

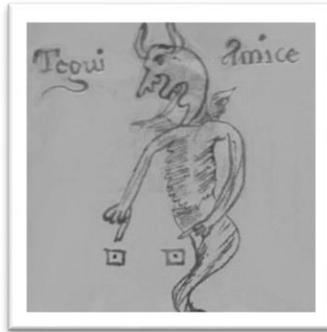


**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

Unidad Iztapalapa

**DIVISIÓN ACADÉMICA DE CIENCIAS SOCIALES Y  
HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
POSGRADO EN HUMANIDADES**

**El mulato Miguel de la Flor y el Diablo: el imaginario social del  
pacto demoniaco entre negros y mulatos novohispanos**



**TESIS QUE  
PARA OBTENER EL GRADO DE:**

**MAESTRO EN HUMANIDADES EN LA LÍNEA DE INVESTIGACIÓN  
EN HISTORIA**

PRESENTA  
**JOSÉ ALBERTO ORTIZ ACEVEDO**

DIRECTORA: DRA. NORMA ÁNGELICA CASTILLO PALMA

COMITE:  
DR. ALFONSO PEREZ ORTIZ  
DR. MARCERLO DA ROCHA WANDERLEY

***México, CDMX, 2017.***

## **AGRADECIMIENTOS**

*"Todo se perdona en esta vida, menos la ingratitud"*

**Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología**

Quien confió en mi interés por el saber, financiando mis estudios en México y el extranjero.

**A la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa**

Mi alma mater, fuente de inspiración.

**A la Universidad Federal Fluminense de Rio de Janeiro**

Institución que durante mi maestría me invitó a realizar una estancia académica en sus instalaciones y, con ello enriquecer mi investigación.

**A mis asesores la Dra. Norma Angélica Castillo Palma y al Dr. Marcelo da Rocha Wanderley**

Quienes dirigieron esta investigación.

**A mis profesores de posgrado en México y Brasil:**

Por sus valiosas enseñanzas.

**A la Dra. María Fernanda García de los Arcos:**

Por ser un modelo académico a seguir, por transmitir el amor a la Historia, por ser un referente de la integridad humana, por sus invaluable aportaciones a mis proyectos universitarios en momentos en que requería de una orientación a seguir y, sobre todo, por su entrañable amistad.

A mis *amigos y colegas de posgrado* en *México* y *Brasil*.

Por su amistad y apoyo.

A mi colega y amiga *Mariana Sarkis*

Por amistad verdadera y todo su apoyo que me brindó en Brasil.

A mis *sobrinas* **VALERY ANAHÍ ORTIZ LOPEZ** y **ALEJANDRA ORTIZ LOPEZ**

Por todo su cariño y esperando inspirarlas en sus logros personales.

A **FERNANDO AYALA REZA**.

Mi interlocutor de vida que con su presencia, apoyo y respeto me animó a terminar este proyecto.

A mis *padres* **LUISA SILVIA ACEVEDO ISLAS** y **JOSÉ ORTIZ PONCE**

Por ser quienes me dieron la vida, principio que posibilitó todo lo que soy, por ser modelo de entendimiento en las diferencias, de unidad en la diversidad y de lucha y esfuerzo en la adversidad. Especialmente a mi madre, de quien aprendí el valor de una sonrisa, de una caricia, de una palabra de aliento y de un soporte en las dificultades. Además de mostrarme la importancia de reconocer, enfrentar y superar las caídas y de quien observé la relevancia de la verdad, el honor y la dignidad. En síntesis, un modelo de superación y desarrollo personales.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>6</b>
<b>1. EL PACTISTA HUMANO: Los esclavos negros y sus descendientes en el ámbito sociocultural novohispano.....</b>	<b>28</b>
1.1. La importancia de las calidades y condiciones de las personas en la Nueva España.....	28
1.2. Génesis y estructura de la esclavitud en la Nueva España.....	31
1.3. El discurso justificatorio de la esclavitud en la América hispánica de los Austrias.....	50
1.4. Las inscripciones simbólicas del esclavo y sus descendientes en Nueva España.....	64
<b>2. EL PACTISTA NO HUMANO: El Diablo y su presencia en el ámbito novohispano.....</b>	<b>103</b>
2.1. Breve historia de la construcción del Diablo como personificación del mal.....	103
2.2. Introducción y reproducción del Diablo en el ámbito novohispano.....	134
<b>3. EL PACTO DEMONÍACO: La unión discursiva entre el esclavo negro y el Diablo.....</b>	<b>176</b>
3.1. Las relaciones simbólicas entre el negro y el Diablo previas al pacto en el imaginario novohispano.....	176
3.2. La concepción y construcción del discurso del pacto demoníaco en el imaginario cristiano.....	205
<b>4. MIGUEL DE LA FLOR Y EL DIABLO: Convergencias y divergencias en los pactos del Demonio con los negros y esclavos y sus descendientes en la Nueva España.....</b>	<b>255</b>
4.1. La ciudad novohispana de Antequera en el siglo XVII.....	255
4.2. Un esclavo mulato muy particular y sus tratos con el Diablo.....	277

<b>CONSIDERACIONES FINALES.....</b>	<b>280</b>
<b>FUENTES PRIMARIAS.....</b>	<b>287</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>297</b>

## INTRODUCCIÓN

En la Nueva España<sup>1</sup> a mediados del siglo XVII el esclavo mulato Miguel de la Flor fue acusado y procesado por el Tribunal de la Inquisición por pactar con el Diablo.<sup>2</sup> La información anterior puede sorprender a un lector del siglo XXI y posiblemente llegue a preguntarse por qué una institución llegó a invertir tiempo y recursos, primero en investigar, luego en juzgar y finalmente en condenar a un individuo por establecer algún tipo de trato con una entidad que hoy en día la ciencia declara como producto de la imaginación. También posiblemente este mismo lector se pregunte si tuvo alguna relevancia la condición de esclavo y mulato de Miguel de la Flor para que fuera vinculado con el Demonio por parte de sus acusadores. Asimismo, si este caso del mulato pactista era único o si existían otros casos similares, de ser esta última situación qué particularidades o diferencias presentaba respecto a los otros. Y tal vez el lector contemporáneo se cuestionaría sobre todo qué impulsó a dicho esclavo a realizar un pacto demoníaco en un contexto histórico y espacial donde se reprobaba la realización de tal acto. Precisamente en este trabajo de investigación se pretende dar posibles respuestas a tales interrogantes, es decir, qué nos revela este caso de la sociedad novohispana de aquella época, y más puntualmente, cuál era el imaginario social implicado

---

<sup>1</sup> Nueva España fue una entidad territorial que formó parte de la Monarquía Hispánica entre 1535 y 1821 que tuvo su origen en la conquista de los señoríos mesoamericanos de la cuenca de México por parte de las tropas de Hernán Cortés y sus aliados indígenas en 1521. Abarcó prácticamente todo el territorio del México actual, algunas regiones del suroeste de los Estados Unidos y Centroamérica más algunas islas del Caribe y las Filipinas. Durante los siglos XVI, XVII y el tercer cuarto del XVIII tan enorme virreinato se dividía en reinos y capitanías. Para efecto de este trabajo cuando se hable de la Nueva España se considerará aquellos reinos que se encontraron dentro del actual territorio mexicano aunada a la capitanía de Guatemala con motivo que las fuentes primarias utilizadas provienen principalmente de tales lugares.

<sup>2</sup> En este trabajo se utilizarán indistintamente los nombres de Diablo, Demonio, Satán, Satanás, Maligno, Lucifer, Enemigo, Príncipe de las Tinieblas y Señor del Mal para referirse al mismo personaje del imaginario cristiano principalmente porque para la época novohispana los nombres antes mencionados ya se usaban de tal forma. En el capítulo segundo de este texto se abordará la construcción histórica de este personaje del imaginario cristiano por lo pronto se puede adelantar que *Satán* y *Satanás* son los nombres más antiguos ya que probablemente datan del hebreo del siglo VII antes de la era común y tienen como raíz *stm* que hace referencia a las acciones de *impedir*, *hostigar* y *oponer*, por lo que Satán y Satanás quieren decir “aquel que impide, hostiga o se opone”. Por su parte *Demonio* proviene del griego clásico δαιμονιον y era utilizado para designar a las divinidades menores como las ninfas o a los espíritus protectores personales como los genios dentro del sistema de creencias de la Grecia Antigua. Ahora que *Diablo* también tiene su origen en el griego antiguo, específicamente del término διαβολοζ el cual expresa la idea “tirar o arrojar a través de o entre” y era usado para aquellos que separan, desunen o crean inquina dentro de una comunidad. Finalmente el nombre *Lucifer* tiene como simiente la palabra *luxferre* del latín clásico cuyo significado sería “portador de luz” y originalmente era utilizado para nombrar a los astros que lucían más brillantes durante la noche.

en las prácticas y creencias en relación al pacto demoníaco entre negros y mulatos en la Nueva España.

Cabe ahora mencionar el por qué esta práctica, el pacto demoníaco, envuelta en el contexto de las creencias sobre el Diablo, en un ámbito específico como el novohispano y entre un grupo particular como los negros y mulatos, merece una investigación histórica. Para comenzar se puede hacer referencia a los historiadores Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos quienes declararon que “Históricamente, el diablo se encuentra probado con mucha mayor solidez que Pisítrato”.<sup>3</sup> Tal afirmación se basó en el hecho de que para este personaje del imaginario cristiano existen gran cantidad de testimonios históricos que nos brindan información sobre el mismo e inclusive narraciones de testigos oculares, mientras que para el caso del gobernante ateniense del siglo VI AEC<sup>4</sup> apenas si se encuentran algunos cuantos escritos sobre su existencia. Que una figura que sólo habita en la mente humana, y que por tanto es sólo una creencia<sup>5</sup>, haya dejado mayor impacto cultural que una persona de carne y hueso es un fenómeno que merece ser tenido en consideración. Entender las creencias de otras épocas es de suma importancia para el historiador ya que, en su búsqueda de la aprehensión total del hombre, le permite la comprensión de diversos hechos que de otro modo parecerían no tener sentido. Cabe recordar que puede inferirse que una gran parte de las personas actúan no con base exclusiva en su realidad objetiva y en eventos perfectamente comprobados sino de acuerdo en cómo ellos creen que es esa realidad. Un ejemplo actual lo encontramos en la manera en que los electores deciden su preferencia electoral, que se basa en gran medida en la creencia en las promesas de campaña de los representantes de los partidos políticos más que en un análisis estricto de lo que en realidad pueden cumplir. Si hoy en día se supone que el pensamiento crítico y científico tiene mucha mayor influencia se puede entender que en otros momentos históricos las creencias tuvieron un mayor impacto. De ahí que una investigación sobre uno de los aspectos de la creencia en el Diablo contribuya

---

<sup>3</sup> Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos, *Introducción a los estudios históricos*, Buenos Aires: La Pléyade, 1972, p. 170.

<sup>4</sup> AEC: Antes de la Era Común.

