidad de indefensión nunca fue aceptada del todo «puesto que suponía la pérdida total de la jurisdicción real sobre los vasallos indígenas. Al contrario, dicha doctrina fue rápidamente recuperada por las autoridades civiles» (Cunill, 2011, p.233). El indio podía tener pobreza espiritual y económica, por lo que debía ser reformado, es decir, cristianizado y castellanizado, pero eso no implicaría que en algún momento estuviera al nivel de los españoles, por el contrario, esa posición de vulnerabilidad debía permanecer para tener una fuerza laboral que generara a la Monarquía española grandes ganancias.

El término de indio, como categoría jurídica de amparo colonial, se formalizó como institución protectora hasta la segunda mitad del siglo XVI,

momento en el cual, aparece el cargo de defensor civil, encargado de velar por los intereses de los naturales durante los juicios, sin embargo, actuó más como su enemigo. Ya en el reinado de Felipe II y en plena celebración del Tercer Concilio Provincial mexicano, la discordia entre la Iglesia y el rey se hizo evidente en esta materia, como argumenta Caroline Cunill «la misión de amparo del indígena había pasado de la esfera eclesiástica a la real, puesto que esta era, al parecer, la única autoridad capaz de cumplir esta misión con la eficacia requerida» (p. 240). En el Tratado, precisamente es el modo que utiliza el sacerdote Hernando para referirse a los nahuas, para obtener esa delimitación entre los buenos cristianos, que por supuesto siempre fueron españoles o miembros de la Iglesia con los gentiles que incurrían en algún vicio o mala conducta, como se percibe en las narraciones incluidas para reforzar los argumentos.

Por otro lado, es relevante destacar cuál fue la postura del indio frente a este calificativo. Ellos aprendieron a utilizar esa denominación en su favor, puesto que racialmente se encontraban encima de los esclavos africanos y de sus mezclas; aunque no los libraba del trabajo forzoso sí contaban con la benevolencia de las autoridades, así como de la caridad de algunos sacerdotes y de piadosos españoles. Aunque «desde principios del siglo XVII, el término miserable dejó de describir la peculiar condición del indio y se utilizó cada vez más para referirse a su “natural flaqueza”» (ibíd., p.242), misma que se proyectó como una minimización de su intelecto y su percepción psicológica.

Respecto a la palabra indígena, esta obtuvo la acepción de «natural de allí» durante los siglos de la colonización. Posteriormente, ya en el siglo XIX, se convertiría en un sinónimo de indio, pero en referencia a su uso en el continente americano. Además, la imagen del indígena, se usó para visualizar la dominación de los españoles y así reflejar la necesidad de la independencia. En

consecuencia, «indígena» obtuvo una connotación diferente a indio, por no reflejar a un sujeto esclavizado o colonizado y por debajo de otros, sino por el contrario, como el prototipo del nuevo ciudadano mexicano. Por esa razón, se puede deducir que las palabras indio o indígena fueron una imposición más de la colonización española, porque en ningún momento los habitantes de las culturas prehispánicas como los mayas o los olmecas se asumieron bajo esa percepción, como subalternos de los españoles.

En relación con la subalternidad, como afirma Ramachandra Guha, esos subordinados son « el conjunto de sujetos cuya acción ha sido ignorada por una historiografía que, en sus variantes coloniales, nacionalistas y marxistas, ha mantenido, una caracterización marcadamente elitista» (Mezzadra, Spivak y Talpade, 2008, p.26). Los pobladores prehispánicos, al ser sometidos fueron categorizados bajo la óptica europea, en la que un credo diferente implicaba ignorancia, las prácticas y costumbres heterodoxas eran idolatría, la poligamia era un pecado de lujuria y el gusto por una bebida como el pulque, implicaba un vicio. Por todo esto, los españoles los consideraron inferiores y merecedores de recibir la civilidad europea.

### **4.3.3 El estereotipo de gentil o hereje**

¿Por qué surge el estereotipo de hereje respecto del sujeto colonizado? De inicio, en el *Tratado*, no se utiliza el término hereje, sino la palabra gentil, la cual tenía una carga social más enfocada en el caso de los indígenas de América, por ello es necesario contextualizar históricamente el proceso y analizar las razones y motivaciones. De inicio, la palabra herejía proviene del griego hairesis que significa sencillamente la creencia elegida por un individuo o una secta, sin embargo, la connotación peyorativa surge en el periodo

denominado cristianismo primitivo, cuando los cristianos condenaron las prácticas religiosas seguidas por el Imperio Romano, como una defensa en contra de la persecución que llevaron contra ellos. El término aparece en la Primera Epístola de San Pablo a los Corintios (11,19), posteriormente, los Padres de la Iglesia desarrollaron un discurso anti herético plasmado en una diversidad de escritos, donde las bases que conducirían al cristianismo posterior fueron establecidas. La caracterización del mismo diablo ocurrió en este mismo periodo de tiempo. Entre esos fundamentos escritos se encuentran el trabajo de San Agustín con *De Haeresibus*, e Isidoro de Sevilla, quien realizó una clasificación de las principales herejías, «citabanse en primer lugar las cristianas (cuarenta y siete), luego las judías (once) y finalmente las sectas filosóficas paganas (seis)» (Beltrán, 1987, p.24).

Las constantes dudas a las que se enfrentaron los primeros cristianos en cuanto a la divinidad de Cristo provocan el surgimiento de facciones, las cuales también pasaron a sumarse a las conductas heréticas como el Arrianismo o el Docetismo, entre otras, por lo cual, durante los Concilios de Nicea, la idea de herejía adquirió otra dimensión, puesto que «la autoridad papal se convierte en la única capacitada para establecer lo que son las verdades de la fe sin necesidad de recurrir al diálogo o al consenso y ni siquiera a la solemne proclamación conciliar» (Mitre, 2004,p.30). A partir de ahí, la herejía medieval se convierte en una razón de existencia para la iglesia católica; el hecho de atacarla fortaleció a esa institución.

En cuanto a la relación entre indígenas y españoles, desde sus primeros encuentros, la percepción que se formaron los europeos al respecto de las conductas religiosas prehispánicas provenía de lo establecido durante la época Medieval. Así Bernal Díaz del Castillo, en sus narraciones explicó el actuar de los indígenas de la siguiente forma:

[...] Tenían por costumbre que se sacrificaban las frentes, y las orejas, las lenguas y labios, los pechos, brazos y molledos, y las piernas y aun sus naturas.

Así tenían en esta tierra de la Nueva España sus casas de ídolos llenas de demonios y diabólicas figuras y además de estos cúes(adoratorios), tenían el indio e india dos altares, el uno junto a donde dormía y el otro a la puerta de su casa [...] (1976, p.826).

Si bien, los mesoamericanos sí realizaron sacrificios humanos, Bernal Díaz del Castillo demonizó estas conductas. Otra persona que expresó su percepción de forma similar fue Bernardino de Sahagún al narrar las acciones de Hernán Cortés: « Poco después de desembarcar en San Juan de Ulúa, Cortés caracterizo a los ídolos como diablos y explico el credo a los atónitos indios [...]» (Hernández, 1990, p.187). Como ellos, otros misioneros reaccionaron de la misma forma. A partir de ese momento al sujeto colonizado se le atribuye la categoría de hereje. No obstante, al encontrarse los colonizadores con el nulo abandono de estas prácticas, incluso con todo el esfuerzo por adoctrinar a los indígenas a lo largo del periodo virreinal, y siendo que «no se adquiriría la categoría de hereje mientras no se defendiera de manera contundente una tesis, que respetable durante algún tiempo, hubiera sido finalmente condenada de manera oficial» (Mitre, 2004, p.29). De manera que esa visión adquiere una forma de estereotipo, como lo define Homi Bhabha (2007): «es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está "en su lugar", ya conocido, algo que debe ser repetido ansiosamente...» (p.92). El proceder de la Iglesia novohispana es focalizar sus acciones en extirpar de raíz el mundo religioso prehispánico, constantemente hace referencia a él como la indudable presencia del diablo en América.

El estereotipo fue un recurso ilimitado durante la Contrarreforma, en la Nueva España se adecuaron los decretos del Concilio de Trento para establecer un plan de acción como solución a las problemáticas expuestas durante los

concilios provinciales mexicanos, que finalmente se tradujo en campañas de prevención y extirpación de herejías. Además, aunque ya desde hace mucho la Inquisición funcionaba en México, el problema de las herejías adquirió un proporción judicial que ubicó al indígena rebelde como un enemigo de la jerarquía eclesiástica. Ésta se convirtió en una de las ramas del discurso colonizador que buscaba justificar su labor civilizadora por medio del discurso anti supersticioso que en Europa aun sobrevivía, matizándolo más en demonológico. Por esto, en la sociedad novohispana «la herejía se convirtió en uno de los delitos más graves en una sociedad que había hecho de la fe cristiana su ideología. Por tanto resultaba tentador echar mano de esa arma para librarse de adversarios molestos» (Mitre, 2004, p.37), que pugnaban por la supervivencia del pasado prehispánico.

Este tipo de discurso fue el que permitió que el estereotipo permaneciera, como M. Foucault advierte: «es un área de conocimiento social claramente delimitada. [...], sino que es en sí mismo un discurso mediante el cual el mundo adquiere identidad» (Ahluwalia y Ashcroft, 2000, p.97). Por lo cual, los dioses prehispánicos son considerados como representaciones del mal y los rituales indígenas claras idolatrías, de manera que esa visión fue totalmente aceptada por los colonizadores y por el resto del entramado social.

El estereotipo de hereje fue verosímil gracias a la legitimación que los eruditos, las instituciones y el gobierno hicieron de él, como un auto convencimiento de sus acciones y una justificación a la violencia cultural y social que aplicaron a ese estrato. Al respecto, Josep Conrad argumentó:

La idea de que el poder y la oportunidad de apoderarse de un territorio otorgan, por sí mismos, el derecho a la dominación; y a la práctica que oscurece esta idea desarrollando «un justificador régimen de autoridad autogenerada y sobredimensionada, interpuesto entre la víctima del

imperialismo y su perpetrador» (como se citó en Ahluwalia y Ashcroft, 2000, p.122).

Entonces la representación del indígena como un enemigo de Dios, si no abandonaba sus prácticas pecaminosas de idolatría hacia el demonio, fueron un pensamiento constante. Otros la conocieron por medio de las palabras que se transformaron en imágenes, mismas que abundaron en la ciudad barroca «la fuerza de determinadas imágenes hace que se conviertan en «verdaderas» y aceptadas, a pesar de su carácter de estereotipos [...]» (ibíd; p.90). El estereotipo se ve reforzado y perpetuado por medio de la realización de los tratados anti supersticiosos novohispanos, porque como lo hizo el sacerdote Alarcón, el discurso demonológico contenido, presenta los argumentos y pruebas que dan por sentado que la relación entre el diablo y los nahuas era real.

#### **4.3.4 La ambivalencia de la mimesis: entre la aceptación y el rechazo hacia el otro**

La realización del *Tratado* pone en manifiesto un fenómeno interesante entre el mismo Alarcón y los indígenas nahuas: el sacerdote fue un severo perseguidor de las idolatrías y supersticiones, en su texto coloca a los indígenas en la peor posición, unos fieles seguidores de satán. Por su manejo del lenguaje a lo largo del discurso, parecería incluso que los odia. Sin embargo, es posible deducir que su labor sacerdotal encontró una razón de existir precisamente por la supuesta presencia del diablo en la zona donde realizó sus pesquisas y la expresa necesidad de que los indígenas fueran tan buenos cristianos como él. De hecho si los indígenas hubieran sido conversos perfectos, su trabajo se hubiera visto minimizado y limitado al trabajo requerido en una Iglesia. Ésta

fue una situación común en todas las relaciones que surgieron de la convivencia entre los españoles e indígenas durante el periodo novohispano, en la cual es importante profundizar.

Por ello, la necesidad de evangelizar se podría denominar como mimesis, la cual consiste en imitar, en adoptar la apariencia de algo; es un deseo que se encuentra en la interindividualidad, pero que en dimensiones más grandes se convierte en un fenómeno cultural. Con base a la teoría mimética de René Girard, el deseo mimético en la antigüedad produjo lo sagrado durante los momentos de crisis, porque:

La comunidad se indiferenciaba; es decir, las jerarquías sociales tendían a eliminarse. En esas circunstancias, se buscaba de manera aleatoria un culpable (chivo expiatorio), que a la vez era visto como culpable de la crisis, y por lo tanto, el que causaba la perdición de la comunidad; pero, a la vez, pasaba a ser el salvador de la misma porque al eliminarlo, al sacrificarlo, la crisis se superaba restableciéndose así la paz (Burbano, 2010, p.161).

De acuerdo con la perspectiva de Girard, la víctima se convierte en culpable y después en salvador, idea que, si se traslada al plano colonial, específicamente en la relación entre los españoles e indígenas, es posible adscribir en el papel de la víctima a la masa indígena. Los colonizadores, al observar la incivildad en que estos viven, la enlazan con el diablo, y esto genera que los consideren culpables, es decir, ellos permanecen en una obscuridad constante por sus erróneas creencias, que ciertas comunidades como los nahuas se negaban a dejar. El adoctrinamiento y la extirpación de las idolatrías fueron posibles, aunque requiriera de violencia y del temor. La civilidad, desde la visión colonial, venció y la misión evangelizadora de la iglesia novohispana fue fructífera para el establecimiento del orden natural de las cosas, bajo su conceptualización del mundo.

La mimesis fue un recurso aplicado por los colonizadores para que los indígenas adoptaran las formas de civilidad europea. Esto no significó que llegaran a ser considerados como iguales a ellos, dado que eso interfería en la empresa colonial.

Homi Bhabha (2007) traslada los argumentos de Samuel Weber sobre la castración para determinar que «el mimetismo colonial es el deseo de un otro reformado, reconocible, como sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no exactamente» (p.112). Con ello, es posible una «hibridación», entendida como «proceso de lectura, interpretación o apropiación, e imitación en el contexto colonial, a través del cual se pone en riesgo el propio discurso colonizador y se habilita un espacio de subjetivación para el colonizado que, en tanto «Otro», aparece ciertamente interesante» (Álvarez, 2011, p.144). Tal proceso se fue construyendo durante el periodo colonial y se hizo presente cuando la idea de una posible independencia del dominio español emergió entre los criollos, quienes se apropiaron de elementos de la civilidad europea, pero construyeron una identidad americana con un catolicismo menos radical, un conocimiento intelectual y un apoyo en las masas de los oprimidos indígenas para tomar el control español de la metrópoli en 1821.

Se puede observar que, la mimesis del colonialismo adquirió un carácter ambivalente en el que se presentan dos estadios: «por un lado el nivel del discurso consciente y disciplinado sobre la Otredad, y por otro, un deseo inconsciente, fantasmagórico inconsciente hacia el otro» (Gómez, Leila, 2009, p.70). Para el colonizador español hay dos instintos en pugna: el rechazo hacia el indígena idolatra, incivilizado o salvaje, quien es rebelde al no obedecer al poder colonial, y al mismo tiempo, la necesidad de ese sujeto, porque sin su existencia tal y como es, la misión evangelizadora carecía de sentido, y la justificación de la Conquista no hubiera sido plausible.

Esto se puede ejemplificar con «la Crónica de Cajamarca», que brevemente relata el encuentro entre el Inca Atahualpa y el padre Vicente Valverde en Cajamarca, en el Imperio Inca. El sacerdote se acerca al líder inca para hablarle sobre Dios, le entrega una biblia, la cual es arrojada al suelo, luego de un reclamo para que los españoles devuelvan lo robado al imperio inca. El episodio histórico fue reescrito en varias ocasiones, quitando o agregándole elementos, incluso los mismos incas dieron su versión del hecho. Como argumenta Antonio Cornejo Polar (2003): «la catástrofe de Cajamarca marco para siempre la memoria del pueblo inicio y quedo emblematicada en la muerte de Atahualpa: hecho y símbolo de la destrucción no solo de un imperio sino del orden de un mundo» (p.43).

La invasión española a los incas era inminente, por lo cual, este acontecimiento fue aprovechado por los colonizadores para justificar su ataque militar, manifestándose así ese rechazo como parte de la ambivalencia; ellos requerían de indígenas incivilizados, bajo su percepción, para colonizar el lugar. Agregado a esto, la estrategia de la Biblia, revela una idea equivocada de los españoles, al pensar que el libro físicamente representaba algo para el inca. Los españoles aplicaron un mimetismo a los nativos de América Latina, en el cual el sujeto colonizado debía adoptar las formas europeas sin convertirse en uno de ellos.

#### **4.3.5 Los beneficios políticos, sociales y económicos de la colonización**

La misión civilizadora que la Monarquía Española realizó en América, y que justifico por medio de la evangelización, además de la llegada del diablo y su relación con los indígenas trajo una serie de beneficios para los españoles, y en

algún punto, para la Colonización de algunos otros. Estos beneficios no se reflejaron precisamente en el aumento de fieles católicos y el resguardo de sus almas, más bien fueron ventajas de tipo político y económico.

En lo relativo a la política, la administración gubernamental de la Nueva España fue un nuevo espacio para la nobleza ibérica, los letrados y para quienes buscaban alta jerarquía política sin ser nobles. Como afirmó Stuart B. Schwartz (2016): «la necesidad de administrar territorios recién conquistados creó nuevas oportunidades para la nobleza peninsular. Los puestos consulares, mandos militares, y puestos de confianza y gobierno, fueron vistos por la nobleza por mucho tiempo como de su exclusiva pertenencia, por derecho y obligación» (p.9). También los abogados se integraron a estos puestos a pesar de no ser tan bien recibidos por los hidalgos, mismos que se manifestaron en contra de integrar hombres con intenciones de adquirir un título nobiliario, al poner en duda su calidad como caballeros. Sin embargo, como muchos de estos puestos fueron comprados, la misma Monarquía ignoró su origen, principalmente cuando había necesidad de ingresos.