<sup>5</sup> Según la Real Academia Española la *creencia* “es un firme asentimiento y conformidad con algo” lo que no explica de donde surge ese asentimiento. La antropología y la psicología han tratado de dar explicación a tal cuestión sin dar una respuesta determinante. En este trabajo se sostiene que tal asentimiento proviene no solamente de la razón y la experiencia sino también de las emociones irracionales y los deseos. *Vid.* Ricardo Falomir Parker, “Identidad, creencia y realidad: temas posibles para una antropología freudiana” en *Alteridades*, no. 39, 2010, pp. 127-134.

en alguna proporción en la comprensión de prácticas que de otra forma serían ininteligibles desde la actualidad.

Ahora bien, el estudio histórico de la creencia en el Demonio en la Nueva España conlleva la posibilidad de entender algunas de las bases sobre las cuales se conformó el sistema sociocultural<sup>6</sup> novohispano, y en cierta forma el del México actual. Debido a que sobre tal personaje del imaginario cristiano se codificaron en el mundo novohispano, en buena medida, las relaciones simbólicas con el “otro”<sup>7</sup>, ya que la creencia en el Diablo fue utilizada como un mecanismo ideológico para intentar ejercer un efectivo dominio sobre aquellos estamentos sociales cuyos comportamientos, sujeción socioeconómica o maneras de ver la realidad, se alejaban de las normas alentadas por los intereses de los grupos hegemónicos.<sup>8</sup> De ahí que recorrer el amplio mundo de discursos y creencias sobre el Diablo novohispano es entrar a vislumbrar también las demonizaciones que fueron producto a su vez de los miedos, afectaciones por crisis económicas y políticas, y los conflictos que surgieron entre los diferentes grupos sociales y étnicos. La adaptación de esta figura del imaginario de época en época también se refleja en aquellos rumores, leyendas y relatos, los cuales cabe mencionar para gran parte de la población eran verídicos, y que se denotaban en ritos, visiones y por supuesto en imágenes icónicas. Pero detrás de estos rastros del Maligno

---

<sup>6</sup> Se utiliza este término para referirse a cualquier proceso o fenómeno vinculados con las formas de organización y producción sociales así como los significados que se le otorgan a aquellas formas. *Vid.* Héctor Vázquez, *La investigación sociocultural: crítica de la razón teórica y de la razón instrumental*, Buenos Aires: Biblos, 1994, pp. 147.

<sup>7</sup> “Otro” es decir aquel que es distinto de uno mismo pero desde la perspectiva social es aquel que no forma parte de la comunidad propia. Así el “otro” o los “otros” son referencia a quienes somos por lo que implican un factor de identidad. Igualmente, el “otro” en ciertos contextos se encuentra sumamente relacionado con la exclusión, ya que quienes no son como nosotros pueden estar separados del grupo, tener un trato distintivo y de cierta forma ser utilizados a nuestro beneficio ya que no son nuestros iguales. *Vid.* Eduardo Gonzales Muñiz, “La otredad cultural en la antropología desde la axiología de la ciencia” en *Alteridades* No. 34, 2007, pp. 107-116.

<sup>8</sup> En este trabajo se entiende como “grupo hegemónico” aquel que posee algún tipo de poder o dominio sobre otro. Así por lo general el grupo o grupos que logren tener control sobre los medios productivos tendrán una predominancia económica sobre los otros grupos en una sociedad determinada. La hegemonía de un grupo sobre otro también puede establecerse por medio de enfrentamiento directo en donde una mayoría numérica, estrategia militar o ventaja tecnológica den la victoria al grupo vencedor. Sin embargo, para el mantenimiento de la hegemonía a largo plazo es necesario que el grupo hegemónico persuada al dominado de que tal relación es inequívoca mediante la imposición de creencias, sistemas de valores e ideologías. Cabe señalar que la hegemonía de un grupo sobre otro también ocasionará algún tipo de resistencia por parte de los dominados por lo que potencialmente la hegemonía nunca puede ser total y en algún momento o punto se entra en el terreno de la negociación entre ambos grupos. *Vid.* Scott Lash, “Power after Hegemony: Cultural Studies in Mutation” en *Theory, Culture & Society*, vol. 24, no. 3, 2007, pp. 55-78.

se escondían también formas de resistencia simbólica ante el embate de la cultura hispano cristiana dominante que han sido hasta ahora poco estudiadas.

Otro motivo para la realización de esta investigación radica en que durante la búsqueda de fuentes históricas sobre el pacto demoníaco en la Nueva España en el Archivo General de Nación de México, específicamente en el ramo de la Inquisición, encontré que una gran parte de las personas que fueron acusadas de llevar a cabo tal actividad eran señaladas en los documentos con las calidades de negros y mulatos.<sup>9</sup> Tal hecho hizo que surgieran varios cuestionamientos al respecto, tales como: por qué había tal predominancia de los individuos de origen africano dentro del grupo de los acusados de realizar o tener pacto demoníaco, en qué consistían dichos pactos y si la situación sociocultural en que se encontraban negros y mulatos influía de alguna manera en su realización. Asimismo, si existían resabios de las culturas africanas en el discurso pactista demoníaco o predominaba en el mismo la influencia sociocultural occidental. También, a qué necesidades de los negros y mulatos respondían los discursos pactistas demoníacos y qué tipos de significados les eran otorgados a éstos. En especial si los pactos demoníacos pueden brindar algún tipo de indicio sobre la forma en que negros y mulatos novohispanos compartieron significaciones, reinventaron e imaginaron su realidad y si todo ello se constituyó en una forma de resistencia ante los dominadores. Responder estas preguntas nos ayudará a advertir el complejo funcionamiento de las relaciones sociales y simbólicas que se daban en una sociedad multiétnica como la novohispana a través de la ventana de la práctica del pacto con una criatura imaginaria que ha simbolizado en la cultura occidental el mal y el dolor, pero también la disidencia. Lo que a su vez posiblemente nos facilitará la comprensión y el cuestionamiento de una sociedad como la nuestra, con gran cantidad de influencias multiculturales y cada vez dividida por las tensiones de todo tipo y que todavía realiza demonizaciones constantes a ciertos sectores

---

<sup>9</sup> En esta investigación se prefirió utilizar los términos negros y mulatos para referirse a aquellas personas de origen africano previo a la colonización europea y no el de afrodescendientes o fromestizos como en otros trabajos. Esto se debió principalmente a tres motivos, el primero de ellos a que precisamente de esta forma es que aparecen en los documentos novohispanos de la época. También porque dichos términos contienen una serie de connotaciones culturales que serán abordadas ampliamente en el primer capítulo de este trabajo. Finalmente porque afrodescendiente aunque cada vez más utilizado en la historiografía actual guarda una serie de problemáticas propias más de los reclamos políticos y sociales de dichos grupos en la actualidad que de la época novohispana. Además en sentido estricto, si nos apoyamos en la evidencia fósil y genética actual todo ser humano sería un afrodescendiente. *Vid.* Natalia López Moratalla, *La dinámica de la evolución humana*, Navarra: EUNSA, 2007, pp. 134-161.

incómodos por parte de grupos hegemónicos y donde por desgracia cada vez es más notorio que el Diablo se hace más presente en el discurso de la descalificación del “otro”.

Respecto al estado de la cuestión desde la perspectiva historiográfica a grandes rasgos puede decirse que sobre el pacto demoníaco en la Nueva España a comparación de otras temáticas se ha escrito poco. Por ejemplo, en tres obras que han sido pioneras en el estudio de la historia del Diablo en la Nueva España y que a mi parecer ha realizado valiosas contribuciones al respecto ni siquiera se dedica un capítulo completo al fenómeno del pacto demoníaco. Así en el caso del texto de Fernando Cervantes, titulado *El Diablo en el Nuevo Mundo: El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, ninguno de los capítulos se encuentra dedicado al tema del pactismo demoníaco y apenas se menciona muy brevemente en el tercer capítulo en donde se analiza la demonización que se hacía de ciertos sujetos en la Nueva España tales como los criminales y aquellos que tenían conductas sexuales no aprobadas por la moral cristiana. Aquí Cervantes señala que los sujetos que de cierta forma se encontraban excluidos de la sociedad tendían a ser vistos como un peligro y de ahí que fueran relacionados con el Diablo. Asimismo en el último capítulo de su libro, al cual tituló “Crisis y decadencia”, donde se trata cómo el proceso de secularización impulsado por las reformas borbónicas en el siglo XVIII minó la creencia en el Demonio, el autor indica que al final del período virreinal las mismas autoridades inquisitoriales veían con reticencia cualquier acusación en donde Satán estuviera implicado.<sup>10</sup>

Por su parte en la tesis doctoral de Javier Ayala Calderón dedicada al estudio de las formas en que el Diablo era representado en algunos documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII, en el último capítulo de su texto, titulado “Los Mil y un Demonios” el autor menciona varios casos de pacto demoníaco, pero sólo para ejemplificar la diversidad documental en que se puede encontrar al Demonio en la documentación novohispana. Aunque no profundiza en ninguno de los casos de pacto demoníaco menciona que Satán era representado con una actitud distinta y formas mucho más diversas en las fuentes inquisitoriales relacionadas con el pacto demoníaco en comparación con otro tipo de fuentes

---

<sup>10</sup> Cfr. Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo: El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona: Herder, 1996, pp. 154- 159; 190-193.

como las hagiográficas donde Satanás era visto solamente como el eterno rival de Dios y con un talante señorial y mucho más perverso.<sup>11</sup>

La tercer obra que ha tratado de dar una panorámica general de la creencia del Diablo en la Nueva España pero que tampoco dedica ninguno de sus capítulos al pacto demoníaco se trata de la tesis doctoral de Berta Gilabert Hidalgo intitulada como *Las caras del Maligno en la Nueva España, siglos XVI al XVIII*. En este texto se pueden encontrar algunas pocas referencias sobre el pacto demoníaco en su tercer capítulo donde se aborda la representación del Diablo como el gran tentador y según la autora una de las formas en que el Demonio tentaba a los novohispanos era ofrecerles la realización de un pacto a cambio del favor de los poderes infernales. Sin embargo, al tratarse de un texto enfocado en los tipos de representaciones diabólicas existentes en la Nueva España, especialmente las de tipo plástico y las contenidas en los sermones religiosos, no da mucha importancia al contenido de los pactos ni a las posibles relaciones simbólicas. No obstante, la temática del pacto demoníaco se hace presente cuando describe las diferentes representaciones pictóricas en donde Cristo se ve tentado por el Diablo antes de iniciar su vida pública, precisamente cuando este último personaje le pide al Hijo de Dios que le rinda pleitesía a cambio de poner a su disposición a las naciones del mundo. Una interesante observación de Gilabert es si este tipo de obras inspiró a la imaginación de los novohispanos respecto al discurso pactista.<sup>12</sup>

Ahora que existe un capítulo en el libro *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro, siglos XVI-XIX* dedicado en parte importante al tema del pacto con el Diablo. Tal capítulo fue escrito por María de Lourdes Somohano y en él se aborda cómo era percibida la imagen del Diablo por la sociedad colonial y los mecanismos de contacto con los seres humanos. La autora menciona que uno de estos mecanismos era el pacto demoníaco, pero ella interpreta tal práctica como una deficiencia en la evangelización de la población novohispana en cuanto a su conocimiento cristiano y algunas prácticas religiosas eran calificadas por el Santo Oficio como pactistas sin serlo realmente. Destaca su observación al respecto sobre las diferencias

---

<sup>11</sup> Cfr. Javier Ayala Calderón, *El Diablo en la Nueva España: Visiones y representaciones del Diablo en los documentos de los siglos XVI y XVII*. Tesis doctoral, México, UNAM, 2008, pp. 202-209.

<sup>12</sup> Cfr. Berta Gilabert Hidalgo, *Las caras del Maligno en la Nueva España, siglos XVI al XVIII*, Tesis doctoral, México, UNAM, 2010, pp. 55-59.

que tal práctica podía tener entre distintos grupos implicados especialmente entre inquisidores y acusados.<sup>13</sup>

Se tiene un par de artículos que abordan casos específicos de pacto demoníaco en la Nueva España, por ejemplo, el escrito por Flor de María Trejo que lleva el nombre de “El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y en el Demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de la Chuparratones”. En este artículo se describe el caso de una mujer llamada Josefa Ramos la cual fue acusada de brujería, y por ende de pactista demoníaca, en la ciudad de Querétaro a la cual le fue dada un apodo porque según algunos denunciantes la mujer lamía ratones como una forma de práctica mágica para llevar a cabo sus fechorías. Un argumento interesante en el estudio de este caso realizado por Trejo se encuentra en que existían ciertas relaciones simbólicas previas en el imaginario novohispano para que un grupo fuera acusado de tener relaciones con el Maligno. Específicamente la autora se centra en el caso de aquellas mujeres que por tener comportamientos considerados anormales por la moral de la época eran señaladas como potencialmente peligrosas y alejadas de Dios. Además de que como descendientes de Eva, lo que conllevaba una inferioridad, tenían mayor tendencia en ser seducidas para pactar con Satán.<sup>14</sup>

Otro artículo interesante de un estudio de caso de pacto demoníaco en el contexto de la Nueva España fue realizado por Anel Hernández Sotelo. En tal texto se trata el caso del mestizo llamado José Rojas, el cual estuvo preso en el juzgado eclesiástico por órdenes del cura del pueblo de Xochitepec. Supuestamente el cura se percató que el indiciado vendía a sus feligreses papeles que supuestamente contenían diferentes blasfemias heréticas, pero en especial invocaciones expresas del demonio escritas con sangre. La autora se centra más en el discurso que acusa de herético a José Rojas y deja de lado las invocaciones demoníacas. Lo anterior porque se encuentra mucho más interesada en el estudio de la cultura escrita en el ámbito novohispano y cómo esta se encontraba mucho más difundida de lo que se creía. Sin embargo Hernández Sotelo sí afirma que lo escrito en el contexto novohispano tenía un

---

<sup>13</sup> Cfr. María de Lourdes Somohano Martínez, “La figura del Diablo en el imaginario colectivo de la sociedad novohispana de Querétaro” en Juan Ricardo Jiménez (coord.), *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro, siglos XVI-XIX*, México: Plaza y Valdez, 2002, pp. 183-231.

<sup>14</sup> Cfr. Flor de María Trejo, “El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y en el Demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de la Chuparratones” en Noemí Quezada, *et al.* (eds.) *Inquisición Novohispana*, vol. II, México: UNAM/IIA/UAM-A, 2000, pp. 287-299.

halo de misterio y de ahí que los pactos demoníacos se expresaran fundamentalmente de tal manera.<sup>15</sup>

Además de los textos mencionados se encuentra una tesis de licenciatura dedicada específicamente al pacto demoníaco en la Nueva España escrita por Alma Patricia Segura Romero. Este es un texto de carácter principalmente descriptivo que aborda lugares comunes en relación al Diablo ya que se le presenta como un personaje esencialmente malo y como un simple elemento más de la religión cristiana impuesta en los antiguos territorios mesoamericanos sin realizar un análisis más profundo. De hecho, a pesar de ser uno de los personajes implicados en todo pacto a penas le dedica unas cuantas páginas en el capítulo primero donde por cierto también trata el concepto de pacto demoníaco de manera extremadamente sucinta y basada en una sola concepción heterodoxa teológica sin considerar que existieron muchos otros abordajes respecto a tal concepto. En ocasiones la autora se desvía de su tema principal y entra en la descripción de otras de las manifestaciones relacionadas con la creencia en el Demonio como la posesión demoníaca y el rito exorcista. Por otro lado Segura Romero sí dedica un capítulo completo a la temática de la institución inquisitorial, aunque prácticamente es un resumen de lo ya realizado por otros autores respecto al mismo tema como lo escrito por Solange Alberro en su texto dedicado a la institución novohispana. Su mayor aporte a mi parecer se encuentra en la descripción breve realizada de los seis casos que se presentan en la tesis. Los dos primeros son de dos mujeres las cuales fueron acusadas de varios delitos contra la fe católica entre ellos pacto diabólico y de brujería, tales casos tienen en común que sus protagonistas fueron mujeres jóvenes y se veía implicada la llamada magia amorosa, es decir, una serie de ritos que se llevaban a cabo para conseguir despertar sentimientos amorosos en la persona a la que se deseaba desde el punto de vista sentimental o sexual. Los siguientes dos casos presentados por Segura se refieren a personas que la autora califica de marginales por ser sus protagonistas de extracto social bajo dentro del contexto novohispano. En tales casos destaca que los pactistas hicieron reniegos de fe católica, aunque no de manera pública sino sólo ante un pequeño grupo de allegados y desde antes de ser acusados eran conocidos por tener conductas poco aceptadas según las normas cristianas de la época. Finalmente la autora cierra su texto con la

---

<sup>15</sup> *Cfr.* Anel Hernández Sotelo, “La inconmensurabilidad del demonio. Aproximaciones interpretativas a un pacto demoniaco novohispano. (siglo XVIII)” en Fronteras de la Historia, Bogotá, vol. 19, 2014, pp. 14-41.

presentación de dos casos de pactistas que formaban parte de las instituciones eclesiásticas, por un lado una monja que se acusó a sí misma de mantener tratos con el Demonio pero que lo hizo por estar posesa y por otro un sacerdote quien dijo que cometía el delito de solicitudación ante la insistencia del Diablo.<sup>16</sup>

En cuanto a la temática de negros y mulatos pactistas se ha escrito aún menos ya que, aunque existen trabajos donde se mencionan a tales grupos como protagonistas de los pactos no se da mayor profundidad a los casos debido a que la temática principal en estos trabajos es más amplia o simplemente es otra. Tenemos el ejemplo del texto escrito por Frank T. Proctor III, quien en uno de los capítulos de su obra dedicada a la situación de los esclavos negros y sus descendientes en la Nueva España menciona algunos casos de negros y mulatos que fueron acusados de pactar con el Diablo.<sup>17</sup> Otro ejemplo lo tenemos en el libro escrito por Antonio García de León dedicado a la historia del puerto de Veracruz y sus alrededores en la época virreinal. En el texto antes mencionado el autor dedica un capítulo a la población veracruzana de origen africano donde se dice que algunos de ellos conservaron prácticas religiosas de su lugar de origen las cuales fueron interpretadas por algunas de las autoridades eclesiásticas como demoníacas y de ahí que existiera la percepción de que la población de origen africano fuera muy susceptible de mantener tratos con el Demonio.<sup>18</sup> Textos como los antes señalados son valiosos sobre todo para la localización de documentos sobre el pacto demoníaco entre negros y esclavos.

Caso diferente lo encontramos en aquellos artículos escritos con la intervención de Nora Reyes Costilla ya que pueden considerarse como trabajos enteramente dedicados al caso del pacto demoníaco entre negros y mulatos en la Nueva España. En el primero de ellos Reyes Costilla y Adriana Rodríguez Delgado dieron a conocer cuatro casos de pacto donde negro y mulatos estuvieron implicados. En este artículo las autoras abordan la difícil situación social en que se encontraban los esclavos y sus descendientes en el ámbito novohispano y las autoras se preguntan sin llegar a contestar del todo si lo antes mencionado

---

<sup>16</sup> Cfr. Alma Patricia Segura Romero, *Pacto diabólico: Estudio de una manifestación social en la vida novohispana*, Tesis de licenciatura, México, ENAH, 2009, pp. 142.

<sup>17</sup> Cfr. Frank T. Proctor III, *Damned Notions of Liberty: Slavery, Culture and Power in Colonial Mexico, 1640-1769*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010, pp. 120-123.

<sup>18</sup> Cfr. Antonio García de León, *Tierra adentro, mar en fuera: el puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento, 1519-1821*, México: Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 782-789.

influyó en que los miembros de tal población buscaran la ayuda del Maligno mediante la formulación de pactos con el mismo. Otro planteamiento interesante presente en este artículo se refiere a la deficiencia del proceso de evangelización de negros y mulatos en el Virreinato novohispano como posible impulsor de las prácticas pactistas.<sup>19</sup>

En su siguiente artículo sobre el tema Nora Reyes Costilla, quien lo escribió en conjunto con Martín González de la Vara, aborda una serie de diez casos de pobladores negros y mulatos que fueron acusados ante la Inquisición novohispana de ser pactistas además todos ellos fueron habitantes de lo que en ese entonces era la parte septentrional del Virreinato de la Nueva España. En este escrito ambos autores reiteran que los acusados se caracterizaban por su condición marginal, al igual que gran parte de la población negra novohispana, y sugieren que tal factor pudo haber influido en la búsqueda de mantener tratos con el Diablo, criatura a la cual supuestamente tenían que rehuir y no buscar. Asimismo, es interesante que muchos de los acusados realizaban actividades que para el contexto de su época eran desde poco comunes entre su grupo de pertenencia hasta las que definitivamente tenían un carácter mucho más trasgresor. Sin embargo lo más interesante es que uno de los casos estudiados menciona que en el rito pactista se incluían nombres de deidades de origen africano, lo que sugiere según Reyes y González que el pacto demoníaco era una manifestación de sincretismo cultural en donde se encontraban varios elementos de las culturas presentes en el territorio novohispano como las culturas indígenas mesoamericanas, la hispana europea y las del África subsahariana occidental.<sup>20</sup>

Por lo que se refiere al caso específico del mulato Miguel de la Flor como pactista demoníaco lo escrito sobre él es aún más escaso. En primer lugar, se da a conocer el caso por medio del Boletín del Archivo General de la Nación en una reseña realizada por Rodrigo Salomón Pérez Hernández, en donde este investigador proporciona algunos datos generales sobre el expediente, pero no toma en cuenta varios aspectos importantes sobre el mismo, por ejemplo, su riqueza iconográfica, los grimorios mencionados ni otros datos relevantes de tan particular caso. Igualmente, no toma en cuenta a la temática demoníaca que se halla muy

---

<sup>19</sup> Cfr. Nora Reyes Costilla y Adriana Rodríguez Delgado, “La población negra y el pacto demoníaco, siglo XVII. Algunos casos de estudio en México” en Cuicuilco, vol. I, no. 2, 1994, pp. 177-192.