Un beneficio político a nivel internacional fue que España se convirtió en el primer imperio de alcance mundial, al abarcar grandes extensiones de territorio que no se comunicaban por tierra en todos los continentes, lo cual le otorgó el título de hegemonía mundial que constantemente disputó con Francia, y que posteriormente perdería con Gran Bretaña. La dominación territorial fue posible porque « fue el proyecto colonial más ambicioso [...] me involucró complejas formas de gobierno y administración, directos o indirectos, del establecimiento español...» (Barfield, 2000, p.120).

Respecto a los beneficios sociales, se puede considerar el surgimiento de una aristocracia americana dado que «la economía política de la Conquista creó sus propias formaciones sociales y a pesar de la renuencia de la realeza de ver

la creación de una nobleza en el Nuevo Mundo» (Schwartz, 2016, p.8). Los miembros españoles de la clase noble en España consideraban que los integrantes de la nobleza en la Nueva España no estaban a su mismo nivel porque muchos se integraron a esas filas debido a problemas económicos. Sin embargo, los que optaron por irse del país ibérico vieron sus deseos realizados al llegar al nuevo territorio, pues el afán por la hidalguía y el estatus social fue más fuerte que la opinión de los que los criticaron.

Otro beneficio fue que América proporcionó «oportunidades de poner en práctica una ingeniería social y oportunidades para recrear la sociedad». (ídem), ya que una de las finalidades de la colonización era tener un nuevo modo de vida basado en el orden social, mismo que permitiera realizar el sueño de la ciudad ideal, algunos indígenas se vieron incluidos en este orden; se trató de los nahuatlatos o traductores, quienes al conocer dos lenguas «encontraron en la profesión [...] una ocasión de obtener ventajas o mejoras en su situación individual, familiar o de grupo social, en particular durante el primer siglo de la conquista, el más cruento y el que más habilidades de supervivencia requirió» (Alonso, Baigorri y Payas, 2008). El hecho de conocer las dos culturas les permitió saltar levemente la línea de estratificación social, al no ser engañados o manipulados tan fácilmente por los españoles.

En la economía, la Colonización trajo múltiples ventajas para el Imperio español que se pueden resumir en los siguientes: «la integración de la Nueva España al sistema colonial capitalista revoluciona algunos sectores de la economía integrándolos al mercado internacional» (Semo, 1973). La minería fue desarrollada bastante, puesto que los pueblos prehispánicos solo explotaron yacimientos superficiales, mientras que los españoles se enriquecieron sobre todo con los yacimientos de plata y oro. También la introducción de la ganadería los posicionó como grandes productores de carne,

misma que se consumió al interior y exterior de la colonia. Además, con el establecimiento de las rutas comerciales que funcionaron a través de los océanos Pacífico y Atlántico, comerciaron de forma internacional con sus otras colonias y España se convirtió en un intermediario entre Nueva España y el mundo, creando un camino que emuló a la ruta de la seda.

Un aspecto más fue «el florecimiento temprano de la economía monetaria, el capital comercial y usurero que permiten la coexistencia de estructuras económicas muy heterogéneas» (ídem). Muchos nobles quisieron realizar inversiones en el comercio colonial, por lo que la entrada de capital fue masiva; tanto negocios legales como ilegales florecieron al interior de la Nuevo Mundo, y al ser el oro un patrón monetario de la época, los recursos de los que dispuso la Monarquía le permitieron ubicarse como una economía muy importante. Desafortunadamente gran parte de los recursos económicos sirvió para sufragar los gastos militares de la Corona, puesto que la situación política en Europa causó grandes conflictos, por religión o por territorios.

Entonces, la estrategia de trasladar el discurso demonológico medieval al territorio colonial formó parte de la gran empresa en que se convirtió la dominación española, porque otorgó más poder tanto a la Iglesia Católica como a los servidores públicos y por añadidura, grandes beneficios económicos a gran escala, que quizás no obtuvo directamente Hernando Ruiz de Alarcón, pero que si le formaron una reputación que lo llevó a no ser olvidado.

## **CAPÍTULO V**

### **CONCLUSIONES**

*«El conocimiento profundo de las religiones permite derribar las barreras que las separan».*

*Mahatma Gandhi*

El *Tratado de las supersticiones y costumbres* de Hernando Ruiz de Alarcón es un ejemplo representativo del pensamiento ideológico colonial, cuyo discurso se fundamentó en la escatología cristiana, para lograr la dominación de los pueblos prehispánicos y hacer de España una potencia político-económica durante los siglos XV, XVI y XVII. Ese discurso implicó una relación entre poder y religión, que invariablemente trajo consigo la rivalidad entre Dios y el diablo. Pero esta última figura, sobresalió de manera considerable, por la connotación negativa adquirida desde el pasado, a razón de lo cual, el propósito de este trabajo de tesis, consistió en analizar ese discurso y su aplicación para erradicar el pasado prehispánico en la Nueva España, haciendo hincapié en su conformación y funcionalidad para posicionar al sujeto indígena como incivilizado se dedicó a su análisis.

Las conclusiones alcanzadas, que se espera sean una aportación al estudio de la época novohispana, desde las Ciencias del lenguaje son las siguientes. En primer lugar, la figura del diablo ha servido para generar un discurso que empodera a un grupo, para posicionarlo como dominante y hacer que esa situación perdure. Como se hizo mención en este trabajo, la creencia en el diablo se originó en el Judaísmo primitivo, pero después los primeros cristianos la utilizaron para atacar a sus perseguidores y cuando su religión se convirtió en el credo dominante, el mal, como su enemigo principal, fue personificado en aquéllos que dieran su fe a otro dios.

Segundo, el discurso demonológico estableció un vínculo trídico entre el pecado, el diablo y el miedo. Las conductas no convenientes para el grupo

que detenta el poder son censuradas. Por ello, en épocas como la Edad Media, el Renacimiento o el periodo novohispano, en que la religión se encontraba unida al gobierno, esas acciones censuradas fueron consideradas como pecado, mismo que era causado por la influencia de satán sobre el hombre y quienes incurrieran en esto, serian castigados por la sociedad, el gobierno y al morir serian atormentados en el infierno sin que Dios los ayude, derivando esta amenaza en el miedo.

En tercer lugar, el diablo llegó al continente americano por los colonizadores y los pueblos prehispánicos tuvieron conocimiento de su existencia a través de la imposición del cristianismo por parte de los españoles. En la región de Mesoamérica, habitada por diferentes pueblos, se practicó un marcado politeísmo, en el que las fuerzas del bien y del mal, coexistían para dar un equilibrio a la vida. Pero con la evangelización, se pretendió que los indígenas se fijaran en la mente que eran fuerzas contrarias y que el mal debía ser vencido por el bien.

Además, para la difusión de ese discurso, se recurrió a la escritura, por medio de textos censorios. El pequeño grupo de letrados, al que pertenecían el clero y el gobierno, ejercieron su poder sobre la población, al redactar tratados que registraran las conductas pecaminosas para sentar las bases formales y legales sobre las que los inquisidores se guiaban en sus juicios. Quizás, en el caso del *Tratado* de Alarcón, la influencia del texto no fue tan fuerte como el *Malleus Maleficarum* con la cacería de brujas, pero si formó parte de la campaña que buscaba exterminar las costumbres y practicas prehispánicas. Incluso, en Atenango, el mismo sacerdote Ruiz de Alarcón, realizó sus propios autos de fe, al estilo de la capital, causando temor a los indígenas nahuas.

Al respecto de la redacción de los tratados demonológicos, tanto en Europa como en la Nueva España, se utilizó la retórica cristiana para persuadir al receptor a creer que lo escrito constituía la verdad. Tal retórica fue censuradora porque la iglesia en Roma lo había establecido así, como apoyo a la Contrarreforma. Por ello, la manera en que Alarcón construyó su discurso, implicó la adecuación tanto de la retórica clásica como la cristiana, para conseguir que los indígenas parecieran idolatras de satán y el uso indiscriminado de la palabra demonio fortaleció su propósito.

En la Nueva España, ese discurso demonológico sirvió para que españoles crearan una identidad errónea de los indígenas, que fluctuaba entre el estereotipo de salvaje, hereje o miserable, provocando una ambivalencia entre despreciarlos y necesitarlos, pero que siempre los consideró como sujetos subalternos.

Como última conclusión, el poder que obtuvieron los españoles a través del adoctrinamiento de los indígenas, que llevo implícito el miedo al diablo, se tradujo en beneficios económicos, políticos y sociales para la Monarquía española y para la Iglesia católica. La obtención de tierras, la explotación desmesurada de recursos, el trabajo casi gratuito de los indígenas y las donaciones de los fieles para asuntos religiosos, permitió la acumulación de riqueza para los europeos. A su vez, esto resultó en la obtención de puestos gubernamentales y en ocupar un lugar privilegiado en la sociedad novohispana.

En general, el *Tratado* es un texto que permite conciliar las diversas aristas del colonialismo europeo en la Nueva España, más allá del enfoque histórico, puesto que al examinar el discurso demonológico, se advierte la importancia del lenguaje en ese proceso de dominación. El discurso que la colonización inventó para mantener su poder en la Nueva España, se nutrió principalmente del miedo, pues el indígena vio en el colonizador a su propio

opresor, pero en el mismo encontró a Dios y al diablo. Esto causo confusión, porque con Dios, estaban incluidos el concepto de pecado, el temor al infierno y la aceptación del sufrimiento para salvar su alma, mientras que el diablo, era más cercano al mundo prehispánico, pero implicaba estar lejos de la ley de los hombres y de Dios. Pero la lógica de los españoles fue otra, sólo buscaron un nuevo lugar donde pudieran consolidar una región periférica de su imperio aunque recurrieran a la religión para lograrlo, en síntesis se integraron al juego del mercantilismo.

La figura mítica del diablo ha sido de gran importancia para los seres humanos. La necesidad de explicar la maldad, lo desconocido o lo diferente, aunado al intento por determinar cómo se originó la vida, llevó a las religiones a requerir de su existencia. Sin embargo, el hecho de que su mito sobreviva es por la función que cumple en la sociedad: es un regulador de conductas. El miedo que provoca ha sido utilizado para que las personas se comporten de una forma conveniente. Pero esto no hubiera sido posible sin un discurso censor, que coliga a satán los comportamientos diferentes y que a su vez empoderó a la Iglesia católica y a los gobiernos.

Finalmente, la hipótesis que se planteó en el proyecto de esta tesis fue comprobada a lo largo de la investigación. En el futuro se pretende realizar otras investigaciones que versen sobre el discurso demonológico, desde otras perspectivas culturales como la visión de los primeros estados de Oriente próximo: Sumeria, Acadia, Babilonia y Asiria o de los pueblos nórdicos.

## ANEXOS

### Anexo 1

Al Illmo. Sr. Don Francisco Manso de Zuñiga  
Del Consejo de su Magestad en el de Indias. Arçobispado de Mexico. El Br. Hernando  
Ruiz de Alarcon, Beneficiado de Atenanco.

Illustrissimo señor:

*Muchos dias a que se me mando me informasse en quanto pudiesse de las costumbres gentlicas, ydolatrias, supersticiones con pactos tacitos y expressos. que oy permanescen y se van continuando, y passando de generacion en generacion entre los indios, teniendo comission del ordinario para poder mejor acudir a este cuidado, y poner el remedio que pareciesse mas conveniente.*

*Auiendo gastado en esto de cinco años todo el tiempo que me pude desocupar de la obligacion de mi beneficio, halle muchas cosas en que se debiera hazer toda la instancia possible para impedir las.*

*Y aun, como dicen, se debieran poner cuero y correas para borrarlas, y aun raerlas de la memoria de los hombres. Mas que tanto cuidado halle deste negocio no es mio dezirlo. Si bien pienso no me sera mas contado desir lo que siento sobre que se la causa de auer permanescido, y continuadose tanto tiempo en estos naturales sobre el baptismo las costumbres, y supersticiones gentlicas, y aun algunas que no les eran permitidas en su gentilidad, como es la embriaguez, teniendo esta en su gentilidad pena de muerte.*

*Y las otras son flaco fundamento que apenas se halla entre sus historias tradicion de sus falsos dioses, assi porque ellos no sabian escribir, como porque aun de como ayan, venido a poblar a esta Tierra ni por donde, no se ha podido hallar claridad de todo punto, con que la Religion y devocion de sus Dioses, tuuo pocas o ningunas rayzes, y la embriaguez como al presente por nuestros pecados corre entre ellos es tan perjudicial y cruel enemigo de las costumbres Christianas. Que es oy el mayor de sus vicios, la total destruicion de la salud de sus cuerpos, y consiguientemente el suficiente y principal estorbo de su conseruacion y aumento.*

*Y aunque se me ofrece la objeccion de que pues no se ha podido impedir lo menos, tampoco se podra quitar lo mas, qual es la ydolatría respecto de la embriaguez, respondo que tarde o nunca tratara del remedio del vicio oculto; el que no se lastima del peccado manifesto; siendolo tanto la embriaguez, que ella misma se publica, y aun prueba, y da a manosear que es y a sido la total causa de acabarse los indios. Conque allende el obuiar el gran daño de sus almas; estan en mui grande obligacion los ministros del remedio por la conseruacion y aumento de sus cuerpos.*

*Vueluo al proposito: estando este negocio en este estado sobrevino V<sup>a</sup> Illma. a esta ciudad a pastorear este ganado roñoso, y con la vigilancia pastoral de tan gran*

*prelado, diligenciando la mejora de su rebaño se informo de sus daños, y hallando no ser de los menores el que estaua a mi cargo, me mandó reducir a un quaderno lo que desta materia tuuiesse aduertido; cosa que yo pudiera y aun debiera escusar asi por la poca sobra de tiempo con la excesiva y trauajosa ocupacion de mi beneficio, como por mi corto talento, poca o ninguna experiencia de escribir, y especialmente de materia en que no me puedo valer de viuos, ni de muertos: porque della no se halla oy palabra escrita. Y los que viuen no me pueden ayudar, o no quieren.*

*Porque los que lo desean no tienen suficiente noticia desta materia, y los que la tienen son delinquentes en ella, y, o no la quieren manifestar, o ya cogidos en el hecho occultan en el todo lo que pueden; y lo que entre los tales se halla escrito desta materia, es todo en lenguaje dificultoso, y casi ininteligible, assi porque el demonio su inventor con la dificultad del lenguaje que se halla en todos los conjuros invocaciones y encantos afecta su veneracion y estima, como porque el lenguaje quanto mas figuras y tropos tuuiere tanto es mas difficil de entender, y el que refiero no es otra cosa que vna continuacion de metaphoras, no solo en los verbos, sino aun en los nombres substantiuos y ajetiuos, y tal ves passa a vna continuada alegoria.*

*Todas estas dificultades, que en la execucion se experimentan mayores, vencio en mi el considerar, lo primero: que lo que en esta obra se hallase errado lleua consigo el cierto y suficiente descargo de auerse hecho por obediencia; lo otro: que aunque errada podria aprouechar para el fin que por ella se pretende.*

*Que cierto lastima ver que la generacion tan numerosa, que tan facilmente desecho la gentilidad e ydolatria, se aya acabado casi de todo punto antes de ser bastantemente instruida en la Religion Christiana, cuya causa pienso ser (dada la parte que le cabe a su acostumbrada embriaguez, y a sus resultas) el auer los ministros entrado tarde en las lenguas de los feligreses por su diuersidad, y dificultad, pues aun oy algunas de todo punto se ignoran.*

*Lo segundo: auerse redusido mucho mas tarde los indios a congregaciones donde sus vicios mas facilmente se aduerten. Y mas de ordinario vieran, y comunicaran al ministro de doctrina lo que siendoles permitido rehusan quanto pueden: lo vltimo y de mayor consideracion, es la poca comunicacion, breve asistencia y facil mudanza de los ministros de doctrina.*

*Porque el ministro que por qualquier razon no es perpetuo, tiene mucho peligro de ser u parecer mercenario y no pastor, y mas si el tal administra por tercera persona; pues si en dos o tres años mudados, y tres o mas sustitutos, que quando al fin dello; dejan la doctrina los tales sustitutos y el que los pone, no solo no han conocido las costumbres y nescessidades de sus feligreses, pero ni aun sus nombres.*

*Largo he sido Sr. Illmo: no he podido excusarlo con quien por su sancto zelo lo desea, y por su officio te toca informarse de todo lo que puede aprouechar en esta materia, que quanto mas se entendiere, tanto mejor se podra remediar el daño, pues lo principal de la cura, es conocer la enfermedad.*

*Nuestro Señor guarde V<sup>a</sup> Illma, para remedio y amparo deste Reyno.*

*Br. Hernando Ruiz de Alarcon*

## Anexo 2

### *Prologo*

*Al Tratado de las supersticiones y costumbres gentlicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en Mexico, año de 1629*

*Intento con esta obra, no es haser vna exquisita pesquissa de las costumbres de los naturales desta Tierra, que requeria vna obra muy larga y muchas diuisiones: y no se para que fuesse oy prouechosso semejante trabajo. Solo pretendo abrir senda a los ministros de indios, para que en entrambos fueros puedan facilmente venir en conocimiento desta corruptela para que assi puedan mejor tratar de su correccion, si no del remedio.*

*Porque advertidos de lo que aqui hallaran escrito; attendiendo con cuidado a las palabras assi de los conjuros, invocaciones y encantos, que aqui se refieren, como a los requisitos que suelen preuenir, acompañar, y seguir semejantes obras, podran cotejar lo que a los indios oyeren, en entrambos fueros para seguir por el hilo el ouillo, y descubrir tierra donde tantos nublados tiende el enemigo y con tanto cuidado, tan en su daño, sustentan y conseruan estos desdichados, para que no se descubran semejantes engaños.*

*Y aunque los que no tienen noticia de la lengua Mexicana, se aprouecharan poco deste trabajo, no te escribo para los que no, son o deberian no ser ministros de indios. A los que sufficientes se ocupan en este ministerio suplico que siruiendose de lo que aqui hallaren prouechoso, y acertado, perdonen lo poco corregido, y errado.*

*Y si en la traduccion les dissonaren algunas clausulas, y el lenguaje, adviertan que en ellas procuré conformarme quanto pude a la letra y frases de los indios en especial de aquellos, que eran executores destas supersticiones. Quiera nuestro Señor que esta obra aproueche como deseo para mayor honra y gloria suya. Amen.*

*Br. Hernando Ruiz de Alarcon.*

## Anexo 3

### Tratado Primero

#### Preambulo

#### Capitulo I

#### **Del fundamento de las idolatrias. De la adoracion y culto de diferentes cosas en especial del fuego**

De los brujos nahuales y como puede ser.