<sup>20</sup> Cfr. Nora Reyes Costilla y Martín González de la Vara, “El demonio entre los marginales: población negra y el pacto con el demonio en el norte de la Nueva España, siglos XVII y XVIII” en Colonial Latin American Historical Review”, vol. 10, no. 2, 2001, pp. 199-222.

presente en el expediente y se concentra en la situación en que se encontraban los esclavos negros novohispanos. Sin embargo Pérez Hernández reconoce que el caso de Miguel de la Flor presenta peculiaridades sobresalientes respecto a otros negros pactistas y brinda la explicación de que a pesar de lo antes mencionado no había sido investigado en gran medida por que el expediente aunque de origen inquisitorial estuvo durante muchos años dentro del indiferente virreinal por alguna razón desconocida además de encontrarse en una caja y no contenido en un tomo como otros expedientes.<sup>21</sup> El caso también es mencionado en el libro escrito por Solange Alberro y Pilar Gonzalbo Aizpuru dedicado al estudio de la sociedad novohispana en el capítulo referente a la supuesta organización social de castas en que se encontraba dividida dicha sociedad. Aquí Miguel del Flor es puesto como un ejemplo de aquellos negros y mulatos que se negaban a seguir las pautas sociales que se esperaban para su grupo impuestas por los grupos hegemónicos. Se resalta que aunque supuestamente un esclavo en la mayoría de los casos recibía poca educación existían excepciones como en el caso del esclavo mulato ya mencionado el cual es presentado como un individuo que fue sumamente letrado, hecho relevante sobre todo en el contexto de una sociedad que en gran medida era analfabeta.<sup>22</sup> Finalmente se encuentra el artículo, que realicé durante mi estancia en la Universidad Federal Fluminense en la ciudad brasileña de Rio de Janeiro, en donde se compara una de las imágenes de temática demoníaca contenida en el expediente de Miguel de la Flor con una obra pictórica con similar contenido del pintor novohispano Fernando Vallejo. El objetivo de tal comparación era demostrar cómo dos obras de carácter iconográfico a pesar de tener como protagonista al mismo sujeto reflejan distintas concepciones que se tenían respecto al Demonio.<sup>23</sup> Así por el balance historiográfico anterior considero que es oportuno realizar un estudio más detallado del caso de Miguel de la Flor como una manera de tener una mejor comprensión y acercamientos de los discursos del pacto demoníaco entre negros y mulatos en la Nueva España y sobre todo realizarlo desde el

---

<sup>21</sup> Cfr. Rodrigo Salomón Pérez Hernández, “Grande es la malicia del reo...es poeta: Miguel de la Flor, mulato, 1664” en *Boletín del Archivo General de la Nación*, 6° época, no. 14, 2006, pp. 24-46.

<sup>22</sup> Cfr. Solange Alberro y Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, México: El Colegio de México, 2013, p. 118.

<sup>23</sup> Cfr. José Alberto Ortiz Acevedo, “El Maligno y sus facetas en Nueva España: Dos ejemplos contrastantes de la imagen icónica demoniaca novohispana” en *7 Mares: Revista dos Posgraduandos em História Moderna da Universidade Federal Fluminense*, vol. II, no. 3, 2014, pp. 145-165.

enfoque de la perspectiva simbólica que hasta el momento de la realización de este escrito no se halla presente.

El objetivo general de esta investigación es analizar los distintos elementos simbólicos y sus relaciones presentes en el discurso del pacto demoníaco realizado por negros y mulatos en el contexto del imaginario social novohispano mediante la ilustración de tales elementos en el caso eje de pacto demoníaco del esclavo mulato Miguel de la Flor.

Para lograr tal objetivo se tienen los siguientes objetivos específicos:

- Estudiar la calidad y condición que eran asignadas en el discurso hegemónico a los esclavos negros y sus descendientes en el ámbito del sistema sociocultural novohispano, especialmente las inscripciones simbólicas que les eran impuestas.
- Advertir el devenir histórico de la construcción de la creencia del Diablo como personificación del mal en el contexto del imaginario cristiano desde sus orígenes hasta el momento de su introducción en territorio mesoamericano.
- Explicar las distintas estrategias en que la creencia en el Diablo fue introducida en los señoríos mesoamericanos y cómo tal creencia era reproducida en la cotidianidad del Virreinato de la Nueva España.
- Comprender el origen, desarrollo y particularidades de los distintos discursos que sobre el pacto demoníaco existieron en el imaginario cristiano.
- Establecer las relaciones simbólicas previas al pacto con el Diablo que estuvieron presentes entre los esclavos y sus descendientes en el imaginario novohispano.
- Mostrar el contexto histórico regional específico en que surgió el caso del esclavo mulato Miguel de la Flor quien fue acusado de mantener pacto con el Demonio.
- Determinar las convergencias y divergencias respecto al discurso pactista que se dieron entre el caso del esclavo mulato Miguel de la Flor y otros casos de esclavos y sus descendientes acusados de pacto demoníaco.
- Examinar las imágenes icónicas demoníacas incluidas en el expediente de Miguel de la Flor para establecer cómo se encontraban vinculadas con la concepción de la magia e imaginación de la época.

- Indicar los elementos presentes de la cultura demonológica del imaginario cristiano en el expediente de Miguel de la Flor a partir de las inferencias a textos que abordaron la llamada “ciencia del Demonio”.

Para lograr los objetivos anteriores se recurrirá al paradigma cualitativo, en el cual no existe un único método de investigación, pero sí múltiples alternativas metodológicas para estudiar cualquier fenómeno histórico, que por el tipo de fuentes disponibles, más que medido o contado requiera ser interpretado y comprendido. En este sentido en el paradigma cualitativo se pretende según García, Gil y Rodríguez “una comprensión holística que no es traducible de manera significativa a términos matemáticos y que considera tanto a los sujetos investigados como al propio investigador permitiendo así otorgar significación y sentido a la información obtenida”.<sup>24</sup>

Dentro de las alternativas metodológicas se encuentra la historia cultural, en la cual se “intenta mostrar no sólo lo que la gente pensaba, sino cómo pensaba, cómo construyó su mundo, cómo le dio significado y le infundió emociones”.<sup>25</sup> La recolección y el proceso de datos, así como la elección y el examen de fuentes se realizan desde lo que el historiador Darnton llama postura etnográfica. Bajo dicha postura el historiador conceptualiza a la cultura no únicamente como aquello vinculado con el pensamiento sofisticado o relacionado con las bellas artes sino también cualquier tipo de creación humana, lo que implica que se amplíen las fuentes a considerar. Así conforme a la metodología de la historia cultural, a lo largo de esta investigación se consideraron conjuntamente desde textos escritos por algunos de los más eminentes teólogos cristianos hasta textos del todo anónimos que posiblemente fueron elaborados por personas con poca instrucción pero que agregaban en ellos su experiencia vital e histórica. Igualmente la perspectiva metodológica de la historia cultural se caracteriza por su interdisciplinaridad con la ciencia antropológica como hasta cierto punto lo señala Peter Burke “cuando se realiza historia cultural también se realiza antropología histórica”.<sup>26</sup> De ahí que durante esta investigación se utilizaron herramientas propias de los

---

<sup>24</sup> Eduardo García, Javier Gil y Gregorio Rodríguez, *Metodología de la investigación cualitativa*, Madrid: Aljibe, 1999, p. 21.

<sup>25</sup> Robert Darnton, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 11.

<sup>26</sup> Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona: Paidós, 2005, p. 51.

métodos antropológicos como la doble visión *etic-emic*<sup>27</sup>, la cual consiste en aplicar los conceptos y distinciones que fueron significativos y apropiados para los novohispanos, es decir la visión *emic*, en combinación con las herramientas conceptuales utilizadas por la ciencia histórica de principios del siglo XXI, esto es la visión *etic*. Cabe señalar que dentro de toda la gama de ramas de la antropología y sus respectivas metodologías al caracterizarse la historia cultural por su preocupación por lo simbólico y su interpretación, esta última suele utilizar herramientas metodológicas y teóricas de la antropología simbólica. Por ello me incliné a utilizar el análisis simbólico del pacto demoníaco entre negros y mulatos novohispanos, en consecuencia, busqué separar a los elementos constituyentes del pacto demoníaco, como son el pactista humano, el pactista no humano o imaginario y la relación que se establecía entre ellos, es decir el pacto mismo, y buscar en ellos sus potenciales significaciones brindadas por su devenir histórico y por el contexto cultural novohispano.

No obstante la variedad de fuentes utilizadas en este trabajo, existe una fuente primordial cuyos componentes simbólicos fueron guiando el proceso de investigación y esta es el expediente inquisitorial del esclavo mulato Miguel de la Flor acusado de pacto con el Demonio. Por lo anterior se utilizó también la perspectiva metodológica de la microhistoria, que dicho sea de paso es un tipo de historia cultural. De esta forma en la microhistoria se toma un caso concreto que simultáneamente guarda similitudes con otros casos pero que a la vez cuenta con los elementos que lo distinguen de cualquier otro por sus características del todo atípicas. Después se procede a determinar el significado de tales rasgos particulares en su contexto espacial y temporal específico lo que potencialmente revelará indicios que se pudieron pasar por alto.<sup>28</sup> Tales indicios como argumenta Carlo Ginzburg pueden “revelar el universo mental de un determinado grupo social a través de un caso o evento particular”.<sup>29</sup> Asimismo los indicios ayudan a identificar patrones culturales de larguísima duración lo que permite contextualizar aún más la fuente y brindar explicaciones de conductas que en primera instancia parecen carecer de sentido.<sup>30</sup> Especialmente los indicios son útiles para estudiar a

---

<sup>27</sup> Cfr. Marvin Harris, *Introducción a la antropología general*, Madrid: Alianza, 2001, pp. 29-45.

<sup>28</sup> Cfr. Giovanni Levi, “Sobre la microhistoria” en Peter Burke (edit.), *Formas de hacer historia*, Madrid: Alianza Editorial, 1996, pp. 124-125.

<sup>29</sup> Cfr. Carlo Ginzburg, “Señales y raíces de un paradigma indiciario” en Adolfo Gilly (edit.), *Discusión sobre la historia*, México: Taurus, 1995, pp. 10.