(<sup>1</sup>) Es tanta la ignorancia o simplicidad de casi todos los indios, y no digo de todos, porque no he corrido toda la tierra, pero poca diferencia deve de auer; que segun se entiende todos son facilissimos en persuadirse lo que les quisieren dar a creer. Assi que por su ignorancia tenían, y tienen tan varios Dioses, y modos de adoracion tan diferentes, que venido a averiguar el fundamento, y lo que son todos hallamos tan poco de que echan mano como si quissiessemos apretar en el puño el humo o el viento.

(<sup>2</sup>) Lo cierto es que las mas o casi todas las adoraciones actuales, o acciones idolatricas, que aora hallamos, y a lo que podemos juzgar, son las mismas que acostumbraban sus antepassados, tienen su rayz y fundamento formal en tener ellos fe que las nubes son Angeles y dioses, capaces de adoracion, y lo mesmo juzgan de los vientos, por lo qual creen que en todas las partes de la tierra habitan como en las lomas, montes, valles, y quebradas. Lo mismo creen de los rios, lagunas, y manantiales, pues a todo lo dicho ofrecen cera y encienso, y a lo que mas veneracion dan y casi todos tienen por dios, es el fuego como se vera en el tratado de la idolatria.

(<sup>3</sup>) Es de advertir que casi todas las vezes que se mueuen a ofrecer sacrificio a sus imaginados dioses, nace de mandarlo, y ordenarlo assi algunos satrapas, medico, sortilego o adiuino, de los otros indios, fundandose los mas de ellos en sus sortilegios, o en lo que se les antoja desatinados de la beuida de lo que llaman *ololiuhqui*, o Pezote, o Tabaco, como se declara en su lugar.

(<sup>4</sup>) Para mas claridad entrare en este tratado por lo que hazian con el hombre desde el punto que nacia prosiguiendo con, el hasta su fin y muerte. Es con tanto excesso la veneracion y honra que todos los indios hazen al fuego, que al punto que nacen se enredan en esta supersticion.

(<sup>5</sup>) Ponenlo en el aposento de la parida, y alli lo van fomentando, sin que del se saque una brasa hasta el quarto dia, porque creen que si antes sacassen del fuego algunas brasas, le nacerian al recién nacido algunas nubes en los ojos. Y los indios sacaban al quarto dia del aposento al recién nacido, y juntamente al

fuego, y dabanle con el quatro bueltas a la cabeza. No he alcançado a saber que oy se haga esto.

(<sup>6</sup>) Pues quando le daban las quatro bueltas a la cabeza, dandole dos de vn lado y dos del otro, le ponian el nombre que auia de tener, el qual era conforme al del dios en que nacia, segun que el demonio pretende que sus sequaçes imiten en su seruicio el modo de los Christianos en el de Dios nuestro Señor.

(<sup>7</sup>) Este nombre tomarian de vnos Calendarios, que he hallada en los deste genero que tienen repartidos en los dias los nombres de animales, como son: *Ocelotl*, Tigre; *Quauhtli*, Aguila; *Cuetzpalli*. Caiman; *Coatl*, Culebra; y de otras cosas inanimadas como, *atl*, *calli* : Agua, Casa.

(<sup>8</sup>) De lo qual he colegido que se dedicaban al animal que el demonio les señalaba para que fuessen lo que llaman *nahualli*, corno dire abajo, y desta manera quedaba el niño como bautizado en su modo, teniendo aquello por nombre. Otros diferenciaban en que esta imitacion del bautismo la hazian con agua, lavando la cabeça al niño al quarto dia y poniendole su nombre.

(<sup>9</sup>) Toda esta obra del fuego y agua la encomendaban al sabio que lo tenia por officio, que de ordinario entre ellos tienen nombre Y officio, de medicos, los quales siempre son embusteros, ceremoniaticos, y que pretenden persuadir que son consumados en el saber, pues dan a entender que conoscen lo ausente, y preuienen lo de venidero, lo qual podra ser se lo reuele el demonio, que puede por ciencia, y conjetura preuenir muchos futuros.

(<sup>10</sup>) Y porque he dicho del *nahualli*, dire luego lo que siento, segun lo que colijo de lo que he visto y experimentado.

(<sup>11</sup>) Anme referido personas fidedignas, que estando con vn indio, empeço, a dar voces diciendo: Ay que me matan, que me corren, que me matan, y preguntandole que dezia? Respondio: los Vaqueros de tal estancia me matan, y que saliendo al campo fueron al egido de la estancia referida, y hallaron que los Vaqueros della, auian corrido y muerto vn zorro, o Raposa, y voluiendo a ver al indio, lo hallaron muerto. Y si bien me acuerdo con los mismos golpes y heridas que tenia el zorro.

(<sup>12</sup>) Lo mismo me afirmaron auer suscedido con otro indio y vn cayman, que el indio sin que nadie lo offendiesse, començo a quejarse que le mataban en el rio, yendo al rio hallaron en el vn caiman muerto y luego, al indio muerto, de la misma manera.

(<sup>13</sup>) Como pueda susceder esto dire abajo. Pero quando estos dos casos no nos hagan mucha fuerça, por no ser las personas que los refirieron mayores de toda excepcion, contare otros con testigos que no padecen tacha.

(<sup>14</sup>) El Padre maestro fr. Andres Ximenez, de la orden de S. Domingo, me refirio, que estando dos Padres de su Religion en vna celda, cerca de la noche, entro por vna ventana vn morcielago, mayor mucho que los ordinarios, y que

los dos Religiosos anduieron con el morcielago a las bueltas, tirandole los sombreros y otras cosas, hasta que se les escapó y se fue.

(<sup>15</sup>) Y que otro dia auia venido a la porteria de aquel convento vna india vieja, y que llamando a vno de los dos Religiosos, le dijo que por que la auia maltratado tanto, que la auia querido matar. Y respondiendole el Religioso si estavia loca, que donde, o como podia ser aquello? Respondio ella preguntando, si era verdad que la noche antes, el y otro Religioso auian maltratado, y tirado muchos golpes a vn morcielago que auia entrado en la celda por vna ventana?

(<sup>16</sup>) Y diziendole el Religioso ser assi, dijo la india: pues el morcielago era yo, y quede mui cansada. Oyendo esto el Religioso con admiracion quiso llamar al compañero para que conosciesse la india, y para detenerla le dixo se esperasse, que entraba a sacarle alguna limosna. Entro, y voluiendo con el compañero, ni hallo a la india, ni pudo saber quien fuesse.

(<sup>17</sup>) A este tono he sabido otros muchos cassos, que por no alargarme y cansar con cosas de vn genero y recebidas por indubitables en esta tierra, contare muy pocos dellos.

(<sup>18</sup>) Antonio Marques, español digno de credito, y que sabe bien la lengua mexicana, me refirio, que auiendo el oydo contar vn cas deste genero, que le auia suscedido en la costa de Acapulco a vn Simon Gomez, español, dudaba de la verdad del susceso, pero encontrando con el dicho Simon Gomez le pregunto si era verdad lo que del se auia referido. A este respondió el dicho Simon Gomez que la verdad era.

(<sup>19</sup>) Que estando pescando en el rio de Cachutepech, que es cerca de Acapulco, de dos hijos que tenia consigo, el vno se subio sobre vn pedrisco, que estaba dentro del rio, donde salio vn cayman y empeço a dar bueltas al pedriscon, como que pretendia coger al muchacho, el qual amedrentado dio voces al padre, el qual viendo lo que pasaba pidio al otro hijo el arcabuz, y tiró al cayman y lo mató. Y al tiempo que en su casa se oyo la respuesta del arcabuz vna india vieja que estaba allí texiendo entre otras, cayo diciendo: Simon Gomez me ha muerto. Lo qual oyeron muy bien todas las demas que allí estaban hilando y texiendo, y la muger del dicho Simon Gomez.

(<sup>20</sup>) Diuulgose el susceso en el pueblo, con que los deudos de la india muerta como ignorantes y ciegos, se querellaron del dicho Simon Gomez ante el Alcalde mayor de Acapulco, y fue preso por la dicha querella.

(<sup>21</sup>) Aueriguose la verdad, y con esto que ausente Simon Gomez, la india dixo que el la mataba, y el confesso auer muerto al cayman. Viendo el Alcalde mayor la mala prueua de la querella, solto al dicho Simon Gomez, que quando lo referia acababa de salir de la prission.

(<sup>22</sup>) Lo mesmo me testifico el Padre Andres Giron, sacerdote que sabe bien la lengua mexicana, Ministro amigo de indios, y digno de todo credito, y que al presente reside y administra en la comarca de las minas de Tasco.

(<sup>23</sup>) Dixo pues el dicho Sacerdote que yendo el con otros, junto a la ciudad de Guatemala á oyr missa á vn pueblo, avian de passar vn rio cerca del pueblo, y viendo en el vn cayman, vno de los compañeros le tiró vn arcabuzazo con dos balas con que lo mató, entrandole vna bala por vn ojo y otra en la quixada con que de camino se rompio la boca, y con esto lo arrastraron, y sacandolo del rio, lo chamuscaron con la espadaña que alli hallaron seca, y prosiguieron su camino a oyr Missa y llegando a la iglesia del pueblo hallaron en ella vn gran ruido y alboroto, porque vna india que entre las demas estaba en la doctrina se auia caido muerta, al tiempo que ellos avian tirado el caiman en el rio, sin preuenir otro achaque ni accidente.

(<sup>24</sup>) Llegaron pues los forasteros a la india, y hallaron en ella las heridas que las dos balas del arcabuz auian hecho en el caiman, tenia la india, vn ojo quebrado y la boca rasgada; para mas certificarse le quitaron el *huipil* y hallaronle todas las espaldas chamuscadas, que era la parte que al caiman auian chamuscado con chamissa o espadaña.

(<sup>25</sup>) Con esto todos los del pueblo dixeron que la dicha india siempre auia sido tenuta por bruja *nahualli*. Y visto el sucesso, se prouo ser verdad lo que della siempre se auia entendido, y que el demonio le pago en su moneda con el vltimo de los males, haciendole experimentar en el cuerpo el fuego que para su alma le estaba aparejado para siempre en el infierno.

(<sup>26</sup>) Del modo referido he oydo muchos casos, y assi supponiendo ser ciertos, aunque exquisitos, y fuera de lo que se sabe de otras naciones y gentes acostumbradas a tener pacto con el demonio, examinaremos como pueda ser esto, aduirtiendo primero la astucia de Satanás que la executa en este género de gente, de manera que vna vez captiuos deste peccado, parece imposible la emmienda, porque lo niegan proteruamente, aunque esten acusados y convencidos hasta que mueren impenitentes.

(<sup>27</sup>) Lo mesmo es de los hechizeros que llaman *Texoxqui* o *Teyollòquani* o *tetlachihuiani*, que casi es vna mesma cosa, jamas confiessen, aunque aya informacion contra ellos, como del vn genero y el otro la hauido ante mi en diferentes provincias y nunca he podido hazer que lo confiessen para sacarlo a luz enteramente, aunque en el fuero secular se prouo a vnos indios del pueblo de Coyuca, provincias de Acapulco, que con vnas cenizas que avian puesto vn palmo debajo de tierra en vna hermita del dicho pueblo, cerca de vn Altar donde regaban de ordinario los de aquel barrio, auian muerto mucho breuissimamente de vna furiosa enfermedad, y estas cenizas confessaron auerlas recebido de unos buhos o cuculillos que las auian traído en

las vñas muchas lenguas de alli embueltas en vnos trapos, pareciendoles a ellos, que tambien estaban en figura de buhos quando, las recibieron.

(<sup>28</sup>) Yo juzzo que en esto vltimo se engañaron por lo que tengo referido arriba. Esta causa por remission del alcalde mayor de Acapulco, sentencio el Dr. Joan Cano, cathedratico meritissimo de Prima de leyes en esta ciudad de Mexico condenando a muerte a algunos de los agressedores.

(<sup>29</sup>) De todos los casos que he tenido noticia deste genero de brujos *nahuall*es que son diferentes de lo que son las brujas de España.

(<sup>30</sup>) *Lo primero:* Colijo que quando el niño nasce, el demonio por el pacto expresso o tacito que sus padres tienen con el, le dedica o sujeta al animal, que el dicho niño ha de tener por *nahual*, que es como dezir por dueño de su natiuidad y señor de sus acciones, o lo que los gentiles llamaban hado, y en virtud deste pacto queda el niño sujeto a todos los peligros y trabajos que padeciere el animal hasta la muerte.

(<sup>31</sup>) Y al contrario hace el demonio que el animal obedezca siempre al mandado del niño, o bien el mesmo demonio, vsando del animal como de instrumento lo executa. Y desta manera se escusan las impossibles pensadas transformaciones y otras dificultades.

(<sup>32</sup>) Esto infiero de muchos casos deste genero, como dixé arriba en que amenazando alguno destes indios, tenido por *nahualli* a otro indio o español, ha suscedido el tal indio ó español amenazado tener despues reyerta en el rio con algun caiman, o en el campo con algun otro animal, y saliendo della el animal herido, o lastimado, han hallado despues al indio, que hizo la amenaza, con las mismas heridas que el caiman o animal saco de la reyerta, estando el tal indio ausente al tiempo della y ocupado en otros exercicios.

(<sup>33</sup>) Esto es lo que deste genero, he podido alcançar, y no he hallado ministro ni otra persona que me de mas razon, ni otra mejor salida a estos casos, y assi lo dejo aqui.

(<sup>34</sup>) Advirtiendlo primero que tengo por sin duda, que el tal niño por quien los padres hizieron el pacto con el demonio, despues que llega a vso de razon reitera el pacto, o lo ratifica tacita o expressamente, porque sin esta condicion no es creible que el demonio tenga tanta potestad, especialmente contra baptizado.

(<sup>35</sup>) Lo otro advierto la denominacion y significacion del nombre *nahualli*, que puede deribarse de vna de tres raizes que significan: la primera, mandar; la segunda, hablar con imperio; la tercera, ocultarse o reboçarse. Y aunque ay conveniencias para que se acomoden las dos primeras significaciones, me quadra mas la tercera que es del verbo *nahualtia* que es esconderse cubriendose con algo, que viene a ser lo mesmo que reboçarse, y assi, *nahualli* dira

reboçado, o disfreçado debajo de la appariencia del tal animal, como ellos comunmente lo creen.

#### Anexo 4

### Tratado Primero

#### Capítulo III

##### *De la adoracion y culto que dan al huautli*

(<sup>65</sup>) Donde mas manifiestamente ay formal ydolaria, es al fin de las aguas, con las primicias de una semilla menuda mas que mostaça, que llaman *huautli*, porque tambien el demonio quiere que le ofrezcan primicias: es pues esta semilla mas temprana, endurece y sasonarse que otra ninguna, y assi la cojen quando el mayz que llaman temprano o nemesina empieza a espigar, que en tierras calientes suscede en dos messes: desta semilla hazen vna beuida como poleadas para beuerla fria, y hazen tambien vnos bollos, que en la lengua llaman *tzoalli*, y estos comen cossidos al modo de sus tortillas.

(<sup>66</sup>) Ya ydolaria esta en que accion de gracias de que se aya saconado, de lo primero que coxen bien molido y amasado, hazen vnos ydolos de figura humana de tamaño de vna quarta de vara poco mas o menos; para el dia que los forman tienen preparado mucho de su vino, y en estando hechos los ydolos y cossidos los ponen en sus oratorios, como si colocaran alguna ymagen, y poniendoles candelas y encienso les ofrescen entre sus ramilletes del vino preparado para la dedicacion, o en los tecomatillos supersticiosos arriba referidos, o si no los tienen en otros escogidos, y para esto se juntan todos los de aquella parcialidad que es la cofradia de Bercebu, y sentados en rueda con mucho aplauso, puestos los tecomates y ramilletes delante de los dichos ydolos, empieza en su honra y alabança y en la del demonio, la musica del *Teponaztli* que es vn tambor todo de palo, y con el se acompaña la canturia de los ansianos, y quando ya han tañido y cantado lo que tienen de costumbre, llegan los dueños de la ofrenda y los mas principales, y en señal de sacrificio derraman de aquel vino que auian puesto en los tecomatillos, o parte o todo delante los idolillos del *Huautli*, y esta accion llaman *Tlatotoyahua*, y luego empieçan todos a beuer lo que quedo en los dichos tecomates primero, y luego dan tras las ollas hasta acabarse, y sus juicios con ellas, y siguiendose lo que suele de idolatrias y borracheras.