<sup>30</sup> Cfr. Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013, pp. 143-146.

las contradicciones entre el discurso y las prácticas de ciertos fenómenos sociales pero también por su carácter involuntario permiten entender tanto las formas de dominación como las respuestas de resistencia.<sup>31</sup>

Otra perspectiva metodológica que se aplicó en este trabajo fue el análisis del discurso. Aunque lo que se entiende por discurso tiene su origen en la teoría lingüística, en donde se define “una unidad particular de la lengua que va más allá de la oración”,<sup>32</sup> en realidad es mucho más que una simple colección de frases ya que abarca unidades con significados compuestos tanto por un lenguaje concreto, es decir toda una gestión de símbolos que se encuentra normado con una estructura comunicativa, como por todo el contexto social en que surgió dicho lenguaje. Así los discursos pueden ser entendidos como compendios que transmiten significados y proponen comportamientos sobre asuntos que pueden ser desde muy específicos hasta muy generales y adquirir formas desde un texto breve hasta amplio catálogo de formas lingüísticas e iconográficas.<sup>33</sup> En este caso se analizó el discurso presente en los expedientes inquisitoriales, en especial en el caso de Miguel de Flor pero también en otros textos como los tratados sobre brujería, con temas teológicos e inclusive en documentos pictóricos como los analizados en los distintos capítulos. Ahora bien en el caso de los documentos escritos se tiene que identificar en primera instancia todos aquellos componentes que rodean al discurso analizado para así hacer comprensible su contenido, cometido y posibles efectos. Para ello situé el documento en su debido contexto histórico a la vez que realizaba la paleografía del mismo. Una vez terminado lo anterior traté de encontrar los asuntos primarios que contenía el escrito y evidenciar los agentes y los pacientes humanos e institucionales implicados para saber quién genera el contenido discursivo del documento, para quién iba dirigido, sobre quién trataba y cómo se relacionaban todos los nombrados entre sí. Así mismo indagué qué tipo de función tuvo el discurso encontrado en su momento y mediante qué canales se pretendía transmitir su contenido. Además se buscó introducirse en la parte densa del discurso estudiado mediante el rastreo de indicios de los valores, actitudes y visiones del mundo presentes sin dejar de lado los recursos lingüísticos utilizados, las

---

<sup>31</sup> Cfr. Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, Barcelona: Atajos, 1996, pp. 18-19.

<sup>32</sup> María Inés Palleiro, *Formas del discurso: de la teoría de los signos a las prácticas comunicativas*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2008, p. 29.

<sup>33</sup> Cfr. María Antonia Martín Zorraquino y Estrella Montolio Durán, *Los Marcadores del discurso: teoría y análisis*, Madrid: Arco/Libros, 1988, pp. 36-38.

potenciales argumentaciones y propuestas de acción tanto implícitas como explícitas. Finalmente se generó una perspectiva completa sobre el discurso del documento estudiado al considerar la relación entre todos los elementos encontrados y analizados.

En cuanto al marco teórico y conceptual se adoptó la postura de considerar a la teoría como representación de una realidad que se toma como existente independientemente de su representación. Sin embargo si se quiere conocer algunos de los aspectos de tal realidad es necesaria la aplicación de una teoría que de cierta forma la simplifique, a la manera como nos ayudan los mapas a llegar a un destino deseado, o en otras palabras se toma a la teoría como un potencial mapa de la realidad y por tanto un instrumento de su conocimiento.<sup>34</sup>

En este trabajo se parte de la teoría de la existencia de imaginarios en la mente de las personas que condicionan sus comportamientos y prácticas, por ejemplo, la elaboración y persecución del pacto demoníaco. Aquí se entiende como imaginario:

El *conjunto* real y complejo de *imágenes mentales*, muchas de ellas independientes de los criterios científicos de verdad y producidas en una sociedad a partir de herencias, creaciones, experiencias y transferencias relativamente conscientes; conjunto que funciona de diversas maneras en una época determinada y que se transforma en una multiplicidad de ritmos. Conjunto de imágenes mentales que se sirve de producciones estéticas, literarias y morales, pero también políticas, científicas y otras, como de diferentes formas de memoria colectiva y de prácticas sociales para sobrevivir y ser transmitido.<sup>35</sup>

Es conveniente señalar que cada persona a lo largo de su vida desarrolla su propio conjunto de imágenes mentales condicionadas por su experiencia de vida, caracteres de personalidad y capacidades intelectuales pero que ésta siempre se verá retroalimentada por su contexto social e histórico y con el imaginario de otros individuos, como sus padres, institucionales, como las instituciones educativas y religiosas, e inclusive de exposición recreativa, ante una obra literaria. Por consiguiente, se puede afirmar que todo imaginario personal es hasta cierto punto colectivo o social en el sentido de que es compartido por otros. Así la producción de lo imaginario se caracteriza por estar en un constante tránsito entre los

---

<sup>34</sup> Cfr. Genaro Zalpa, “Los agujeros de la red: Conocimiento, totalidad, interpretación” en *Caleidoscopio*, no. 2, 1998, pp. 89-108.

<sup>35</sup> Juan Camilo Escobar Villegas, *Lo imaginario entre las ciencias sociales y la historia*, Medellín: Fondo editorial Universidad EAFIT, 2000, p. 113.

singular y lo colectivo.<sup>36</sup> Concretamente en el caso de Miguel de la Flor aunque como individuo tuvo su imaginario propio producto de sus propias experiencias simultáneamente dicho imaginario se vio nutrido por diversas manifestaciones orales, escritas y pictóricas que a su vez eran producto del imaginario social de su época.

Dentro de la teoría de la existencia de lo imaginario es conveniente aclarar que más que afirmar la existencia de un imaginario se tiene que hablar de los imaginarios, ya que por un lado los imaginarios se construyen por la experiencia propia de cada colectividad y por otro al estar ligados a todo un sistema sociocultural se ven condicionados por el resto de los elementos componentes de tal sistema y el devenir histórico de dicho sistema. Así se puede alegar que cada sociedad desarrolló un imaginario y que tal imaginario no se mantuvo estático, sino que tuvo cambios en el tiempo al igual que la sociedad que lo gestó. De esta forma se puede estudiar el imaginario compartido por varias sociedades en una época como lo hizo Claude-Gilbert Dubois con el imaginario de la época del Renacimiento en Europa Occidental en donde se compara cómo varias sociedades contiguas con una matriz cultural muy similar contribuyeron en la formación del imaginario de toda una época.<sup>37</sup> También que en una misma época y lugar al entrar dos sociedades muy diferenciadas en contacto sus imaginarios entran en convivencia pero también en competencia dando por resultado que se generen imaginarios sincréticos, yuxtapuestos y en algunos casos nuevos como sucedió cuando el imaginario mesoamericano entró en contacto con el hispano occidental y este último trató de imponerse sobre el primero en el siglo XVI como asevera Serge Gruzinski.<sup>38</sup> Igualmente dentro de una misma sociedad y en un mismo tiempo cada grupo que conforma a la misma puede estructurar su propio imaginario desde la perspectiva del lugar que ocupa en dicha sociedad, en especial en las sociedades complejas como ha sucedido con los hijos de los inmigrantes mexicanos en la sociedad estadounidense según Katerina Brezinová.<sup>39</sup> Asimismo un imaginario puede estructurarse alrededor de un eje central de creencias, por ejemplo el imaginario religioso que se constituye por las creencias relativas a la presencia de

---

<sup>36</sup> Cfr. Jorge Belinsky, *Lo imaginario, un estudio*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, pp. 34-35.

<sup>37</sup> Cfr. Claude-Gilbert Dubois, *L'imaginaire de la Renaissance*, París: P.U.F., 1985, pp. 254.

<sup>38</sup> Cfr. Serge Gruzinski, *La colonización del imaginario sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, México: FCE, 2000, pp. 311.

<sup>39</sup> Cfr. Katerina Brezinová, *El imaginario chicano: la iconografía civil y política de los mexicanos en Estados Unidos de América 1965-2000*, Praga: Editorial Karolinum, 2014, pp. 230.

fuerzas sobrenaturales con las que se puede establecer algún tipo de contacto, si esas creencias se basan en las representaciones del hijo de Dios que fue crucificado para salvar a la humanidad de sus pecados entonces se estaría hablando específicamente del imaginario cristiano.<sup>40</sup>

Dentro del concepto antes mencionado del imaginario se señala que éste debe ser entendido como un conjunto, esto es, el producto de varios elementos que se relacionan de manera compleja entre sí. Uno de estos elementos que es sumamente significativo y que se encuentra presente en todo imaginario es el símbolo o mejor dicho los símbolos. Por ello en este trabajo se utilizó una de las perspectivas teóricas de una disciplina que se encuentra enfocada precisamente en el estudio de los símbolos y ella es la Antropología simbólica. De ella se ha obtenido la conceptualización de símbolo que fue sumamente útil en el proceso de esta investigación:

Símbolo proviene del latín *symbolum*, significa imagen o figura que materialmente o de palabra representa un concepto moral o intelectual. Para que surja un símbolo tiene que ocurrir un proceso de simbolización en donde un objeto e idea represente otro. Así mediante símbolos el hombre ha intentado representar sus ideas y comunicarlas más allá de las limitaciones del lenguaje. Un símbolo nos puede ocultar y a la vez mostrar aquello que se quiere expresar y el conocimiento de éste dependerá del conocimiento que se tenga sobre el mismo por lo que su significado e influencia dependerá del contexto cultural de quien lo interprete...<sup>41</sup>

A raíz de la conceptualización anterior se puede afirmar que el símbolo es algo verbal o no verbal que viene a representar otra cosa. Y ese algo desde la perspectiva teórica de la antropología simbólica está en lugar de representar otra cosa. Cabe resaltar que la conexión entre el símbolo y lo que simboliza no es ni obvia, necesaria ni muchos menos natural ya que tal conexión es meramente una convención social del todo artificial.<sup>42</sup> Por ello dentro de los atributos por excelencia del símbolo están su ambigüedad, amplia referencia y el potencial de tener muchos niveles y significados contradictorios además de ser cambiantes y totalmente

---

<sup>40</sup> Cfr. Patricia Fogelman, "Las representaciones de la Virgen María en el Cielo una aproximación al imaginario cristiano americano colonial" en *Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco. Entre cielos e infiernos*, Pamplona: Universidad de Navarra, 2011, pp. 167-176.

<sup>41</sup> Jaume Vallverdú, *Antropología simbólica: Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*, Barcelona: Carrera Ediciones, 2014, pp. 29-30.

<sup>42</sup> Cfr. Juan Castaingts Teillery, *Antropología simbólica y neurociencia*, Barcelona: Anthropos, 2011, p. 23.

dependientes en su interpretación de su contexto sociocultural e histórico. Para ejemplificar si tomamos al fuego como símbolo dentro del imaginario cristiano puede representar purificación en los rituales, medio de castigo en las representaciones del infierno o contar con un significado de bondad si proviene de un cirio pascual. Por si fuera poco un símbolo puede ser una herramienta intelectual para modelar la realidad y al mismo tiempo tener una asociación de carácter sensible que evoque emociones y toda clase de sentimientos.

Dentro de la gran variedad de perspectivas teóricas existentes dentro de la antropología simbólica para este trabajo se optó por la propuesta del interaccionismo simbólico el cual se basa en tres premisas centrales. La primera de ellas afirma que los individuos tienden a interactuar tanto con los objetos como con otros individuos de su contexto mediante los significados que los objetos y los individuos tienen para ellos, esto es, a partir de símbolos. Lo anterior debido a que el símbolo es una herramienta mental que permite trascender el ámbito de estímulo sensorial y de lo inmediato por tener un carácter amplificador del entorno y estimular la capacidad de la imaginación. La segunda premisa sostiene que todo significado es resultado de la interacción social, fundamentalmente la comunicación, factor que es esencial tanto en la percepción del individuo como en la producción social de sentido. Así un objeto material puede desencadenar un significado, por ejemplo, una imagen, siempre cuando haya un aprendizaje cultural previo y una praxis social de tal significado empleado por el sujeto, de ahí que puede considerarse que un símbolo en menor o mayor medida también puede ser un indicador social de una conducta esperada. Por último la tercera premisa de esta perspectiva teórica asevera que los individuos a pesar de estar condicionados socialmente en sus procesos de simbolización seleccionan, organizan, reproducen y transforman los significados en función de sus propias expectativas y propósitos.<sup>43</sup>

Basados en las premisas anteriores los teóricos del interaccionismo simbólico han concluido que el potencial significado de una conducta siempre se construye mediante la interacción social. Y que de hecho gran parte de las conductas humanas son resultado de un sistema de significados intersubjetivos, es decir de todo un conjunto de símbolos de cuyo significado siempre están participando otros actores sociales. Así todo individuo como actor

---

<sup>43</sup> Cfr. Herbert Blumer, *El interaccionismo simbólico: Perspectiva y método*, Barcelona: Hora, 1992, pp. 17-21.

social participa y crea a la vez significados que son compartidos a través de su interacción y, estos significados devienen en su percepción de la realidad. De allí que en el interaccionismo simbólico se estudien los significados de los símbolos tanto desde la perspectiva de la interpretación de sus productores sociales como de las reacciones que provocan en sus potenciales receptores sociales.<sup>44</sup>

Para concluir la introducción de esta investigación se presenta la forma en que fue estructurada, en primera instancia cabe aclarar que se trató de dividir los elementos simbólicos principales que constituyeron el discurso del pacto demoníaco en el caso de Miguel de la Flor, esto es el pactista humano, el pactista no humano o imaginario, el discurso del pacto demoníaco en sí y las convergencias, divergencias y particularidades respecto a casos similares, por ello el texto fue dividido en cuatro capítulos. En el primero de ellos se analizan las potenciales implicaciones que tuvo el hecho de que él pactista en cuestión fuera esclavo y mulato en el contexto de la sociedad novohispana, substancialmente desde la perspectiva del discurso público hegemónico de su época. Por lo que primero se abordó la importancia de las calidades y condiciones de las personas en la Nueva España ya que tales elementos condicionaban en gran medida la vida cotidiana de los novohispanos. Para el caso de los esclavos y mulatos los simbolismos derivaban fundamentalmente del papel que tuvo la esclavitud como institución socioeconómica en la sociedad novohispana, debido a lo anterior en el segundo apartado del primer capítulo se trata el tema de la génesis y estructura de la esclavitud en la Nueva España. Ya en el tercer apartado se estudia el discurso justificatorio de la esclavitud en el imperio americano de la dinastía española de los Austria, el cual brindó muchos de los simbolismos que se les daba a negros y mulatos. Posteriormente en el cuarto y último apartado de este primer capítulo se centró en la temática de las inscripciones simbólicas que les eran asignadas a los esclavos negros y sus descendientes en tierras novohispanas.

Por su parte el segundo capítulo trata sobre el pactista no humano o imaginario, es decir el Diablo y su presencia en el ámbito novohispano. En primer lugar, fue indispensable abordar en el primer apartado de este capítulo una breve historia de la construcción del Diablo

---

<sup>44</sup> Cfr. Thaddeus Müller, *et. al.*, *Contributions from european symbolic interactionists: conflict and cooperation*, United Kingdom: Emerald, 2015, pp. 52-68.

como personificación del mal en el imaginario occidental cristiano. Aquí se partirá desde los antecedentes de la figura del Demonio en el imaginario judío y en otras culturas que influyeron en tal constructo, pasando por la peculiar importancia que tuvo en el génesis del cristianismo, hasta los diversos simbolismos que le fueron dados en la Edad Media. Luego en el siguiente apartado se examinará la forma en que el Diablo fue introducido en los antiguos señoríos mesoamericanos que formarían parte del Virreinato de la Nueva España y las estrategias en que constantemente llegaría a convertirse en una presencia constante en la vida de los novohispanos de la cuna a la tumba e inclusive más allá.

En el tercer capítulo se expuso lo que se entendía como pacto en el imaginario cristiano, conceptualizado particularmente como una unión discursiva entre dos elementos. En primera instancia se creyó conveniente explicar el discurso previo existente que se daba en el discurso público hegemónico novohispano entre los actores que supuestamente conformaban el pacto. Con mayor precisión el vínculo imaginario que establecía una unión discursiva entre el Diablo con los negros y mulatos, es decir, cómo estos últimos fueron relacionados simbólicamente y las formas culturales en que dicha relación fue expresada en el ámbito novohispano. Posteriormente se expone la forma en que el pacto demoníaco fue concebido y construido en el imaginario cristiano como un proceso de muy larga duración. Por lo cual primero se exhibió qué es lo que se concebía como pacto en general en el sistema de creencias cristiano basado en fuentes bíblicas y teológicas. Después se especifica que en la construcción del pacto demoníaco en el imaginario antes mencionado existieron diversos modelos discursivos sobre tal temática que en su mayoría fueron simultáneos, se influían mutuamente y generaron sus propias derivaciones.

Para finalizar, en el cuarto y último capítulo se muestra plenamente el caso concreto de pacto demoníaco realizado por el esclavo mulato Miguel de la Flor a mediados del siglo XVII en la Nueva España. Primeramente se habló del contexto preciso en que ocurrió el caso ya mencionado, es decir de la ciudad novohispana de Antequera de Oaxaca en el siglo XVII, la situación en que se encontraba la población de negros y mulatos de dicho espacio urbano y el lugar de importancia que tuvo en la ciudad el amo del mulato acusado de pactista. Posteriormente se hará una descripción detallada del caso para de esta forma encontrar las convergencias que tuvo con otros casos de negros y mulatos acusados de pactar con el

Demonio, pero también hacer evidentes sus divergencias con los mismos. A continuación, el texto se concentrará en dos características relacionadas con el imaginario demoníaco que hacen el caso de Miguel de la Flor tan particular y único. Por un lado, su riqueza iconográfica, la cual será analizada a detalle, por las imágenes icónicas incluidas en el expediente y que fue comparada con otros casos en los que también jugó un papel la imagen del Demonio. Por otra parte, la información que poseía sobre la cultura demoníaca de su época proveniente de los textos demonológicos mencionados en su caso.

Se espera que con esta investigación se haya contribuido en alguna medida a la comprensión de cómo un ente simbólico como el Diablo influyó en el devenir histórico.

## **1. EL PACTISTA HUMANO: Los esclavos negros y sus descendientes en el ámbito sociocultural novohispano.**

### **1.1. La importancia de las calidades y condiciones de las personas en la Nueva España.**

A lo largo del expediente inquisitorial de Miguel de la Flor se menciona constantemente su condición de esclavo y su calidad de mulato por lo que es necesario saber qué implicaba ser esclavo y mulato en el contexto de la sociedad novohispana del siglo XVII, especialmente desde la perspectiva del discurso público hegemónico, para comprender el significado pleno de ser acusado de realizar un pacto con el Diablo.

No obstante, antes es conveniente señalar que en el caso particular de Miguel de la Flor en ningún momento se ponen en duda su condición ni su calidad, tanto de parte de los acusadores como de los testigos ni tampoco del mismo acusado o por lo menos tal situación no quedó registrada. El anterior señalamiento es importante porque en la Nueva España, una sociedad profundamente desigual y jerarquizada, la condición y la calidad de las personas influían enormemente en su vida cotidiana y tenían una serie de implicaciones de la más diversa índole: pertenecer o no a ciertos gremios, formar parte de las órdenes de caballeros, ser admitido en la universidad, ocupar ciertos cargos gubernamentales, evitar ser encarcelado por deudas o el pago de tributo.<sup>45</sup> Hay que recordar que las categorías que estructuraban la identidad de un individuo en una sociedad de Antiguo Régimen eran muy complejas, sobre todo no eran estáticas ni absolutas y que inclusive se podían negociar. Por ejemplo, la investigadora Magali Carrera ha estudiado el caso de Doña Margarita Castañeda quien demandó ante un tribunal eclesiástico que su nombre fuera cambiado del libro de bautismo de las personas clasificadas dentro del grupo de las castas, es decir personas de calidad inferior y con perniciosa mezcla de sangre, al libro de bautismo donde se inscribía a los españoles, que eran aquellas personas descendientes de los españoles nacidos en la Península Ibérica o en la Nueva España, que no tenían mezcla de sangre y por ende según el imaginario de la época poseían una calidad superior. Se puede asumir que Doña Margarita fue clasificada en un inicio dentro del grupo de las castas probablemente porque sus padres pertenecían a dicho grupo o porque en el momento de su registro el sacerdote decidió clasificarla como

---

<sup>45</sup> Cfr. Ann Twinam, *Public lives, private secrets: gender, honor, sexuality and Illegitimacy in colonial Spanish America*, Stanford, California: Stanford University Press, 1999, pp. 41-55.

miembro de las castas ya sea porque así se lo indicaron sus padres o porque sus rasgos físicos tal vez no coincidían con lo que se consideraba que tenía que tener un español o criollo. Sin embargo durante el juicio Doña Margarita presentó una serie de argumentos que desde su perspectiva, y también la del juez porque terminó por aceptarlos, la clasificaban como española, entre ellos: su manera de hablar, vestir, las personas con las que convivía, su reputación de moral intachable, pero sobre todo con quién estaba casada que era el español Christobal Ramón Bivian.<sup>46</sup> Lo anterior nos habla de cómo las categorías con las que se designaban, evaluaban y clasificaban a las personas dentro de la jerarquía social novohispana consideraban criterios que iban más allá de la situación del nacimiento o de los rasgos físicos que poseían las personas y que entraban en juego otros factores como los lazos matrimoniales y sociales así como ciertas pautas de conducta. También que la identidad de las personas era un constante juego entre cómo se designaban ellas mismas según sus condiciones en un momento dado y lo que el resto de la sociedad decía o deseaba de ellos. Existen muchos otros ejemplos donde los individuos o la sociedad novohispana misma no coincidían en cuanto a los términos clasificatorios que brindaban una identidad. Tenemos el caso de Pedro Gutiérrez individuo que en 1658 alegó que su manera de vestir y las personas que frecuentaba lo hacían claramente indio por lo que no podía ser considerado como mulato, tal y como alegaban ciertos testigos que lo habían escuchado blasfemar por lo que habían considerado pertinente que debido a su calidad de mulato podía juzgarlo la Inquisición, mientras que como indio se encontraba fuera de la jurisdicción de la misma.<sup>47</sup> Por su parte Norma Angélica Castillo Palma ha demostrado inclusive como las probanzas de sangre, que eran un medio para tener acceso a ciertos privilegios y en donde la calidad de las personas jugaba un papel primordial, mediante un juicio de calidad con una argumentación legal cuidadosamente implementada podían ser manipuladas de tal forma que un mestizo podía pasar por español y ocultar o disimular los orígenes africanos o indígenas sin contradecir el discurso sobre el honor y enfatizando otras cualidades, como la buena reputación de los interesados.<sup>48</sup> Por lo que se

---

<sup>46</sup> Cfr. Magali M. Carrera, *Imagining identity in New Spain: race, lineage, and the colonial body in portraiture and casta paintings*, United States of America: University of Texas Press, 2003, pp. 1-6.