(<sup>67</sup>) Empero los dueños de los idolillos, los guardan con cuidado para el día siguiente, en el qual juntos los de la fiesta en el dicho oratorio, repartiendo los idolillos a pedaços como por reliquias se los comen entre todos.

(<sup>68</sup>) Este hecho prueua muy bien las grandissimas ansias y diligencias del demonio, en continuacion de aquel su primer peccado, origen de toda soberuia de querer ser semejante a Dios nro. Señor, pues aun en los misterios de nuestra Redempcion trabaja tanto por imitarle, pues en lo que acabo de referir se vee tan al viuo embidiado y imitado el singularissimo misterio del Santissimo Sacramento del Altar, en el qual recopilando nro. Señor los beneficios de nra. Redempcion dispuso que verdaderissimamente le comiessemos, y el demonio, simia, enemigo de todo lo bueno aliña como estos desventurados le coman, o se dexen apoderar del comiendole en aquellos idolillos.

## Anexo 5

### Tratado Primero

#### Capítulo IX

De otras supersticiones y abusos que en España llaman ahueros

<sup>(139)</sup> Lo que en España llaman agujeros, en mexicano llaman *tetzahuitl*, si bien el vocablo mexicano suena algo mas que el castellano, porque dice ahuelo, pronostico, portento o prodigio, que pronostica algun mal presente o venidero, todo lo dicho comprehende el nombre *tetzahuitl*, y entre todos hazen mucha diferencia de vnos a otros, estimando en mas los mas extraordinarios aunque sean forçosos v. gr. vn eclipsi de sol, y algo menos, el de la luna; y entre los indios son mucho mas agoreros los mas apartados de la policia mexicana.

<sup>(140)</sup> Tienen por agujeros ver o encontrar qualquier animal extraordinario, como el leon, tigre, oso, lobo, y aun el coyote; lo mesmo es del çorro con ser animal tan comun, y mucho mas en esta tierra, donde ay mas de ocho especies de este genero, entre estas especies la que mas les altera es la que tiene vn olor muy malo, y mui crecido de manera que parece que vasta para apestar, y en mexicano se llama *èpatl*, y si acaso se orina este animalejo dentro de la casa de alguno, lo tiene por muy mala señal.

<sup>(141)</sup> Lo mesmo creen de las aues extraordinarias, v. g. aguilas, y de las ordinarias, temen al paxarillo de pluma y al que llaman *huactzin* o *huacton* que es lo mismo, y es poco mayor que un aguilucho, de muy buen pico y vñas; sustentase de culebras y viuoras matandolas industriosamente, porque si las ve enroscadas se posa en algun lugar eminente cercano, y desde alli vocea hasta que espantada la viuora da a huir, y entonces el tal aguilucho la sigue y asiendola del cuello la levanta en alto y la dexa caer, v muerta o aturdida del golpe la despedaçá y la come; las voces de este aguilucho las tienen los indios, por ahuelo, y muchas vezes afirman tercamente que los llama por sus nombres, sin que raçon alguna baste a disuadirlos, aunque al dicho aguilucho jamas se le oye mas de *huac*, *huac*, de donde parece auersele puesto el nombre.

<sup>(142)</sup> Lo mesmo sienten de las sabandijas y gusanos extraordinarios, y en especial del llamado *xiuhquiquimiltzin*, lo mesmo de las, harañas y mas de las que llaman *tequantocatl*, en castellano la yerba, y la llamada *tzintlatalauhqui*, esta segunda no tiene asta ahora nombre en castellano; entranbas matan con su ponçoña: la primera es tan grande como medio huebo y la segunda como vn garbanço, y tiene la colilla o asiento leonado y por alli hecha la ponçoña.

(<sup>143</sup>) Todas las culebras tienen por agujero, y mas a las biboras, y es peor pronostico si quando caminan la tal culebra o bibora atrauies a el camino delante de ellos, porque dicen: *coatl onechòhuiltequi*, como si dixera: cortome el hilo de la vida, y es de notar que ay ya conocidos en esta tierra mas de diez generos de biboras, que las culebras son infinitas; entre las culebras temen mas a la llamada *maçacoatl*, quiere decir, culebra de bestias, culebra que puede tragar vna bestia, y es asi porque se an visto de siete varas y mas, y de las viuoras temen mas la llamada *metlapilcoatl* o *çelcoatl*, por la raçon que ahora dixe.

(<sup>144</sup>) De esta variedad de animales sacan ahueros no solo para sus enfermedades sino aun para sus enemistades y odios, y es el caso que si entro en su casa algun zorro, murcielago, lechuza, buho o qualquier otro animal de los que tienen por ahuelo luego dicen: *tlen quitoa? tlein quinequi i? aço nech-yaochihua, aço nechmiquitlani in tlacanahualli*, que quiere dezir que significa o que quiere este animal o aue? debe de ser hechizero mi enemigo, o que me desea o me aliñan la muerte; con esto, auiedo precedido enojo o pendencia, donde con las continuas borracheras son forzosissimas, luego hechan juycio a qualquiera que en la pendencia los amenazo, y siguense las enemistades y odios continuados.

(<sup>145</sup>) Pero si el agujero es del fuego o bien porque eclipse el sol o luna, como adoraban las tales cosas, ay en ellos mayor peligro, porque como queda dicho, duran en ellos los resabios de la gentilidad, y asi si por el agujero del fuego o eclipsi de sol o luna, qualquiera de sus satrapas que son llamados *ticitl* o *tlachixqui*, les dixese que estaba enojado el sol, la luna o el fuego, no ay que dudar, sino que bastaria a inducirlos por que les ofreciesen sacrificio por el modo que el tal su adiuino les ordenase.

(<sup>146</sup>) Temen sobre manera encontrar o ver la viuora *celcoatl* o *metlapilcoatl*; esta nunca llega a ser de dos varas, es gruesa y roma y ponese enhiesta Sobre su cola roma, y salta bien cinco y seis varas, a esta no ay indio que crea ser animal, sino indio *nahuri* o demonio, y asi huyen de ella y la tienen por certissimo pronostico de muy grandes males, muertes, hambres y pestes.

(<sup>147</sup>) De lo referido se informan los ministros de doctrina para disuardir a los indios tan grandes engaños y enseñarlos con paciencia, desengañandolos como no ay transformaciones, y como los animales obran naturalmente y no con actos libres, y los demonios no pueden exceder de lo que Dios Ntro. Señor les permite, aduirtendolos como los cometas son efectos naturales, y lo mismo los eclipsis, y para esto postrero, sera de mucha consideracion antes que sucedan los eclipsis, preuenirlos diciendoselos, y rogando a Ntro. Señor les abra los ojos del entendimiento para conocer muy de veras y abrazar las verdades catolicas.

## Anexo 6

### Tratado Segundo

#### Capítulo XIII Contra las hormigas

(<sup>230</sup>) En otro tratado hice mencion de un Martin de Luna, natural de *Temimiltzinco*, en las Amilpas, que era de çiento y diez años, y entre los indios tenido en gran reputacion y por de consumada sabiduria; yo pienso que esta opinion la auia ganado con estos infernales encantos, como se vera en este y en otros tratados, donde le çitare por sus malas mañas; el dicho vsaba del conjuro o exorçismo antecedente contra los tejones, y del que se sigue contra las hormigas, lo qual supe del capitan Pedro de Ochoa, veçino de las *Amilpas*, despues de auer venido a mis manos el dicho conjuro y el dicho Martin de Luna, presso por esta supersticion la negaba, sin embargo de estarle probado, y auer el otras veçes caydo en prission por estas causas, y conuençidole en semejantes supersticiones, con todo esta uez preso y conuençido, negaua proteruamente, hasta que yo empece su maluado y superstiçioso conjuro, que es:

Ea ya, tios espiritados o estrangeros Tlacuel, tlatlahuane tlainacazque,  
que todos sois semejantes vnos a otros, puputecatle, nahual-ixequé, nahualitztlameque:  
con los ojos, o rostros reuogados, y de tlecanca itia in ammohueltiuh iztaccihuatl, in  
hechiceros, y con dientes como puntas ixco, in icpac annemi: cuix  
agudos. Porque haceis agrauio a vuestra anquitlacuicuilizque, cuix anquitlachpanizque,  
hermana la blanca muger (la anquimahuiztiliz que, cuix anquitlachpanizque.  
sementerá), y le perdeis el respeto? esso Intlacamo anquihaicazque nicxitiniz in ic  
es barrer la? esso es limpiarla? Y ancate, intlacamo annechtlacamatizque.  
escardarla? esso es honrrarla y  
respetarla sino lo haceis yo derribare  
vuestra viuienda y estalage si no me  
obedeceis.

(<sup>231</sup>) Con esto affirmaba que las hormigas no tornaban a hacer daño a la arboleda y sementerá, pero si tal uez excedian no dandose por entendidas en tal caso executaba su amenaza procediendo a derribarles la casa, lo qual tambien hacia conjurando alguna cantidad de agua y echandola en el hormiguero y rociando el bordo y rededor del hormiguero con su tan venerado *piçiete*, y para conjurar el agua vsaba de las palabras siguientes:

Ea ya, la de las nahuas de piedras preciosas, Tlacuel, cialchiuhcueye, tlein ay in  
que no se puede sufrir lo que hacen las entre si pupotecatl. Tla xiquiripopoloti, àmo  
semejantes (las hormigas), velas a asolar que nechtlacamati. Cuix nelhuayo ticate. Ye  
no me obedecen, tienen por ventura raíces? quahuitl tichuica, tictlalochtitiquica in  
Pues aunque las tuieran que bien sabes hueca ixtlahuacan, teoixtlahuacan  
arrancar arboles y llevarlos en bolandas y nepantla toconxica. Cuix  
dejarlos en medio de anchas y incultas annelhuayoticate.  
çabanas: que porfiáis, hormigas (suple), teneis  
por ventura raicez?

(<sup>232</sup>) Hecho este conjuro, hechaba vno y dos cantaros del agua conjurada, por la boca y entrada del hormiguero donde antes auia esparcido su venerado *piçete*, y con esto affirmaba que o se hundía de todo punto el hormiguero, o las hormigas mudaban su habitacion muy lejos de alli: para ynfalible efeto (a su juicio) conjura tambien el *piçete* diciendo:

Ea ya verde espiritado de ojas anchas, qué Tlacuel, xoxouhqui tlamacazqui,  
porfia es esta? Ve luego, hecha y corre de xihpapatlantzin, tleaxtica? Tla  
adonde estan las hormigas. xocontocati in pupotecatl.

## Anexo 7.

### Tratado Quinto

#### De los sortilegos y supersticiones de los indios en materia de suertes

(<sup>308</sup>) Comun ha çido desde el principio del mundo el vso de las suertes en todo genero de gentes y naçiones y se han aprouechado dellos para diferentes fines, si bien lo mas comun ha sido dudando en eleccion de personas para offiçios, en resolucion de dificultades y para descubrir delinquentes; de todos estos casos hallamos exemplos en las escrituras profanas y diuinas, como se ve en el cap. 16 del Leuitico, en los Numeros cap. 26, 33, 34 y 36, Deuteron. 1<sup>o</sup> y por todo el libro de Josue. En el primero de los Reyes en la eleccion publica de Saul, en el 1<sup>o</sup> de Jonas con que fue hallado delincente. Y en el nueuo testamento lo hallamos expreso en la eleccion de San Matías en apostol, actuum<sup>(25)</sup>.

(<sup>309</sup>) Los libros de los gentiles estan llenos desto, de adonde se introduxo la supersticion de los angurios y haruspices. Pero debese aduertir que las vezes que se halla en la diuina escritura el vso de las suertes siempre fue por orden del señor, a quien plugo entonçes declarar assi su voluntad, sin el qual requesito no fuera liçito el vso de las suertes. Porque siendo de su essencia vna pura contingencia a quien çicieron. 2. dedicin apropió el nombre de temeridad, fuera manifiesta falta de cordura y aun de juiçio atribuir y librar en la temeridad, la resolucion de casos graves y que de suyo piden atenta consideracion y muy maduro juiçio.

(<sup>310</sup>) Y por que las palabras de çicieron aprovecharán para el intento deste *Tratado* las pondre aqui, diçe pues: *quid enim sors est? Idem propemodum quod micare, quia tutos iacere, quod tesseras, quibus in rebus temeritas, et casus, non ratio, nec consilium valet. Tots res inuenta fallacis aut ad questum aut ad superstitionem aut ad errorem;* y si vn gentil conço la incertidumbre y engaño de la contingencia de las suertes, para entre christianos poco abrá que dudar quan poco credito se les deba dar, y bien prouado está quando yerran los que libran en ellos sus resoluciones o se persuaden que por su contingencia pueden venir en conocimiento de cosas ocultas corno diçe Santo Tomas 2. 2. c. 95, ar. 8.

(<sup>311</sup>) Y deuese aduertir que el sacrilegio de que aqui tratamos es este en que se pretende el conoçimiento de cosas ocultas o futuras, el qual de todo punto se debe euitar. Y es Doctrina comun de los santos aun haçiendose mençion de los lugares de escritura en que se halla, el vso liçito dellas donde nos dicen aver sido priuilegio, otros liçito por auer sido ordenacion diuina: pero todos conuienen en que no se debe imitar, y assi diçe san geronimo: *super somun non debemus sub exemplo sonae sortibus credere, vel illud de actibus apostolorum huius testimonio copulare vbi sorte Mathias in Apostolatium eligit.*

(<sup>312</sup>) Y deba sobre los actos de los Apost. *non exemplo Matiae. vel quod. Jonas propheta sorte de prehensus sit indifferenter sortibus est credendum cum priuilegia singulorum communem legem omnino facere non possint, &c.,* con que estan

convencidos de hipocritas y supersticiosos los que buscando excusas a su malicia, queriéndose valer de cosa tan prohibida entre cristianos, con capa de religion se aprouechan del sortilegio intitulandolo de los Apostoles para fin de adiuinar, como dice S. Isidoro lib. 4, Etimol. *sortilegij sunt, qui sub nomine fictae religionis per quasdam, quas sanctorum seu Apostolorum vocant sortes divinationis: scientiam profitentur.*

<sup>(313)</sup> Esta pestifera supersticion está entre los indios tan introduçida que ai muchos que solo della uiuen y se sustentan como de officio, a los quales como a oraculo acuden con sus dudas y difficultades los menesterosos pensando hallar en ellos remedio a sus trabajos y resoluçion a sus dudas.

<sup>(314)</sup> Consultan a estos los enfermos de dolencias prolixas para saber la causa y remedio dellas, los perdidosos de haçendas, y aquellos, a quien se les han ausentado sus mugeres, hijos, o esclabos; los que han sido robados, para ver donde hallarán lo que les llebaron, y quien fue el agresor; cossas posibles de conjeturar, y ympossibles de saber del modo que estos professan no interuiniendo pacto con el demonio, por lo qual dixo S. Isidoro lib. 4, Etimolog. *sortilegium est quoddam genus culturae idolorum ex Daemonum consultationibus futura praedicendo.* Si ya no es lo que dixo S. Aug. lib. de nat. Dae *monum diuinitate enim se esse plenos assimilant, et astutia quadam fraudulenta hominibus futura coniectant,* que fingiéndose diuinos con astucia y sagacidad diabolica conjeturando de unas cosas otras, engañan y embaucan las gentes fingiendo que saben lo poruenir como se vera en su lugar.

<sup>(315)</sup> Lo que a mi mas me admira es que siendo como queda dicho precissa essencia de la suerte la contingencia, y estando esto tan asentado que no ay quien lo ignore por barbaro que sea, el tanta la ignorancia de los indios, tienen los entendimientos tan botos, y la luz natural tan ofuscada, que las cosas que dependen de suio del libre aluedrio las tienen por suertes remitiendo a su contingencia la resoluçion de sus dudas, que es lo ultimo a que puede llegar la ceguedad; y a esta añiden que tienen por euidente que la suerte echada sin inuocacion no surte, ni tiene su debido effecto, de modo que la mayor parte de la adiuinança atribuyen al conjuro, por cuias palabras estan persuadidos que los instrumentos cobran su deuida disposicion.

<sup>(316)</sup> Lo primero desto consta porque para adivinar por las manos no lo hacen por las rayas, costumbre y supersticion de gitanos, sino midiendo el medio braço izquierdo desde el codo a las puntas de los dedos con la mano derecha, tendiendo el palmo por el medio braço, y es la regla para adiuinar salir la medida larga o corta, como si no estubiese en sola la voluntad del sortilego que mide el salir desigual, o pareja la medida, acortando o alargando el palmo a su voluntad o midiendo por linea recta, o mas o menos tortuosa como se dira en el cap. siguiente. Lo mismo es en la suerte que echan con unas pedreçuelas o maïçes, los quales tiran sobre un lienço que tienden delante de si en el suelo llano, y juzgan la suerte segun cayeron las pedreçuelas o granos, çerca o lexos de sí, no advirtiendole que tirandolas recio yran lexos, y quedaran çerca si se tiran mansamente; estando lo vno y lo otro en la voluntad del que tira.

<sup>(317)</sup> Lo otro, assi en estos dos generos de sortilegios como en los demas, tienen sus conjuros, invocaciones, y encantos, con que conjuran y encantan los instrumentos de las suertes como son las manos, los dedos, inuocando sus Dioses gentilicos y encantando las pedreçuelas, o maïçes que tiran como mas largamente se dira en su

lugar; en que se echará bien de ver quan en los principios estan de la verdadera religion chripstiana, que tanto aborrece semejantes supersticiones, por quien dixo S. Aug. libro de doctrina chripstiana: *omnes igit artes huiusmodi l. nugatoriae l. noxiae superstitionis ex quadam pestifera societate honinum e Daemonum quasi pacta infidelis, et dalosae amicitiae cionstituta penitus ff. repudiandae et fugiendae chripstiano*, y S. Gregorio, *contra idolorum cultores ex haruspices, atque sortilegos fraternitatem tuam vehementius pastorali hortamur inuigilare custodia*, donde el santo igualó y puso en el mismo grado la idolatria y el sortilegio, y verdaderamente es lo mesmo, pues en el sortilegio se valen del favor del demonio, y muchas veces le invocan, o por lo menos los dioses de su gentilidad, con que debiera poner mucho mayor cuidado del sue oy ay, en extirpar tan mala costumbre. Vengamos pues al hecho.

## Anexo 8

### Tratado Quinto

#### Capítulo I

##### Del sortilegio de las manos

(<sup>318</sup>) Pongo en primer lugar este genero de sortilegio por ser el mas vsado de los indios, y de que hiçe mençion en el parágrafo precedente, para cuiã intelligencia se ha de aduertir que deste sortilegio se valen para todo genero de dificultades, aora sean dudas presentes o ignorancias passadas, ora sucessos futuros, o no futuros.

(<sup>319</sup>) Por este sortilegio se resueluen que sea la causa de las enfermedades, que será la medicina, o si ninguna aprouechará, quien hiço el hurto, donde se hallará el que se ausento, por que causa o por quien y donde fue, o si volviera y parecera. De manera que bien mirado, sino fuera perjudiçial engaño de Satanas, con solo éste tenian remedio todos los trabaxos, en cuya contra dixo S. Aug. de civitate Dei: *pro inde omnis inquisitio, et ontnis curatio, quae adiuinis, et magicis artibus. l. ab. ipsis Daemonibus in idolorum cultura expetitur mors potius est dicendae, quam vita.*

(<sup>320</sup>) Todo es muerte y perdiçion sin Dios, a quien sin fee, ni se pu de poseer ni agradar. Mas estos desdichados faltos della buscan el remedio donde es impossible hallarle; acuden, pues, con estas dudas a los sortilegios y adiuinos, que casi siempre concurre con medico, que en al lengua llaman *tiçitl*, y assi tengo aduertido que este nombre se tenga por sospechoso.

(<sup>321</sup>) Proponen al tal su duda y la causa que ellos conoçen o circunstancias della, y el resabido y astuto pregunta todo quanto le puede aprouechar para una acertada coniectura; despues de bien enterado en el caso y circunstancias del hace su sortilegio, para el qual se previene del *piçiete o tenexiete* que es lo mismo, con añadidura de cal; cogiendolo con la mano derecha lo pone en la palma izquierda, y alli lo deshaçe con el pulgar, y luego compone el vestido, como quien se prepara para algun negocio de importancia; luego, recogiendo el hato se sienta en limpio, y luego refregando entre las dos palmas el *piçiete o tenexiete* que antes puso en la una dellas, empieça su inuocaçion y conjuro para echar la suerte diçiendo:

Socorre que ya es tiempo, tu el	Tlacuele, tla xihualhuia, tlamacazqui
espiritado, nueve veçes golpeado y nueve	chiucnauhtlatecapanilli,
veçes estregado entre las manos (o nueve	chiucnauhtlatlaniatelloi (otros dicen
veçes aporreado). verde espiritado, madre	chiucnauhtla tlatetzotzontli), xoxouhqui
y padre mio, hijo de la uia lactea, mi	tlamacazqui, nonan, nota, citlalcueye ipiltzin,
madre conejo boca arriba, que eres	nonan cetochtlì àquetztimani,
resplandèçiente, espejo que está	titzotzotlatatcc, tezcatl in çan
humeando: aduertoos que ninguno falte	hualpopocatimani: ayac tlàtlacoç, ayac
a su obligaçion, ninguno reçoçgando	tlahuexcapehuaz.
resista, que ya beso los çinco solares que	

truxe, para este efecto.

*Aqui besa los dos dedos pulgares puestos en cruz, juntas las manos como para reçar, y prosigue:*

Ea, venid acá mis hermanos los cinco solares (los dedos), que todos mirais y teneis los rostros haçia un lado (porque todos tienen la has hacia un lado), y os rematais en conchas de perlas (por las vñas); venid y requiramos nuestro encantado espejo (aqui empieza a medir a palmos el medio braço), para que veamos que Dios, qual poderoso, ya quebranta, ya destruye y de todo punto consume nuestra piedra preçiosa (por el enfermo), nuestra joya, nuestra rica esmeralda, o pluma rica.

Ea venid y subamos nuestra preçiosa escalera (porque mide el medio braço hacia arriba), que no ha de ser para mañana ni esotro día, sino que aora luego hemos de ver quien es el que mata al hijo de los dioses. Advertid que lo mando yo, el sacerdote entendido o medico o adiuino consumado en sabiduria.

Ca nictenamiqui macuiltonale, ca oniquinhualhuicac.

Tla xihualhuian, nooquichtihuan in macuilonallèque, cemithuallèque (y otros cemixeque), tzonepitzizime; tla tuconitacan tonahualtezcauh: ac teotl, ac mahuitzli ic tlapoztequi, ic tlaxaxamania, yc quixpoloa in tochalchiuh, in tocozqui, in toquetzal.

Tla xihualhuian: tla totoconecahuican tochalchiuh-ecahuaz; amo quinmoztla, ahmo quinhuiltla, ça niman axcan toconitazque ac ye quimictia in teteo ipiltzin.

Nomatca nehuatl, nitlamacazqui, nitlamatini, nimimatca tiçitl.

(<sup>322</sup>) Este es el comun conjuro con que hechan la suerte, y como lo van diçiendo van midiendo como tengo dicho con el palmo derecho el medio braço yzquierdo. Y si la suerte se hechó sobre el sanar o morir algun enfermo, y el vltimo palmo concluió emparejando los dedos que miten con los medidos, pronostican que luego morira y que ya no abrá remedio que le aproueche.

(<sup>323</sup>) Si de la ultima medida sobró mucho en el braço medido, v. gr., los dedos o media mano del medio braço medido, diçen que aun la falta mucho por correr a la enfermedad. Y asi dicen *oc huetztoc*, q. d. aun estará acostado mucho tiempo, como si dixera no se leuantarà tan presto, o no lo lleuarán a enterrar tan presto.

(<sup>324</sup>) En el conjuro referido deste sortilegio de las manos, es de aduertir que algunos mudan algunas palabras, expresando mas la invocacion del demonio y su poder, porque donde el conjuro referido dice en el principio, socorre que ya es tiempo &, anteponen:

Yo soy el que lo mando, el principe del infierno, el sacerdote o espiritado: *nomatca mehuatl, nimictlanteuctli, nitlamacazqui*. Y otros: Yo el principe de los

encantos: *ninahualteuctli*. Otros: Yo lo mando en persona, el paje: *nomatca nehuatl, nixallotl*.

(<sup>325</sup>) Y es como si dijera el Criado del Demonio: y el mismo nombre de *xollotl* se aplica tambien al Demonio, y assi interpretará: yo el Demonio lo mando.

(<sup>326</sup>) En el mismo conjuro, donde dice:

Nuestra escalera preciosa, *tochalchiuh-ecahuaz*, dicen: nuestra escalera infernal, *tomicltan-ecahuaz*.

(<sup>327</sup>) Otros concluyen el conjuro diciendo:

Yo en persona principe del infierno quiero Nomatca nehuatl, nimictlanteuctli, que sepa el estado de este infierno. Si morira quen ye quitlamachtia: cuix prestro? o no, antes ha de durar algun tiempo. quitlanahuitiz? ca, cuix achicatz.

(<sup>328</sup>) Con lo referido mal se puede negar el expreso pacto con el demonio, en espeçial viendo que por este medio dicen y preuienen cosas imposibles de alcançar por discurso humano, y mas siendo euidente que el salir pareja y desigual la medida, y poniendo yo esta objeccion á algunos destos sortilegos, responden que no es assi, sino que sin poderlo ellos remediar ni preuenir, la mano se alarga, o se acorta y va derecha y se tuerce en la medida; y si ellos dicen verdad en la respuesta, con ella está bien prouado ser expressa obra del demonio.

(<sup>329</sup>) Tambien aduerto que con el mismo sortilegio de la medida de el medio braco pronostican el remedio de la enfermedad, como assi mismo si no le abrá, y tambien si la enfermedad es causada naturalmente que ellos diçen, *Dios onechmomaquili*, quiere decir, Dios me la dio; o bien si es por medio de algun hechizo, lo que ellos creen façilissimamente, o si la causó sola la voluntad de algun enemigo del enfermo o alguna persona a quien tiene enojado, y en este vltimo caso llega a tanto su desatino que uienen a echar la culpa de las enfermedades a los santos y aun a la Virgen Nuestra Señora, dando por razon que la tienen enojada, o a otro santo por auer hecho alguna descortesia a su imagen, como es orinarse los muchachos en el oratorio, o tal que cosa, o no auerle celebrado su fiesta.

(<sup>330</sup>) Si acaso pronostica ser causa de la enfermedad el enojo de algun santo, hechan luego suerte sobre el medio de aplacar el santo o santa enojada, porque ese será la cura de la enfermedad, y de ordinario pronostican que le aplacarán haziendole alguna imagen, o si la tienen haziendole algun bestido o velo, y anidiendole algun adorno, y haziendole alguna fiesta, y ninguna cosa de las dichas ha de pasar sin combites y borracheras y muchas ofensas de Dios Ntro. Señor, y consiguientemente del santo que ellos dicen, conque los enfermos empeoraran si la causa y remedio de la enfermedad fuera el que los falsos adiuinos diçen; pero como tienen tan assentado su credito y el enfermo o muere o sana, si sana queda mas fixa la opinion y credito del adiuino, si muere no ay quien le demande el yerro, y con esto se continuan los embustes y engaños y la perdicion de las almas destos miserables, y mas quando el adiuino dice

que la causa de la enfermedad es tal y tal persona, por enemistad que le tienen, queda el odio asentado de generación a generación, y dura el rencor por muchos años sin que baste a disuadirlos ni aplacarlos razón alguna, ni ser menos, ni aun el negarles la absolución en las confesiones, porque se asienta y aflixa más en ellos el crédito del falso sortilegio que el de los predicadores del euangelio.

<sup>(331)</sup> Cuando de estos sortilegios no se siguiera otro darlo más del que acabo de referir, como del uso del *ololihqui* y *peyote* dixe en su tratado, se debía poner toda la diligencia posible en extirpar de todo punto cosa tan perjudicial de entre christianos, cuya vida y mejora consiste en el amor y caridad; porque cierto es muy gran lastima ver la pérdida de las almas causada de estos odios y rencores nacidos de estos falsos pronosticos, y más si se considera que ninguna diligencia aprovecha para arrancarles del corazón lo que una vez entró por este medio.

<sup>(332)</sup> Lo mismo es quando pronostican de hurtos o adiuinan sobre quien llebo la hija o la muger ajena, porque si hechan la culpa a Joan, y la muger no parece, no ay satisfacción que baste, y el creído culpante vine en perpetuo desconsuelo, y los offendidos en perpetuo odios del. Para usar de este sortilegio de las manos en casos de hurtos o ausencias, y de remedios para enfermedades, sirve el mismo conjuro referido, con mudanza de algunas palabras que contienen el caso sobre que se hecha la suerte, v. g.: si se hecha la suerte sobre el remedio tendrá la enfermedad.

<sup>(333)</sup> Donde en el conjuro decia: Luego ahora hemos de ver quien es el que ya mata & *Tla tiquitilican, toconitazque ac ye quimictia, &c.*; dicen: Hemos de ver que remedio aprovechará al hijo de los Dioses, si se halla tan bien con la medicina llamada blanca muger? *Tla tiquitilican teteo ipiltzin ahço quinamiquiz, quihuelmatiz in pahtzintli iztac atlinan cihuatzintli, &c.* (Hija del aguayerva). Si se hallará bien con el espiritado amarillo o con el espiritado verde, & *ahço quihuelmatiz in coçauhqui tlamacazqui, ahnoço, xoxoqui tlamacazqui (tlacopati, yerba piçiete).*

<sup>(334)</sup> Y quando van diciendo estas palabras van midiendo el medio brazo hasta que sale la suerte a su voluntad, y saliendo buena, aplican la medicina con que yo formo la suerte.

<sup>(335)</sup> Para ojo de humo, en el mismo lugar dicen:

Veamos al hijo de los dioses quien le llebo y quien le humo su maiz, o su animalsillo, si es bestia la hurtada.

*Tla tiquitilican teteo ipiltzin: aquin oquihuicac, acoquichtequili ytonaciyotzin, anoço, yyolcatzin.*

<sup>(336)</sup> Si es por muger y por hija que falta, dicen:

Sepamos donde está y donde se fue? (la muger o la hija). Si se fue muy lejos? o no es así sino que no se a ausentado, sino que se está queda la muger deste desdichado.

*Tla tiquitilican campa catqui, campa oya: ahço hueca oya, ahço ayocmo neciz? onca? ye oc onca inamitzin icnotlacatl.*

(<sup>337</sup>) En todos estos conjuros donde ponen la palabra *ca* es particula aduersatiua y contradice toda la clausula precedente; para saber quien las lleuo, dicen:

Quien las llebó, o quien las hurtó.           Aaquin oquiuhicac, aquin oquichtec.

(<sup>338</sup>) Como arriba en los humos de cosas, de manera que el conjuro sirbe para todo, solo con mudar las palabras del caso sobre que se hecha, aunque siempre procuran disfraçar las cosas con vocablos metaphoricos, o los que llaman *nahualtocaitl*, que quiere decir lenguaje o nombre de que vsan los hechiceros.

(<sup>339</sup>) Por este delito he presso y castigado muchos yndios y indias, aunque hecho compunto (?), ha sido mas mugeres que hombres; y se hallan en muchas prouinçias estos sortilegos, porque por el nombre de adiuinos son mui estimados y son muy regalados, y muy bien proueididos de lo neçessario, y como el officio no les cuesta dineros, sino solo tomar de memoria el conjuro del sortilegio y con esso decir que saben mucho, y que no ay cosa que se esconda de su çiençia, facilmente entran en el officio, y con mayor façilidad de la execuçion y el prouecho çierto que en ello tienen, y porque si nuestros peccados açertó el pronostico vna uez, lo que muchas veces sucede a cualquiera que tiene buen discurso, queda con eso tan opinado, que no solo yndios, sino españoles tambien los consultan, como auerigue en el pueblo de *Yautepec* del Marquesado, donde fue vna muger a consultar a una sortilega destas sobre alguna ropa que le auian hurtado, y quiso Ntro. Señor que la que otras uevez auian açertado errase entonçes hechando la culpa a quien no la tenia, conque uino el caso a mi notiça, y el santo offiçio castigó a la muger consultante.

(<sup>340</sup>) Algunos de estos sortilegios para mejor açierto de su embuste beben el *ololiuhqui* por añididura y con esto mas de ordinario açiertan, porque mediante el pacto que en tal beuida el *ololiuhqui* interuiene, como queda dicho en su lugar, les responde el demonio a las dudas y ellos lo reboçan con decir que lo adiuinaron por la suerte; y porque en este capitulo he hecho mençion de como tal vez dicen los tales sortilegios que la enfermedad es causada por el enojo de algun santo, sera necessario estenderme mas en este punto, porque se entienda mejor, y porque tambien con los santos juntan los que ellos tienen por dioses, como son las nubes, los cerros, los rios, el ayre y el fuego, y otras cosas a este modo; pues en hallandose atajado el tal sortilegio, no hallando causa a que atribuir la enfermedad del paçiente para hallar salida a su embuste dice en su sortilegio, en el lugar donde cabe conforme lo arriba referido, lo siguiente:

Aqui tengo de ver en el espejo de mi           Nican nitlachiaz in amoxco, aquin on in  
encanto quien es el que daña, quien es el   quitlauelia, aquin moqualanaltia,

que está enojado, si acaso es algun santo. Y ahço *Santo*. Tlaxihualhuia para esto, ven el nueue vezes golpeado, el chicnatitlatetzontli, chicnautlamateloli & nueue veces estrujado, &

(<sup>341</sup>) Y prosigue como queda arriba referido, hasta pronosticar que es algun santo el que causa la enfermedad, haçiendo sus medidas a palmos. En auiendo pronosticado que es algun santo el causador de la enfermedad, resta pronosticar quien sea el tal santo, y asi tornan a echar la suerte haçiendo sus medidas y ingiriendo en el conjuro en el lugar donde caben, las palabras siguientes.