<sup>47</sup> Cfr. Archivo General de la Nación de México, Inquisición, vol. 441, exp. 16, fs. 4.

<sup>48</sup> Cfr. Norma Angélica Castillo Palma, "Informaciones y probanzas de limpieza de sangre: Teoría y realidad frente a la movilidad de la población novohispana producida por el mestizaje" en Nikolás Böttche, Bernd Hausberger y Max Hering Torres *El peso de la sangre: Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México: El Colegio de México, 2011, pp. 219-250.

puede decir que en el mundo novohispano las categorías asignadas a las personas para clasificarlas y controlarlas eran construcciones socioculturales que en la práctica se podían negociar según las circunstancias.

Sin embargo sería un error ignorarlas o subestimarlas del todo ya que tales categorías formaban parte de un discurso hegemónico que regulaba en algunos aspectos la forma de percibir el mundo y por tanto la conducta de las personas. Al contrario, éstas deben ser consideradas y darles su justo valor y significado, recordando siempre contextualizarlas adecuadamente según cómo fueron utilizadas en una época dada y región o zona particular. Además tales categorías tampoco pueden ser tomadas como elementos volátiles que cambiaran a placer de un voluntarismo absoluto. El mismo hecho de que las personas buscaran en un momento dado ser reconocidas o no como parte de una u otra categoría nos habla de la importancia que tuvieron en ese momento histórico.

En primera instancia me referiré a la condición de esclavo de Miguel de la Flor, la cual lo sitúa en una relación social de dominación donde él ocupaba una posición de subordinación. Dicha relación nos refiere en general a la existencia del régimen de la esclavitud, el cual puede caracterizarse como un sistema de apropiación del trabajo de una población subordinada,<sup>49</sup> pero en donde el propio trabajador es un bien que le pertenece a su explotador por lo que no recibe ningún tipo de remuneración por su trabajo a la vez que su manutención depende en gran medida del explotador. Tal forma de explotación ha sido clasificada como una de las más extremas por Oliver Patterson ya que según este autor en ninguna otra relación de dominación el dominador llega a tener tanto potencial de control sobre el dominado.<sup>50</sup> Lo anterior habría que matizarlo puesto que en cada sociedad en donde existió la esclavitud y conforme con un período histórico determinado, el grado de apropiación del trabajo y subordinación respecto al amo varió y tuvo sus rasgos propios, como veremos más adelante que sucedió en la Nueva España durante el siglo XVII.

---

<sup>49</sup> Cfr. James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México: Ediciones Era, 2000, p. 19.

<sup>50</sup> Cfr. Orlando Patterson, *Slavery and social death: A comparative study*, Cambridge: Harvard University Press, 1982, p. 3.

## 1.2. Génesis y estructura de la esclavitud en la Nueva España.

La condición de esclavo de Miguel de la Flor, así como la del resto de los esclavos novohispanos, se encontraba estrechamente ligada a estructuras sociales de tres continentes diferentes y formaba parte de la larga historia de la esclavitud, más específicamente de la historia del tráfico de esclavos que sucedió en la época moderna. A continuación, se hará un breve análisis de las condiciones que permitieron la existencia de la esclavitud en la Nueva España en relación con la Península Ibérica y el África subsahariana occidental.

Al formar parte del Imperio Romano, posiblemente el imperio de la antigüedad donde la esclavitud tuvo el papel más fundamental dentro de su estructura socioeconómica,<sup>51</sup> la Península Ibérica o Hispania como la llamaban los romanos, tuvo una antigua tradición en cuanto a la presencia de esclavos en su sociedad. El aparato jurídico romano influiría en gran medida en muchas de las consideraciones legales que retomaría la Europa moderna como en la definición legal de la esclavitud. Sin embargo a partir del siglo IV con la decadencia del imperio la fuerza laboral esclava en Iberia paulatinamente comenzó a disminuir hasta casi volverse insignificante.<sup>52</sup> Posteriormente con la invasión musulmana a la Península Ibérica se restableció el uso de la fuerza de trabajo esclava por lo menos en el área ocupada. Luego, con el inicio de la Reconquista, sucedió el fenómeno de la esclavización de parte de los prisioneros de guerra tanto del lado cristiano como del musulmán.<sup>53</sup> Cabe señalar que en otras regiones de Europa también se daba ocasionalmente la esclavización de los prisioneros de guerra. Así durante los siglos X y XI en las guerras que sostuvieron el Sacro Imperio Romano Germánico y el Imperio Bizantino contra los pueblos eslavos fue común que parte de los prisioneros de guerra tuvieran como destino la esclavitud.<sup>54</sup> De hecho la misma palabra esclavo proviene de esta época, según la Real Academia Española “esclavo” deriva de “sclavus” y ésta a su vez de la voz eslava “slovêninû” que era el nombre que se daba a sí mismo el pueblo eslavo; mientras que el nombre que se les daba a los esclavos en la época romana era “adicto”.<sup>55</sup> De esta forma un gentilicio pasó a convertirse en sinónimo de un

---

<sup>51</sup> Cfr. Sandra R. Joshel, *Slavery in the Roman World*, New York: Cambridge University Press, 2010, p. 22.

<sup>52</sup> Cfr. Pierre Bonassie, *Del esclavismo al feudalismo en Europa*, Barcelona: Crítica, 1992, p. 53.

<sup>53</sup> Cfr. Charles Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, vol. 1, Péninsule Ibérique, Paris : De Tempel, 1955, p. 41.

<sup>54</sup> Cfr. Miguel Ángel Ladero Quesada, *Historia de la Edad Media*, Barcelona: Vicent-Vives, 1995, pp. 321-322.

<sup>55</sup> [www.lema.rae.es](http://www.lema.rae.es)

prisionero de guerra del cual se expropiaba el producto de su trabajo y guardaba una relación de subordinación con su captor debido a que en un período determinado gran cantidad de esclavos fueron esclavizados. Regresando al desarrollo de la esclavitud en Iberia es importante indicar que tras las cruzadas se reactivaron las oportunidades de un mayor intercambio de bienes, incluidos los esclavos, entre las diversas regiones de la cuenca del Mediterráneo. Así, ya para los siglos XIII y XIV se puede hablar de la existencia incipiente de un mercado de esclavos donde los reinos ibéricos cristianos tenían una participación creciente.<sup>56</sup>

Asimismo, puede afirmarse que para principios del siglo XV los reinos ibéricos, especialmente los que contaban con costas en el Mediterráneo y la zona de Andalucía, se encontraban sumamente familiarizados con el fenómeno de la esclavitud y que formaba parte de su cotidianidad. Por ejemplo, se sabe que desde el siglo XII un considerable número de familias de la ciudad de Barcelona obtuvo parte de su poder económico y social mediante el transporte y redistribución de esclavos, sobre todo cautivos de origen musulmán, y que tenían una estrecha relación con los comerciantes de esclavos del al-Ándalus y los territorios islámicos norteafricanos.<sup>57</sup> Aunque por lo general prevalecía la idea de que la presencia de esclavos en lo que después se convertiría en España era mínima en la época moderna y la esclavitud era una “institución sin relevancia”,<sup>58</sup> estudios regionales especializados han concluido que por lo menos entre los siglos XV y XVI ciertas zonas de España se constituyeron en mercados consumidores de esclavos. Se tiene para una muestra el caso de la esclavitud en Barcelona estudiado por Iván Armenteros Martínez quien destaca el papel que jugó esta ciudad en la comercialización de esclavos tanto consumidora de mano de obra esclava para las plantaciones de azúcar de las colonias catalanas en el Mediterráneo como redistribuidora de esclavos para otros reinos cristianos ibéricos.<sup>59</sup> Por su parte Rocío Perriñez Gómez investigó cómo en un espacio geográfico sin costas en el Mediterráneo, me refiero a Extremadura, y del que por cierto procedían un buen número de conquistadores españoles que se lanzaron a la aventura americana, existía un consumo importante de esclavos en donde

---

<sup>56</sup> Cfr. Marco Thangueroni, *Commercio e navigazione nel medioevo*, Roma: Editori Laterza, 1996, p. 147.

<sup>57</sup> Cfr. Stephen Bensch, “From prizes of war to domestic merchandise: The changing face of slavery in Catalonia and Aragon”, 1000-1300, *Viator*, no. 25, pp. 66-67.

<sup>58</sup> Herbert S. Klein y Ben Vinson III, *La esclavitud en América Latina y el Caribe*, México: El Colegio de México, 2013, p. 22.

<sup>59</sup> Cfr. Iván Armenteros Martínez, “La esclavitud en Barcelona a fines de la Edad Media 1479-1516”, Tesis doctoral por la Universidad de Barcelona, Barcelona, 2012.

inclusive hubo un mercado especializado en la compra y venta de esclavos llamado Zafra.<sup>60</sup> Finalmente Aurelia Martín Casares por medio de un corpus documental masivo compuesto por 2500 documentos notariales analizó el caso de la última región ibérica que pasó del control musulmán al cristiano, es decir Granada, en donde no se suprimió el esclavismo existente sino también fue fomentado y fortalecido, especialmente la esclavitud femenina. Igualmente este estudio resalta la integración que los esclavos alcanzaron en la sociedad ibérica granadina en donde muchos de ellos compartieron lazos afectuosos con sus amos y se dio un importante número de casos de mestizaje.<sup>61</sup>

Como se ha visto, para cuando España inició la conquista de los señoríos mesoamericanos ésta ya se encontraba ampliamente familiarizada con la institución de la esclavitud e inclusive puede especularse que se había desarrollado un *habitus*<sup>62</sup> respecto a la misma, lo cual facilitaría que fuera vista como una opción relevante para la obtención de recursos humanos y ganancias monetarias. Cabe señalar que existió otro reino cristiano que tuvo un rol fundamental con respecto a la presencia en tierras novohispanas de los antepasados africanos de Miguel de la Flor, nos referimos ni más ni menos que a Portugal. Ante la imposibilidad de ampliar las fronteras lusitanas a costa de conquistar nuevas zonas islámicas en la Península Ibérica, como se había hecho hasta 1249, y la difícil situación económica del reino a causa de un campesinado diezmado tras la guerra de reconquista, se generó el impulso por el desarrollo de políticas marítimas que, desde mediados del siglo XIII, solucionaran la problemática de la expansión espacial del reino en búsqueda de nuevas fuentes de riquezas.<sup>63</sup> Al contar con una amplia costa en el Océano Atlántico y con un Mar Mediterráneo en donde abundaba la competencia cristiana y musulmana, la monarquía y la nobleza portuguesas centraron su atención en el territorio septentrional de la costa atlántica africana durante la primera mitad del siglo XIV. Tratar de conquistar aquella región abría la

---

<sup>60</sup> Cfr. Rocío Periañez Gómez, “La esclavitud en Extremadura (siglos XVI-XVII)”, Tesis doctoral por la Universidad de Extremadura, Cáceres, 2008.