Sepamos quien eres tu el santo que estás enojado? Si acaso eres Ntra. Sra. o acaso eres san gaspar o acaso s. Juan, & Ac tehuatl;yn timoqualanaltia? Ahço totlaçonantzin, Ahço *San gaspartzin*. Ahço *san Juantzin*, &

(<sup>342</sup>) Desta manera van diçiendo y midiendo sus palmos hasta que sale a su proposito, y luego diçe que tal santo es el que causa la enfermedad; quando el sortilegio no topó con santo, prosigue con su conjuro y sus medidas refiriendo otros dioses y cosas que adoran, diciendo:

Quien es el enojado si son los dueños de la tierra, los angeles de Dios (que asi llaman las nubes). Ac moqualanaltia: aço ahuaque, Dios iangelotzitzihuan.

(<sup>343</sup>) Y si no salio la suerte prosiguen:

Sepamos si son los enojados los Dioses monteses y cayó en sus manos, o si es el vn conejo boca arriba (por la tierra), o es el que es mi Padre y madre, las quatro cañas que centellean (por el fuego). Aço ohuican chaneque, inmac ohuetz; anoço cetoctli aquetztimani? Anoço nota, nonan nahui acatl milintica.

(<sup>344</sup>) Vltimamente vienen a pronosticar quien es el enojado y luego entra el pronostico del remedio para desenojarle, en el qual lo principal que ai que aduertir es que dan por remedio vna idolatria formal, porque si pronostican ser el enojado el fuego, el agua, la tierra, los vientos, las nuues o los dioses monteses, que son como los

faunos y satiros de la antigua gentilidad, para amansarlos dan por medio offererles sacrificio, y assi mandan que el enfermo offerzca incienso, candelas, ramilletes, lienços y otras cosas, y aun entre ellas comida y bebida al tal dios enojado; v. g.; si el paçiente enfermó en el monte, que ponga en el lugar donde se sintio herido de la enfermedad, offrenda de incienso &c. a los dioses monteses para que se applaquen; si fue junto al rio, que se ponga su offrenda junto a el; y si en la encrucixada de algun camino, que sacrifiquen alli al dios de aquel portillo donde suele auer alguna piedra que adoran o un montón de piedras donde sacrifican, o adorando el mismo monton de piedras o al dios que piensan que asiste en el; si dicen que es el enojado el fuego, al qual dan la misma veneraçion que a los santos, manda al enfermo que haga el sacrificio, al fuego poniendolo en vn curioso brasero sobre el altar y echando mucho incienzo (de que sirue el copal) y poniendo junto de el muchos ramilletes y candelas, y aunque tal vez no ponen el brasero de fuego sobre el altar, sino sobre la peaña, no es la causa menos veneraçion sino, temor de que no se les queme el oratorio y aun la casa con sus descuidos y borracheras que de ordinario acompañan semejantes sacrificios con sus circunstancias, donde en lo vno y en lo otro es tan interesado el demonio.

(<sup>345</sup>) De todos los casos referidos, tengo causas sentençiadas de muchos pueblos de indios donde se ha probado con los mismos complices y con otros testigos auerse hecho semejantes sacrificios, y muchas veçes se han traído las mismas offrendas de los lugares donde las auian puesto, como me sucedio con una sortilega de *Atenango*, que mandó a un enfermo sacrificarse en un portillo, donde auia sucedido el mal, a vna piedra que estaba en el, y assi truxeron de aquel puesto las velas e incienço, algodon y tortillas del sacrificio, con la piedra a quien se auia hecho; todo lo qual vio el Ilmo. Sr. D. Juan de la Serna, Argobispo de Mexico, y cada dia suceden destos casos.

## Anexo 9

### Tratado Sexto Capítulo XVI

#### Del conjuro y encanto para sangrar

(<sup>437</sup>) Aunque la sangria no es enfermedad en los brazos, sino remedio para otras enfermedades, pues con mas excessivo vsan de superstición en esto que en los demas remedios, aprouechandose de vn largo conjuro lleno de palabras no usadas y otras mui difficultosas de entender, juntas con otros caracteres que tendran la significación que el demonio su autor quisiere ponerles en su interpretación, seguire el sentido mas recebido entre los mismos que han vsado de este conjuro, no atandome mucho a las reglas de la grammatica, y mucho menos a la poliçia de la lengua mexicana, pues qualquiera que bien la entendiere echará de ver quanto affecto causa en ellos el enemigo.

(<sup>438</sup>) Lo barbaro de la lengua y lo inusitado, quizá por hacerse mas respetar, como suele suçeder mas comunmente entre gente de corto talento, que tienen por diuino lo que no entienden, siendo muchas vezes defecto del que dize y no del que oye; esto supusto, el que ha de hacer la sangria dice assi:

Yo el sacerdote y principe de encantos voi ia en seguimiento de las 4 cabeças: ea, nuestras hermanas haldas en çinta, coged y recoged vuestras melenas y vuestros liços primideras y tempiales : a vosotras hablo mis hermanas las que teneis sayas de color y como culebras: y tu espiritado, que eres como un tigre, acude, que finalmente beberás sin rienda hasta perderte, pero mirad mui bien de adonde podrá venir lo que todos buscan que es chile y pepitas, mirad la desdicha que passa este pobre, mirad su necesidad y miseria.

Vanas han salido vuestras esperanças, diligencias: en vano os aveis afligido buscando vuestros bienes, vuestra haçienda, porque orden se podrá hallar, pues ya yo quiero buscaros vuestra haçienda y vuestros bienes, que luego los podreis lleuar, esperad que los

Nehuatl tlaimcazqui, ninahualteuctli (A); ya niauh, ya nictocaz naucantzontecome (B). Ye, tohueltihuan, tla xontlaeheuacan in ammoquetzori, in ammoxiouh (c). In annohueltihuan, nochparcuyeyaque (D), cuacuyeyaque. Tlamacazqui ceocelotl (E), tla xihualauh: yequene tiyohuallahuaniz. Tla xitlatlachiacan can huitz in anquitetemoa: chilli, ayohuachtli (F) notolinia macehualli, quihiyo huia quiteopoa. Oammonenchiuhque, oammoteopouhque (G) in anquitetemoa: in amiliaxca, in ammotlatqui Can huitz? Tla oc nictetemo in ammaxea, in ammotlatqui (H): anquihualcuizque. Oc nohuian nictetemo in chalchihomitl itic, campa moquetza in tlatlahqui cihuatl.

Nonan (Q) chalchicueye ye tictetemoliz macehualli ye quixpoloa; ye mitz-huicaz. Tla oc ximiquanican, xoxouhqui tlaolteyotl (R); tla ximotlatican, xoxouhqui tocatl: ma nanmechixpoloti (S). Tla ximiquani, xochhua (T).

quiero buscar en todas partes, dentro de (Todas son grandisimas borracheras destos, por los guesos de las piedras preciosas, esso es raçon que baya tan mal escrito.) donde está de assiento la muger colorada (la sangre).

Madre mia, la de la saya de piedras preciosas (el agua), ya es tiempo que busques con cuidado lo que daña, y quiere va destruir a este desdichado que para esto te llebo conmigo. Ea ya, arredraos Dioses silvestres *O, menores verdes*. Ea, escondeos verdes arañas, no sea que yo por yerro os destruya. Apartate tu tambien arañaxochua.

(<sup>439</sup>) Todo este conjuro está lleno de muchas dificultades, assi de la interpretación del lenguaje, como de tradiciones supersticiosas, y assi sera necessario añadirle alguna declaración para que mejor se entienda, y por esso se ponen las letras, para que se acomode cada cosa en su lugar.

(<sup>440</sup>) Lo primero entra dando assiento a su autoridad para que no se dude del logro de la obra, y assi diçe (A) *yo el principe*, en la qual expressa el pacto con el enemigo. Luego, habla con las venas y llamalas (B) *las de las 4 cabeças*, porque parece que todos se rematan en braços y piernas. Mandales poner haldas en çinta © y *que recojan sus melenas*, y es metaphora como si dixera: la sangre que está desparramada recogida en vosotras; el deçir que (D) *teneis sayas de color y como culebras*, es por la appariençia de la sangre y por la semejança con la culebra.

Luego habla con la lançeta, y llamala (E) *espiritada y tigre*, como para persuadir la fuera o el encanto, como que le aulla dado sentimiento al hierro el deçirle que habla hasta perderse, es metaphora de la beodez y diçe que saque tanta sangre que bebida bastase a quitar el tino.

Quando dice (F) *mirad mui bien de a donde podra venir el sustento*, parece habla con las venas y lançeta. (G) *Vanas han salido &c.*, a las venas, porque estando como está el enfermo no podra buscar sustento.

(H) *Pues ya yo*, con esto parece quiere obligar a las venas al agradecimiento; lo demas siguiente son metaphoras vsadas de hechiceros.

(Q) *Madre mia &c.*, se puede acomodar a dos cosas: la primera, al agua que llaman assi. Lo segundo a la lançeta.

(R) *Ea, ya arredraos, dioses siluestres, &c.*, donde ponen este caracter X, y por el entienden al enemigo o a belcebut, que como superior a los demas a quien llaman dioses siluestres o menores, los quite de adonde dañan al enfermo, y assi los llama verdes, y luego arañas verdes, y pone alli otro character el que por deçir arañas a los demonios, y porque a las enfermedades las significan con colores, parece que da a entender que los tales enemigos son causa de la enfermedad, y quando dice: (S) *no sea que por yerro os destruya y Apartate, tu tambien* (T) *araña xachua*, parece les capta la

benevolencia, a nuestros enemigos, como si dixera que su intento no es echarlos de allí con su daño, sino que se aparten buenamente.

(<sup>441</sup>) Los mismos que dicen que usan desto no saben dar razón dello; no ai que admirarse que cosa tan antigua y pasada por tantas manos y tan rudas tradiciones, aian llegado a no ser entendidas de todo punto, y mas quando el demonio mezcla vocablos difficultosos y modos no vsados para haçer estimar y encareçer lo que de suio es inutil y malo, pero aunque de todo punto no se halle sentido consequente al conjuro, se ve manifestamente ser todo el sustançado de superstición y magia, y por el consiguiente que se debe proçeder en esta materia con mucho cuidado y recato.

## Anexo 10

### Tratado Sexto De los medicos supersticiosos y sus embustes

#### Capitulo I

De los que llaman en la lengua *tiçitl* quiere decir medico o adiuino

<sup>(369)</sup> En los tratados precedentes tengo aduertido la sospecha que consigo trae en la lengua mexicana este nombre *tiçitl*, y ya con el fauor de Dios hemos llegado a su proprio lugar, donde mas largamente se ha de tratar de los engaños que debaxo de si ençierra este nombre, reboçandose con el cosas que de ninguna manera son liçitas a los fieles y se deben desterrar con todo cuidado.

<sup>(370)</sup> Pues dando prinçipio a este tratado con la explicaçion del nombre *tiçitl*, comunmente se usurpa por lo que en castellano suena medico, pero entrando mas adentro, está reçibido entre los naturales en significacion de sabio, medico, adiuino y heçiçero, o tal vez que tiene pacto con el demonio: de aqui es estar asentado entre los indios que es bastante vno destos que se llama *tiçitl*, para remedio de qualquier necessidad y trabajo por grande que sea, porque si se trata de enfermedad, le atribuien el conoçimiento de la mediçina; si de tener enojado a Dios Nuestro Señor, o a la Santisima Virgen, o a alguno de los santos, le hacen poderoso para desenojarle: pues que si responden que el trabaxo o la enfermedad es el *ololiuhquienojado*, el *peyote* o los dioses siluestres, (a quien ellos llaman *ouican chaneque*), o cosa semejante, entran las suplicas y los presentes al tal *tiçitl* para que las desenoje y aplaque, o prouea de remedio donde comunmente se sigue de una infidelidad una idolatria, porque el consejo ordinario es que haga el paçiente un sacrificio al sol, al fuego o al *ololiuhqui*, o a quien se le antojó decir que era el enojado.

<sup>(371)</sup> Si la consulta es sobre cosa perdida o hurtada o por muger que se ausentó de su marido, o cosa semejante, aqui entra el don de la falsa profeçia, y el adiuinar como queda apuntado en los tratados precedentes, y el adiuinança, se hace por una de dos uias: o por sortilegio, o bebiendo para este fin el *peyote* o el *ololiuhqui* o el tabaco, o mandando que otro lo beba, y dando el orden que en ello se debe tener, y en todo ello ua implicito el pacto con el demonio, el qual por medio de las dichas bebidas muchas veces se les aparece y les habla haciendoles entender que el que les habla es el *ololiuhqui* o *peyote* o qualquier otro brebaje que hubieren bebido para el dicho fin, y la lastima es que assi a este como a los mismos embusteros los creen muchos, mejor que a los predicadores euangelicos.

<sup>(372)</sup> Pues deçendiendo en particular a los embeleços y embustes con que estos que llaman *tiçitl* embaucan y sacan de juicio a casi toda esta gente como

simias de Simon Mago, daremos principio por donde el hombre le torna a la entrada y miserias de la vida que es por el parto.

(<sup>373</sup>) En este ministerio, por las circunstancias del, está recibido, en todas las naciones su ejercicio por medio de mugeres, y lo mismo corre en esta de los indios, y el dicho nombre *tiçitl* las comprehende y tambien las llaman *tepalehuiani*, que quiere decir ayudador o ayudadora, porque lo que en castellano suena partera, se dice en esta lengua *temixiuihani*, y deste postrer nombre que es mas proprio, vsan mui raras vezes y no carece de misterio.

(<sup>374</sup>) Auiendo de llegar las tales a la execucion de su ofiçio, hacen un conjuro en que hablan a sus dedos y juntamente con la tierra, y es como se sigue:

Acudid aqui los cinco solares, o Tla xihualhuian, macuil tonalleque, nonan los de çinco hados, y tu mi madre cetochtli àquetztimani; ye nican ticyocoyaz un conejo boca arriba aqui has de xoxouhqui coacihuiztli. Tla tiquittacan ac dar principio a un verde dolor; mach tlacatl ni ya nican tech-ixpolotiuitz. veamos quien es la persona Tla xihuallauh; tlacuel tēhuatl, tlamacazqui poderosa que ya nos viene chicnauhtlatecapanilli; tla nican ticpehuican destruyendo. Ea ven, ea ya el in coçauhqui coacihuiztli, xoxouhqui nueve veces golpeado, ea ya coacihuiztli. echemos de aqui al amarillo dolor, al verde dolor.

(<sup>375</sup>) Con esto pone el *piçiete* y pone a parir su preñada. Pero si para el buen sucesso del parto se pretende valer del fuego y sahumeros que comunmente son con copal o con la yerba llamada *yauhtli*, y en castellano yerba anis, donde dice en el conjuro nueve veces golpeado, *chicnauhtlatecapanilli*, dice:

Mi padre las cuatro cañas que echan Nota nahui acatl milintica, tzoncoztli llamas con cabellos rubios, o muger (al fuego); iztac cihuatzin (al copal); blanca, o amarillo espiritado. coçauhqui tlamacazqui (á la yerba).

(<sup>376</sup>) Dicho el conjuro y cogido o preparado aquello de que se piensa valer al tiempo del parto, y para facilitarlo, pone a parir la paçiente.

(<sup>377</sup>) Otras en lugar de lo referido usan del modo y conjuro que se sigue: cogen en la mano el *piçiete* y estruxanlo, y luego traen la mano con el *piçiete* por el vientre de la preñada especialmente por la criatura, y dicen:

<p>Ea, ya ven, el nueve veces golpeado, el nucue veces aporreado. Vosotras diosas <i>quato</i> y <i>caxoch</i> (nombres propios), venid a facilitar este parto abriendo la fuente, y vosotros espiritados los de los cinco hados (los dedos), y que mirais todos hacia una parte, todos ayudadme para que cojamos y impidamos a quien quiera que es el que causa este daño, que ya quiere de todo punto destruir a la hija de los Dioses l. a la que será de parto &amp;</p>	<p>Tlacuel, tla xilauallauh chicnauhtlatetzotzontli, chicnauhtlatecapantli: Tlacule, xic-hualquetzati ni ammaapan: in tiquato, in ticaxoch. Tlacuel, tla xihualhuian tlamacazque macuiltonalléque, cemithualleque; tla toconquitzaquican in ac mach tlacatl, in ye nican ye tech-ixpoloa teteo ipiltzin.</p>
--	--

(<sup>378</sup>) Auiendo parido entra luego la superstición con la criatura, y para auerla de lauar haçe un conjuro al vaso y al agua, y es assi:

<p>Ea ven acá, tu mi preciosa xicara, y tambien tu la que tienes por saya piedras preciosas (el agua por las verduras), que ya es llegada la hora quando aqui has de labar y limpiar al que tubo vida por ti y naçio en tus manos.</p>	<p>Tla xihualhuian nochalchuihxical, nona chalchicueye; ye nican ti-caltiz, ye nican ticpòpoaz in momac tlacat, in momac oyol.</p>
--	--

(<sup>379</sup>) Esto postrero dicen, porque lo primero que a su juicio se comunica a la criatura es el agua, porque luego en naciendo lo laban. Pero quando el parto es dificultoso, resta saber a que o a quien atribuyen la dificultad del parto y que de remedios vsan en aquel peligro.

(<sup>380</sup>) En la dificultad del parto es conocido remedio y general en toda la nueva españa, la cola de un animalexo llamado *tlaquatzin*, y assi vsan del, todo genero de gente, y se aplica dandose bebida la dicha cola hecha poluo hasta en cantidad de media onça quando mas, pues en este conocido remedio mezclan la superstición haçiendole un conjuro que dice:

<p>Ea, ya ven acá, el negro espiritado, ve a sacar la criatura, con que ya está fatigada la hija de los dioses; ven acá tu Diosa <i>quato</i> y tu <i>caxoch</i>.</p>	<p>Tlacuel, tla xihualhuia tliliuhqui tlamacazqui: tla xoconquixititi in piltzintli, in ye quitequipachoa teteo ypiltzin; tla xihualhuia n tiquato, n ticaxoch.</p>
---	---

(<sup>381</sup>) Finalmente usan del sortilegio por donde juzgan la causa de la dificultad del parto, y aunque suelen atribuirla a diferentes causas, lo mas ordinario es decir que la tal paciente ha cometido adulterio, y para esto dicen que el remedio es que reciba por clister su misma saliva, y assi lo hacen: en que echa bien de ver la poca estima de la honrra, la temeridad del juicio y la dosonçia del remedio

## Referencias bibliográficas

- Abbagnano, Nicola (2010). *Diccionario de Filosofía*, José Esteban Calderón, Alfredo H. Galleti, et al. (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
- Adrián, Laura (2008): «Petrus Ramus y el ocaso de la retórica cívica». *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 13(43), pp.11-31.
- Ahluwalia, P., y Ashcroft, B. (2000). *Edward Said: la paradoja de la identidad*, Barcelona, ediciones Bellaterra.
- Alberro, Solange (1988): *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, Solange Alberro trad., México, Fondo de Cultura Económica.
- Alcántara, Berenice (2005). «El Dragón y la Mazacoatl. Criaturas del infierno en un exemplum en náhuatl de fray Ioan Baptista», *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 36, pp. 383-422.
- Alonso, I., Baigorri, J., y Payàs, G. (2008). «Nahuatlato y familias de intérpretes en el México colonial». *1611: revista de historia de la traducción*, (2), 000-0.
- Álvarez, Luciana (2011). «Representaciones identitarias e igualdad: el potencial político de la hibridación», *Res publica*, 26, pp. 143-149.
- Arango, Manuel (2008). *Tema y estructura en el teatro del siglo XVI y XVII en Hispanoamericana y España: Fernán González de Eslava, Sor Juana Inés de la Cruz, Tirso de Molina, Lope de Vega, Calderón de la Barca y Juan Ruiz de Alarcón*, Nueva York, Peter Lang.
- Araya, Eval (1997). «Sobre las potencias superiores del alma en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino», *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 35(86), 253-261.
- Arellano, Ignacio y Rodríguez, José (2008). *El teatro en la Hispanoamérica colonial*, España, Iberoamericana.
- Arendzen, John (2016). «Maniqueísmo», Luz Maria Hernandez Medina (trad.), *Enciclopedia Católica* [versión electrónica], Nueva York, USA, <http://www.newadvent.org/cathen/09591a.htm>
- Arrillaga, Basilio y Galván, Mariano, trad. (s). (1859). *Catholic Church in Mexico Provincial council*, Mexico, Catholic Church Province of Mexico City.
- Aristóteles (1990). *Retórica*, Quintín Racionero (introducción, traducción y notas), Madrid, Gredos.
- Ayala, Javier (2005). «El diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII», en A. Sánchez Flores (comp.), *Memoria XVIII 2005 Encuentro*

- Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, pp. 36-45.
- (2008). «El orden del cosmos en un grabado de Diego Valadés (1579)». *Acta Universitaria*, 18(Esp), pags. 24-32.
- Báez-Jorge, Félix (2002) “los avatares del diablo (la demonología sincrética en los imaginarios simbólicos mesoamericanos y andinos)” en *La palabra y el hombre* n°123, Universidad Veracruzana, pp. 55-72.
- (2009). «La satanización de las deidades mesoamericanas (perversiones y fantasías en el imaginario colonial de Nueva España, siglos XVI al XVIII)», *Revista académica para el estudio de las religiones*, Tomo III, pp. 19-40.
- Báez Rubi, Linda (2005). *Mnemosine Novohispanica. Retorica e imágenes en el siglo XVI*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones estéticas.
- Baños, Fernando (1994). «Simbología animal en la hagiografía castellana», en *Actas del III Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Salamanca, Biblioteca Española del siglo XV–Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana*, pp. 139-147).
- Barbero, Valentina (2001). *Diccionario AKAL de las religiones*, España, AKAL Ediciones.
- Barcellos, José (2007). «Literatura y Teología. Perspectivas teórico metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo», Cecilia I. Avenatti (trad.), *Revista Teología*, Tomo XLIV, No.93, pp. 253-270.
- Barfield, Thomas (2000). *Diccionario de antropología*, México, Siglo XXI.
- Beltrán, Federico M. (1987). «La herejía y sus imágenes en las obras exegéticas y pedagógicas de San Isidoro de Sevilla». *Anuario de Estudios Medievales*, 17, p.15-28.
- Bello, Gabriel (2008). «De la demonización al racismo (sobre la deshumanización del otro)», *Criterio Jurídico*, V. 8, No. 2, pp. 9-24.
- Benítez, Fernando (1985). *Los demonios en el convento: sexo y religión en la Nueva España*, México, ERA.
- Benítez Corona, Victor (2013). Las plantas del sueño en la época prehispánica y en la época contemporánea en México. *Perspectivas latinoamericanas*, número 10, pp.56-68.
- Berceo, Gónzalo (1992). *Milagros de nuestra señora*, Isabel Uría (coord.), Madrid, ESPASA-CALPE
- Bermejo, José Carlos (1996). *Los orígenes de la mitología griega*, España, AKAL Ediciones.
- Bernabéu, Salvador (2000). *El Septentrión novohispano: eco historia, sociedades e imágenes de frontera*, México, CSIC.

- Beuchot, Mauricio (1996). *Retóricos de la Nueva España*, Mexico, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM
- Beutler, Gisela (1973). «Algunas oraciones y ceremonias relacionadas con el cultivo del maíz en México», *Indiana*, Vol.1, pp. 93-111.
- Bhabha, Hommi (2007). *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- Biblia Latinoamericana*. (1972). Ediciones Paulinas y Verbo Divino. Madrid, España
- Bigalli, Carlos (2006). «El MALLEUS MALEFICARUM», *UCES, Subjetividad y procesos cognitivos*, pp. 92-114.
- Bravo, Berenice y Pérez, Marco A. (2006). «Historia de una jurisdicción eclesiástica: el Arzobispado de México», en *Diccionario de Historia Cultural de América Latina*, México, Archivo Histórico del Arzobispado de México.
- Brinkley, Alan (2004). *Historia de Estados Unidos. Un país en formación*, Carlos Julio Briceño (trad.), México, Mc Graw Hill.
- Brotons, Ma. José (2015). *El diablo en la literatura griega del cristianismo primitivo: de los inicios a los padres alejandrinos* (tesis doctoral), Universidad de Valladolid, Valladolid, España.
- Burbano, Mauricio (2010). «La “Teoría mimética” de René Girard y su aporte para la comprensión de la migración», *Universitas Philosophica*, 55, año 27: 159-181.
- Burton, Jeffrey (1994). *El Príncipe de las Tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello.
- Buxó, José Pascual (2002). *El resplandor intelectual de las imágenes: estudios de emblemática y literatura novohispana*, México, UNAM.
- Calsamiglia, Helena y Tusón, Amparo (1999): *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*, España, Ariel Letras.
- Calvo, Teodoro y Ozaeta, José (introd., notas e índice) (1990). *Obras completas de San Agustín XXXVIII. Escritos contra los arríanos y otros herejes*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos.
- Calvo, Tomas (1996). *Aristóteles y aristotelismo*, España, ediciones AKAL.
- Campagne, Alejandro (2014). «Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús. Inspectores de espíritus: Institución y carisma en los albores de la era confesional», *VS*, 21, pp.83-143.
- Campos, Araceli (1999). *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo Inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*, México, COLMEX.
- Caplan, Harry (1954). *Ad C. Herennium de ratione dicendi (Rhetorica ad Herennium)*, Massachssets, Harvard University Press

- Carrasco, Rolando (2000). «El exemplum como estrategia persuasiva en la *Rhetorica christiana* (1579) de fray Diego Valadés». In *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* (Vol. 22, No. 77, pp. 33-66). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Castaño, Ana (2008). «Sermón y literatura. La imagen del predicador en algunos sermones de la Nueva España», *Acta poética*, 29, 2, pp.191-202.
- Cavallero, Constanza (2010). «Supersticiosos y marranos: el discurso anti-mágico de Lope de Barrientos a la luz de la ‘cuestión conversa», *Cuadernos de historia de España* 84, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2010, pp. 61-90.
- Chaparro, Cesar (2008). «Enciclopedia y retórica: de Raimundo Lulio a Diego Valadés», *FORTVNATAE*, 19, pp. 9-25
- \_\_\_\_\_ (2015). *Fray Diego Valadés. Evangelizador franciscano en Nueva España*, México, CEEXCI.
- Chinchilla Pawling, Perla (2004). *De la Compositio loci a la republica de las letras. Predicacion jesuita en el siglo XVII Novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, el mundo sobre el papel.
- Cornejo Polar, Antonio (2003). *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas* (Vol. 3), Mabel Moraña (Prólogo), Centro de Estudios Literarios" Antonio Cornejo Polar"(CELACP), Perú, Latinoamericana Editores.
- Corona, Issa (2013). *La metáfora del maíz en los conjuros recopilados por Hernando Ruiz de Alarcón. Un análisis desde la hermenéutica analógica* (tesis de licenciatura), Universidad Nacional Autónoma de México, D.F, México.
- Cortés, Hernán (2005). *Cartas de relación*, México, editorial Porrúa.
- Cuellar, Edmundo (2014). *El diablo y la expansión del pensamiento mágico del viejo mundo a la Nueva España, siglos XII-XVII*, (tesis de posgrado), Universidad Nacional Autónoma de México, D.F, México.
- Cunill, Caroline (2011). «El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI». *Cuadernos Inter. ca .mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 8(9), pp.229-248.
- De Azcarate, Patricio (1871). *Platón, obras completas*, Tomo I, Madrid, Medina y Navarro Editores, Arenal 16.
- Dehouve, Danièle (2009). «Un ritual de cacería. El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón», *Estudios de cultura Náhuatl*, Vol.40, pp. 299-331.

- De la Maza, Francisco (1945). «Fray Diego Valadés: escritor y grabador franciscano del siglo XVI », (No. 13). *Instituto de Investigaciones Estéticas*, pags.15-44.
- Del Moral, Raúl. (2016). «En torno a Mictlantecuhtli». *Estudios Mesoamericanos*, (1), 38-45.
- Del Río, Elena (2005). « Babel y Barroco: «hablar en lenguas» y otras manifestaciones teolingüísticas áureas» *Revista de Filología Española*, LXXXV, pp. 27-47
- De Nebrija, Antonio (2007). *Retórica*, (Vol. 6). Salamanca, Universidad de Salamanca.
- De Puig, Jaume (2007). El Tractat «Confessio fidei christianae» de Nicolau Eimeric, OP edició i estudi. Arxiu de textos catalans antics, pp.7-192.
- De Sahagún, Bernardino (1990). *Diez estudios acerca de su obra*, Hernández de León Portilla, Asensión (ed), México, FCE.
- Díaz del Castillo, Bernal (1976). *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Ruiz, José L. (Coord.), Tomo II, México, Editorial del Valle de México.
- Díaz, Viviana (2007). «Nombres que conservan el mundo: los nahualtocahtl y el Tratado sobre idolatrías de Hernando Ruiz de Alarcón», *Colonial Latin American Review*, Vol.16, N°.2, pp.159-178.
- Di Mare, Alberto (1994). «La Contrarreforma del Concilio de Trento (1563) a la Paz de Westfalia (1648)», *Revista Académica Universidad Autónoma de Centroamérica*, Numero 15, pp. 9-24.
- Echeverría Bolívar (2000<sup>2</sup>). *La modernidad de lo barroco*, México, ediciones Era.
- Espinosa, Adriana C. y Argota, Gabriel (Asesor) (2011): *La noción de pecado en el pensamiento de San Agustín* (Tesis Doctoral), Universidad de Cartagena.
- Espinosa García, Santiago (2015). «La concepción del mal en el Islam», *Saskab*, cuaderno 7, pp. 1-19.
- Esquivel, Noé (2001). *Pensamiento Novohispano*, Toluca, UAEM.
- Farris, Nancy (2014). *Libana, el discurso ceremonial mesoamericano y el sermón cristiano*, México, Artes de México.
- Fellowes, William (2013). «The Treatises of Hernando Ruiz de Alarcon», *Tlalocan*, Vol.7, pp.309-355.
- \_\_\_\_\_ (2016). «Los Tratados de Hernando Ruiz de Alarcón. A commentary upon el conjuro para cazar venados», *Tlalocan*, Vol.10, pp. 457-487.
- Fernández, Natalio (dir.) y Spottorno, Ma. Victoria (2008). *BIBLIA GRIEGA SEPTUAGINTA (La): I. EL PENTATEUCO*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

- Fernández, Rubén (2015). «Atenango del Río», en Enciclopedia Guerrerense. Guerrero Cultural, Guerrero, Siglo XXI, A.C, recuperado de <http://www.atenango.guerrero.gob.mx/>
- Flores, Enrique (2014). «Etnobarroco: rituales de alucinación», *Humanista*, Vol.26, pp.54-71.
- Galvéz, José (2009). «Purgatorio en la doctrina del Concilio de Trento», *Enciclopedia Católica* [versión electrónica], Nueva York, USA, [http://ec.aciprensa.com/wiki/Purgatorio\\_en\\_la\\_doctrina\\_del\\_Concilio\\_de\\_Trento](http://ec.aciprensa.com/wiki/Purgatorio_en_la_doctrina_del_Concilio_de_Trento)
- García Martínez, Florentino (trad.) (1992). *Textos de Qumrán*, Madrid, editorial Trotta
- García Ponce, Consuelo (2005). «Los castigos del infierno cristiano en un mural novohispano», en A. Sánchez Flores (comp.), *Memoria XVIII 2005 Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, pp. 153-159
- \_\_\_\_\_ (2012). «La escatología cristiana que llegó con los misioneros a Nueva España», *Vita brevis*, año 1, núm.2, pp.17-26.
- García y García, Antonio (2002). « Los privilegios de los religiosos en la evangelización de América», *Mar Oceana*, n°11, pp. 45-63.
- Garófalo, Hernán (2015) «Una manera de vivir. La utilización de los ángeles y demonios en una clave performativa en la obra de Isidoro de Sevilla» (siglo VII), *Biblioteca Augustiana*, Vol. IV, pp. 88-106.
- George, Leonard (1999). *Enciclopedia de los herejes y las herejías*, España, editorial Océano.
- Giacaglia, Mirta (2002). «Hegemonía. Concepto clave para pensar la política», *Tópicos*, núm. 10, pp. 151-159.
- Gilabert, Berta (2010). *Las caras del Maligno* (tesis doctoral), Universidad Nacional Autónoma de México, D.F, México.
- Girard, René (1984). *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona, Gedisa.
- Gojman, Alicia (1998). « El auto de fe en el proceso inquisitorial», en B. Bernal (coord.), *Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano (1986)*, Tomo I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp.399-412
- Gómez de Liaño, Ignacio (1998). *El círculo de la Sabiduría: diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, Vol. 1, Madrid, Siruela.
- Gómez, Leila (2009). *Iluminados y tránsfugas: relatos de viajeros y ficciones nacionales en Argentina, Paraguay y Perú*, México, Iberoamericana Editorial.

- Gómez, Nora (2009). «La representación del Infierno Devorador en la miniatura medieval», *Memorabilia*, 12, pp.269-287.
- Harris, Marvin (2006). *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza Editorial.
- Hernández, Asencion (1990). *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*. México, FCE.
- Hernández José A. y García, Ma. Del Carmen (1994). *Teoría de la literatura y literatura comparada. Historia breve de la retórica*, España, EDITORIAL SINTESIS.
- Herrero, Miguel (2011). «Apologética, reacción, continuidad: valores de la poesía épica entre paganos y cristianos en la Antigüedad tardía» en M López Salvá (ed.), *Conflicto y coexistencia en la Antigüedad Tardía* Granada, Pórtico pp. 117-138.
- Herrasti, Pedro (2014). *¿Quiénes son los Ángeles?*, (2ª ed.) [Folleto], Puebla, Pedro Herrasti: Autor
- Iñigo, Andrés (2015). « De censuras y otras inquisiciones en Nueva España», *Revista digital universitaria*, vol. 16, n°12, pp.1-15
- Irigoyen, Antonio (2008). «Los tratados de perfección sacerdotal y la construcción de la identidad social del clero en la España del siglo XVII», *HISPANIA*, Revista Española de Historia, vol. LXVIII, núm. 230, septiembre-diciembre, pp. 707-734.
- Jaeger, Werner (1965). *Cristianismo primitivo y la paidea griega*, Elsa Cecilia Frost (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
- Jaramillo, Mauricio (2015). *Su reverencia: Pasión y Guerra*, Bogotá, editorial Roca.
- Kraemer, Heinrich, y Sprenger, Jakob (1976). *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, Madrid, Felmar.
- Kibédi, Aron (1993): Retórica y producción del texto, en Angenot, Bessiere, Fokkema y Kushner (eds.), *Teoría Literaria* (p.251-269), México, Siglo Veintiuno editores.
- Labrador, Carmen (1999). «LA RATIO STUDIORUM DE 1599. UN SISTEMA EDUCATIVO SINGULAR», *Revista de Educación*, núm. 319, pp. 117-134
- Lara, Gerardo (2012). *El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII*, Buenos Aires, Nuevo Mundo.
- Lavrin, Asunción (1998). «Cofradías novohispanas: economías material y espiritual», en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, UNAM, pp.49-64

- \_\_\_\_\_ (2002). « La celda y el convento: una perspectiva femenina en el siglo XVII», en Raquel Chang-Rodríguez (coord.), *Historia de la literatura mexicana. 2. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Siglo XXI Editores.
- Letocha, Danièle (2005). «La autoridad de la conciencia ante el Concilio de Trento. Contribución a la prehistoria de la subjetividad moderna», *IDEAS Y VALORES*, No. 127, pp. 3-34.
- Levack, Brian (1995). *La caza de Brujas en la Europa Moderna*, Madrid, Alianza editorial.
- Lienhard, Martin (1983). «La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico - literario», *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 9:17, p.105-115.
- Lison, Carmelo (2004). *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, España, ediciones AKAL.
- Loarte, José A. (1998). *El tesoro de los Padres*, Madrid, Ediciones Rialp.
- López Austin, Alfredo (1967). «Términos del nahuatl», *Historia mexicana*, Vol.17, No.1, pp. 1-36.
- \_\_\_\_\_ (1967). «Cuarenta clases de magos del mundo nahuatl», *Estudios de cultura náhuatl*, vol.8, pp.87-117.
- López de Ayala, Ignacio, (trad.) (1564). *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Barcelona, Imprenta de Ramón Martín Indán
- López Grigera, Luisa (1994). *La Retórica en la España del Siglo de Oro. Teoría y práctica*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- López Kindler, Agustín (2013). «Constantino y el arrianismo», *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 22, pp. 37-64.
- López Meraz, Óscar (2008). «Demonología en la Nueva España: Fray Jerónimo de Mendieta y el Demonio», *Revista complutense de Historia de América*, No.34, pp. 134-155.
- \_\_\_\_\_ (2014). «Imaginario franciscano en Nueva España, siglo XVI: Demonio, paraíso terrenal, seres fantásticos y sucesos maravillosos», *Amerika*, No.11, pp. 1-40
- Loreto, Rosalva (2002). «The Devil, Women, and the Body in Seventeenth-Century Puebla Convents», *The Americas*, Vol. 59, No. 2, pp. 181-199.
- Llorente, Juan Antonio (1980<sup>2</sup>): *Historia crítica de la Inquisición en España*, Vol. 1, Madrid, Hiperion.
- Luzán, Olivia (2009). « El control eclesiástico y civil de la hechicería indígena en la Nueva España», *Graffylia*, año 6, número 10, pp.69-80

- Málaga, Maite, y Pulido, Ana (2004), Capítulo II: Días de Guerra: vivir de la Conquista. En Pilar Gonzalvo y Pablo Escalante Coord. Historia de la vida cotidiana en México (pp.340-370), México, FCE, COLMEX.
- Marroquín, Enrique (2009). «La Cueva del Diablo: Análisis y reconstrucción de un mito zapoteco», *Revista académica para el estudio de las religiones*, Tomo III, pp. 41-59.
- Martín, Manuel R. (2000). «El emperador, el papado y Trento», *Escuela abierta*, 4, pp.217-258.
- Martiarena, Oscar (1999). *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión de los indios de la Nueva España*, México, UIA-Departamento de Historia.
- Martínez Cano, Pilar, von Wobeser, Gisela y Muñoz, Juan (coords.) (1998). *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- \_\_\_\_\_, García Elisa y García Marcela (2014).«Estudio introductorio. Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)», en *Concilios Provinciales Mexicanos*, María del Pilar Martínez (coord.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, pp.1-27.
- Martínez Ferrer, Luis (1996). *El sacramento de la confesión en el Directorio para confesores y penitentes en el Tercer Concilio Mexicano (1585)* (tesis doctoral, AHIg 5, *Crónicas* 39, pp. 519-526.
- \_\_\_\_\_. (2009). «Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)», *Revista de Estudios Históricos-Jurídicos*, n.32, pp.549-552.
- Martínez Manzano, Teresa (1998). *Constantino Láscaris, semblanza de un humanista bizantino*, Madrid, (Nueva Roma, 7), Editorial CSIC
- Mayer, Alicia (2016): «Política Contrarreformista e imagen anti luterana en la Nueva España», *Hispania Sacra*, LXVIII, 137, pp. 31-43.
- Mendiola, Alfonso (2014). «La amplificatio en el género epidictico del siglo XVI», *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, año 22, núm. 43, julio-diciembre 2014, pp. 103-125.
- Mezzadra, S., Spivak G., Talpade, Ch., y otros (2008). *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Mitre, Emilio. (2004). «Cristianismo medieval y herejía». *Clio & Crimen*, (1), pp. 22-41.
- Modonesi, Massimo (2012). «Subalternidad», *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, pp. 1-12.
- Mönnich, Anneliese (1973). «Las deidades mexicanas llamadas Tonaleque, Señores de los signos de los días», *Indiana*, No.1, pp. 65-72.

- Morello, Gustavo (2006). «La teología jesuita y el espíritu del Barroco. Una lectura de la modernidad de lo Barroco», *STUDIA POLITICAE*, Número 08, pp.67-101.
- Moreno, Doris (1997). «Cirios, trompetas y altares. El auto de fe como fiesta», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Historia Moderna, núm.10, pp.143-171
- Muchembled, Robert (2008). *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Muñoz, Francisco José (2001). «Los orígenes de la Inquisición. El manual de los inquisidores de Nicolás Eymeric», *Isla de Ariarran*, XVIII, pp.63-90.
- Murillo, Verónica (2012): *Cultura, lenguaje y evangelización. Nueva España, siglo XVI*, México, Porrúa.
- Navarrete, Federico (2000). «Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano», *El héroe entre el mito y la historia*, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Volumen 12, pp. 155-179.
- Navarro, David (2012). «Presencia del Diablo y conspiración judía en el medievo peninsular: una mirada particular a el milagro de Teófilo, de Gonzalo de Berceo», *Medievalia*, 44, pp.20-31.
- Nieto, Ana Lilia (Mayo de 2011). «Tributos para la nobleza en Nueva España, siglos XVIII-XIX. Pequeña nobleza en los imperios ibéricos del antiguo régimen», en *Congreso Internacional Pequena Nobreza nos Impérios Ibéricos de Antigo Regime*, Lisboa, Portugal.
- Nieto Estrada, Enrique (2012). *El pecado en la Nueva España*, México, Colección científica.
- Núñez, Salvador (Trad.). (1997). *Retórica a Herenio*. Madrid, Gredos.
- Ochoa, Marisol (2010): *La figura del diablo dentro del proceso de misión de la orden franciscana en la Nueva España* (tesis de posgrado), Universidad Iberoamericana, D.F, México.
- Ortega, Delfín (2009). «Palabra, Imagen y Símbolo en el Nuevo Mundo: De las " imágenes memorativas" de fr. Diego Valadés (1579) a la emblemática política de Guamán Poma de Ayala (1615)». *Nova tellus*, 27(2), 19-69.
- Ortiz, Alberto (2005). «La tradición del discurso antisupersticioso en Nueva España, la relación autentica de las idolatrías, supersticiones y vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca, de Gonzalo Balsalobre» en Memoria XVIII 2005, Encuentro Nacional de Investigadores del pensamiento novohispano, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, pp.326-334.

- \_\_\_\_\_ (2010). « La relación entre la tradición discursiva antisupersticiosa y la literatura española del siglo de oro. Cervantes y Alarcón», Civil, Pierre / Crémoux, François (eds.), en *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, *Nuevos caminos del hispanismo*, Madrid, Iberoamericana, Vervuert.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Diablo novohispano: Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo*, Valencia, Universitat de Valencia.
- Pastor, Marialba (2011). «Del " estereotipo del pagano" al " estereotipo del indio". Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo». *Iberoamericana*, XI, 43, pp. 9-27.
- Pégolo, Liliana, Noche, Esteban y Laham, Rodrigo (2010). «La figura del hereje desde una perspectiva múltiple», *PRAESSENTIA*, N° 11, pp.1-17.
- Pellicer, Dora (2006). «Confesión y conversación en la doctrina y enseñanza de la lengua mazahua de Diego de Nagera Yanguas», *Estudios de cultura Otopame*, No.5, pp. 13-52.
- Peña, Margarita (2001). «Los hermanos de Juan Ruiz de Alarcón: Ortodoxia y judaísmo», *Elementos*, 43, pp. 47-51.
- Perelman, Chaïm y Olbrechts-Tyteca, Lucie. (1989). *Tratado de la argumentación*. Madrid, Gredos.
- Pérez Batista, Manuel (2011). *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*, España, Iberoamericana.
- Pérez Diestre, Jose Antonio (2004). «Deméter y Ceres: Las diosas de la fertilidad», *Graffylia: revista de la facultad de filosofía y letras*, 4, pp. 53-57.
- Pérez Martínez, Ramón M. (2013). «La maléfica trinidad. El diablo verdadero en tres discursos distintos», *Hipogrifo*, Vol.1, No.2, pp. 83-93.
- Pérez Puente, Leticia (2007). «Trento en México. El Tercer Concilio Provincial Mexicano», *Separata de Derecho, Historia y Universidades*, Volumen II, pp. 411-422.
- Pío V (1844). *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos: ordenado por disposición de San Pío V*, Madrid, Imprenta y Librería Española y Extranjera.
- Platón (1871). *Obras completas de Platón*, Patricio de Azcarate (edición), tomo 4, Madrid, Medina y Navarro editores.
- Prieto, Alexander (2008, Marzo 17).« Plantas rituales amerindias La Ololiuqui», *Rinconete*, 13, párr.1.
- Pujante, David (2003). *Manual de retórica*, Madrid, editorial Castalia Universidad.

- Quezada, Noemí (1980). «Hernando Ruiz de Alarcón y su persecución de idolatrías», *Tlalocan*, No.8, pp. 323-324.
- \_\_\_\_\_. Rodríguez, Martha y Suarez, Marcela (eds.) (2000). *La Inquisición Novohispana, Vol.2*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana de Azcapotzalco.
- Rabasa, José (2009). *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*. Primera edición, Universidad Iberoamericana, AC, Departamento de Historia. México: Ediciones Fractal.
- Raby, Dominique (2006). «Mujer blanca y dolor verde: uso de los colores, del género y de los lazos de parentesco en el Tratado de Ruiz de Alarcón», *Estudios de Cultura náhuatl*, No.37, pp. 294-315.
- Racionero, Quintín (Trad. (1999). *Aristóteles Retórica. Introducción, traducción y notas*, Madrid, Gredos.
- Raigoza, José Luis (2005). «Los hospitales novohispanos y su papel durante las epidemias. Periodo novohispano», en A. Sánchez Flores (comp.), *Memoria XVIII 2005 Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, pp. 383-389.
- Rama, Ángel (1998). *La ciudad letrada*, Montevideo, Editorial ARCA.
- Ramírez Trejo, Arturo (2012). «La retórica novohispana: origen, desarrollo y doctrina (Siglos XVI-XVIII)», *NOVA TELLVS*, 30, (1), pp.149-165.
- Ramírez Zavala, Ana L. (2011). «INDIO/INDÍGENA, 1750-1850». *Historia Mexicana*, pp.1643-1681
- Rehbein, Antonio (2001). «Martín Lutero en la historiografía católica y en la Iglesia católica actual», *Teología y vida*, 42(3), pp.266-279.
- Rivera, Antonio (2004). «Espíritu y poder en el Barroco Español», en *Barroco*, Pedro Aullon de Haro (coord.), pp.567-596.
- Rodríguez, Álvarez M. D. L. Á. (2001). *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. El Colegio de Michoacán AC.
- Rodríguez Porras, José M. y Chinchilla M.Nuria (2002). «Cómo pronunciar una conferencia. Logos, Pathos, Ethos», IESE, Revista de Antiguos alumnos, pp.34-35
- Rojas, Cristian (2016). «Objeciones de San Agustín al Maniqueísmo», *DIKAIOSYNE*, No. 31, Universidad de los Andes, pp.95-108.
- Rosanas, Juan (1949). *El Purgatorio (Tratado Dogmático)*, Colección Vida Espiritual, Buenos Aires, Editorial Poblet.
- Royston, Edgar (2005). *Diccionario de Religiones*, Elsa Cecilia Frost (adaptación), México, FCE.

- Rubial, Antonio (2002). «Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica». *Signos Históricos*, No.7, pp. 19-51.
- (2010). «Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales», en P. Martínez (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Serie Historia Novohispana, pp.215-236.
- y Bieñko, Doris (2011). *Cuerpo y religión en México barroco*, México, CONACULTA.
- Ruiz de Alarcón, Hernando (1988). *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, introducción de Ma. Elena de la Garza Sánchez, México, SEP.
- Ruiz de la Cierva, Ma. Del Carmen (2008). «Los géneros retóricos desde sus orígenes hasta la actualidad», *Revista Rhêtorikê*, # 0, pp.1-40.
- Sagrada Congregación para la doctrina de la fe. Vaticano II. Fe cristiana y demonología. Jun 26 de 1975. Obtenido de:[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19750626\\_fede-cristiana-demonologia\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19750626_fede-cristiana-demonologia_sp.html)
- Sánchez, José (2005). «Los orígenes de la Inquisición medieval», *Clio & Crimen*, n° 2, pp. 17-52.
- Semo, Enrique. (1973). *Historia del capitalismo en México, 1521-1763*. México, Editorial ERA.
- Sepúlveda, María Teresa (1995). «La brujería en el México antiguo: comentario Crítico», *Dimensión Antropológica*, vol. 4, mayo-agosto, 1995, pp. 7-36.
- Schwartz, Stuart (2016). «La nobleza del Nuevo Mundo: Movilidad y aspiraciones sociales en la Conquista y Colonización de la América Hispánica» *Revista de Historia*, No. 74, pp.7-29.
- Soberanes, José Luis (1998). «La Inquisición en México durante el siglo XVI», *Revista de la Inquisición*, 7, pp.283-296.
- Solares, B. (2017). Gilbert Durand: Bellas artes, religión y arquetipos. *Interpretatio. Revista de hermenéutica*, 2(1), 87-106
- Soto, Gonzálo (2010). « La concepción de los ángeles y el origen del mal en Tomas de Aquino», *Cuestiones Teológicas*, 33(80), pp.337-358.
- Szalańska, Marcela (2012). *Supernatural metaphors. Systematic analysis of calendrical names in ritual language in the Treatise by Hernando Ruiz de Alarcón* (master thesis), Leiden University, Leiden, Países Bajos.
- Talavera, Jorge A. y Serrano, Teresa (2015). «La capilla de visita de san Martín Cuetlajuchitlán: un vestigio del avance agustino en el Estado de Guerrero, México», *Tiempo y Escritura*, No. 29, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 7-24.

- Tavárez, David (1999). «La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654», en *Historia Mexicana*, vol. 49, No.2, pp.197-252.
- (2009). «Archivos, narrativas y silencios historiográficos sobre la extirpación de idolatrías en Nueva España», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas= Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, (46), 43-60.
- Traslosheros, Jorge (2002). «El tribunal eclesiástico y los indios en el Arzobispado de México, hasta 1630», *Historia Mexicana*, Vol. LI, No. 3, pp. 485-516.
- Tubau, Xavier (2009). «De doctrina christiana de san Agustín y las retóricas sagradas españolas del siglo XVI», *Criticón*, (107), pp.29-55.
- Valadés, Diego (2013). *Retórica Cristiana*, México, Fondo de cultura económica.
- Valcárcel, Vitalino (2003). «Los Demonios en la hagiografía latina hispana: algunas calas», *CUADERNOS DEL CEM y R, II*, pp. 133-156.
- Varella, Alexandre C. (2016). Los huacas en Nueva España. La noción de idolatría peruana en el discurso de Hernando Ruiz de Alarcón, Lara, Gerardo (coord.), en *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, (p.99-143), México, UNAM, editorial colofón.
- Varetto, Juan C. (1973). «La Reforma religiosa del siglo XVI» en *La Marcha Del Cristianismo*, segundo tomo, Madrid, el Galeón.
- Várnagy, Tomás (1999). «El pensamiento político de Martín Lutero», *La filosofía política clásica. De la antigüedad al Renacimiento*, pp.205-231.
- Vergara, Arturo (2010). *Las pinturas del templo de Ixmiquilpan. ¿Evangelización, reivindicación indígena o propaganda de guerra?*, Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.
- (2011). «Representaciones de pecados y castigos en la pintura mural agustina del siglo XVI», en Tomás Serrano Avilés y Asael Ortiz Lazcano (coordinadores), *La investigación social en México 2011*, Tomo II, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, pp. 471-496.
- Villanueva, Alberto (2004). «El sistema hospitalario en la Nueva España del siglo XVI, un tema para la reflexión en el siglo XXI», *Revista de la facultad de medicina*, Vol.47, No.002, pp. 28-33.
- Von Wobeser, Gisela (2009). *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

- \_\_\_\_\_ (2011): *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. México, UNAM.
- White, Elena G. (1990). *Conflicto cósmico: la dramática lucha por el destino de la humanidad*, Madrid, Editorial Safeliz.
- Yates, Frances A. (2005): *El arte de la memoria*, Madrid, Siruela.
- Zamora, Miguel (2013). El Germen de la Reforma: John Wyclif, Jan Hus y el Concilio de Constanza. *Estudios sobre Miguel Servet (VI)*, 39