<sup>61</sup> Cfr. Aurelia Martín Casares, *La esclavitud en la Granada del siglo XVI: Género, raza y religión*, Granada: Universidad de Granada, 2000.

<sup>62</sup> Aquí *habitus* es entendido como el esquema o principio de pensamiento que se desarrolla a partir de la experiencia social, que resulta más o menos estable en el tiempo, que es productor de prácticas y representaciones, y que permite que la acción sea más o menos espontánea sin dejar de ser razonable en el sentido práctico. Cfr. Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2007, p. 124.

<sup>63</sup> Cfr. Humberto Baquero Moreno, “Portugal: do Mediterrâneo ao Atlântico, no século XV” en *História Medieval*, no. 10, pp. 161-186.

posibilidad a la nobleza lusitana de adquisición de prestigio y de promoción social por el botín obtenido ante los bajos recursos logrados de sus tierras y siervos. Además, la ocupación y el control de algunas ciudades islámicas africanas garantizaría por un lado la defensa de sus propias costas atlánticas frente a los ataques de los piratas bereberes y argelinos a la vez que podría participar en el floreciente tráfico comercial transahariano, entre cuyos productos se encontraban los esclavos, monopolizado hasta ese momento por los comerciantes musulmanes. En 1415 los portugueses toman Ceuta, ciudad que les serviría de punta de lanza para sus planes de expansión africana, sin embargo, sólo el costo de mantener tal conquista ponía al límite los recursos lusitanos además de que pronto entendieron que si realmente querían obtener una tajada más relevante del comercio de productos africanos su avance hacia costas africanas más sureñas debía continuar.<sup>64</sup> A partir de 1418 los marineros portugueses iniciaron una serie de exploraciones por la costa atlántica de África, con el decisivo apoyo político y económico del infante Enrique el Navegante, quienes usando tecnologías navales ya existentes pero ligeramente modificadas fueron entrando en contacto con diversos pueblos y reinos africanos y adquirieron así experiencias invaluable que les darían ventajas, por lo menos temporalmente, para el establecimiento de factorías comerciales que les traerían grandes dividendos aunque no tantos como creían, especialmente en relación al oro.<sup>65</sup> En vista de que el tráfico de oro, marfil y especias no fue tan redituable como se esperaba, lo que no significa que se dejara de comerciar con ellas, se comenzó a traficar con otros productos, y ya para 1441 se trajeron a la Península Ibérica los primeros esclavos negros procedentes del África subsahariana, dando inicio así al tráfico atlántico de esclavos.<sup>66</sup> Otro factor que contribuyó a que paulatinamente predominara el tráfico de esclavos de aquellas latitudes fue que la que había sido la zona tradicional proveedora de mano de obra esclava para los mercados localizados en el área del Mediterráneo occidental y central, es decir la Península Balcánica y la costa del Mar Negro, fue cayendo ante la embestida de la expansión del Imperio Turco Otomano, lo que desestructuró las redes comerciales esclavistas y por ende

---

<sup>64</sup> Cfr. Vincent Barletta, "Uma lanca em África: Los cuerpos imperiales de Gomes Eanes de Zurara", *Res publica*, no. 21, 2009, pp. 71-84.

<sup>65</sup> Cfr. John Thornton, *Africa and africans in the making of the Atlantic World, 1400-1800*, Nueva York: Cambridge University Press, 1998, pp. 24-28.

<sup>66</sup> Cfr. Hugh Thomas, *La trata de esclavos: historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*, Barcelona: Editorial Planeta, 1998, pp. 32-48.

se redujo la exportación de esclavos de aquellas zonas.<sup>67</sup> Ante las halagadoras expectativas de un panorama en donde por un lado los portugueses se encontraron con un mercado de esclavos africanos que podía proveerlos, un poco más adelante retomaremos tal cuestión, y por otro la disminución de la oferta por parte de los traficantes esclavistas del Mediterráneo oriental, los portugueses rápidamente se apresuraron a legitimar ante otros reinos cristianos su nueva área de influencia en las costas atlánticas africanas. Así en 1455 el reino de Portugal logró que el papa Nicolás V promulgara la bula *Romanus Pontifex*, en la cual se reconocía la soberanía portuguesa sobre la costa africana al sur del cabo Bojador, y prohibía a cualquier otro reino cristiano comerciar con los habitantes de aquellas costas, que se creía eran en su mayoría sarracenos, además de navegar y pescar en aquella región sin el permiso expreso de la corona portuguesa.<sup>68</sup> La premura en búsqueda de tal reconocimiento papal, además de ser coherente con la época de la pre reforma protestante donde la institución papal gozaba aún de cierta autoridad en los reinos cristianos, se basaba en el peligro que la hegemonía portuguesa sobre las costas atlánticas africanas fuese arrebatada por su mayor competidor que en ese momento no era otro sino el reino de Castilla. De hecho en 1454 Juan II de Castilla lanzó una reclamación y ultimátum a Portugal donde le exigía abandonar sus factorías en la región de Guinea ya que consideraba que tal área estaba dentro de la jurisdicción de su dominio del archipiélago de las Canarias.<sup>69</sup> Así a pesar de la bula papal fue demasiado grande la tentación para Castilla de dejar pasar la posibilidad de controlar un espacio que ya a mediados del siglo XV daba indicios de enormes posibilidades comerciales. No obstante, la rivalidad luso-castellana por el control de las costas africanas se vio neutralizada por un tiempo gracias a las alianzas dinásticas entre ambas coronas pero sobre todo por problemas internos de Castilla que desató la guerra de sucesión castellana.<sup>70</sup> Tal situación cambió cuando Isabel I de Castilla llega al trono y mediante una real cédula ratifica en 1474 las pretensiones castellanas sobre la costa occidental africana, manda crear un órgano administrativo que tendría el fin de controlar el comercio con las costas africanas e inclusive

---

<sup>67</sup> Cfr. Paola Pinelli, "From Dubrovnik (Ragusa) to Florence: observations on the recruiting of domestic servants in the fifteenth century", *Dubrovnik Annals*, no. 12, 2008, pp. 57-71.

<sup>68</sup> Cfr. Mariza Soarez, *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, Río de Janeiro, 2000, pp. 74-75.

<sup>69</sup> Cfr. Jean-Pierre Tardieu, *De l'Afrique aux Amériques Espagnoles (XV-XIX siècles) : Utopies et réalités de l'esclavage*, París: L'Harmattan, 2002, p. 15.

<sup>70</sup> Cfr. Bailey Diffie y George Winius, *Foundations of the Portuguese Empire, 1418-1580*, Minnesota: University of Minnesota Press, 1977, pp. 148-150.

promueve la organización de expediciones militares y comerciales hacia las costas guineanas, de las cuales sólo se realizarían dos entre 1475 y 1476 con resultados prometedores entre los que se contó la captura de 120 esclavos negros.<sup>71</sup> Todo parecía indicar que el papel mediador de Portugal como proveedor de productos africanos, como los esclavos, tenía sus días contados mas el reino lusitano realiza una serie de acciones que lo posicionarían en una condición ventajosa frente a su rival castellano, entre ellas destaca la colonización del archipiélago de Cabo Verde, las fundaciones de los fuertes-factorías de San Jorge de la Mina y en la isla de Santo Tomé, así como el establecimiento de relaciones formales con los reinos de Mani Congo y Angola.<sup>72</sup> Sin subvalorar las acciones lusitanas anteriormente mencionadas probablemente lo que contribuyó a afincar el papel de Portugal como proveedor para los mercados hispanos dentro del sistema del tráfico de esclavos fueron dos hechos decisivos, el primero fue la iniciativa de concentrar los recursos castellanos en la conquista del Reino Nazarí de Granada, el cual era el último reducto musulmán dentro de la Península Ibérica.<sup>73</sup> El segundo fue que para el Reino de Castilla era más atractivo y redituable llevar a cabo la empresa de la conquista y colonización de América, ya que por un tiempo y en ciertas zonas americanas no tuvieron ningún tipo de competencia por parte de algún otro reino europeo, además de que se toparon en la primera mitad del siglo XVI con dos imperios densamente poblados, con grandes riquezas y con estructuras políticas que facilitaron en parte su dominio sobre los mismos.

Con Castilla sumamente ocupada en América, Portugal pudo para la primera mitad del siglo XVI consolidar su posición hegemónica como proveedor de productos africanos en Europa y en las zonas americanas con ocupación ibérica.<sup>74</sup> Simultáneamente el mercado de esclavos empezó a crecer en relación a su demanda como mano de obra, ya que en un principio la mayoría de los esclavos eran comprados con manufacturas europeas y posteriormente intercambiados por oro africano, debido al desarrollo de la agroindustria del azúcar primero en las islas del Atlántico africano, como Sao Thomé, y paulatinamente en las

---

<sup>71</sup> Cfr. Eduardo Aznar Vallejo, “La expedición de Charles Valera a Guinea. Precisiones históricas y técnicas” en *España Medieval*, no. 25, 2002, pp. 403-423.

<sup>72</sup> Cfr. Diffie y Winius, *Op. cit.*, pp. 156-159.

<sup>73</sup> Cfr. Miguel Ángel Ladero Quesada, *Las Guerras de Granada en el siglo XV*, Barcelona: Ariel, 2002, p. 13.

<sup>74</sup> Cfr. Isabel Castro Henriques, *Os pilares da diferenca. Relações Portugal-África, séculos XV-XX*, Lisboa: Universidad de Lisboa, 2004, pp. 101-114.

islas del Caribe.<sup>75</sup> La misma zona sur de Portugal se transformó en un mercado consumidor de esclavos, de hecho Jorge Fonseca ha demostrado a través de su investigación histórica que el número de esclavos que habitaban en Portugal mismo fue mayor del que se creía y que inclusive tuvieron un aporte genético considerable en la población portuguesa, lo que fue producto de un intenso mestizaje.<sup>76</sup> Es importante recalcar lo anterior ya que en algunos estudios clásicos sobre el esclavismo en Hispanoamérica constantemente se repite que en la Península Ibérica durante el período moderno nunca existió “un sistema económico basado en la explotación de los cautivos ni el desarrollo de un comercio regular de hombres”,<sup>77</sup> lo cual hacía pensar que la trata de esclavos y todas las estructuras envueltas en ella fueron fenómenos exclusivamente sucedidos en el espacio americano cuando estudios enfocados en la zona Ibérica sugieren que el sistema esclavista y sus estructuras ya tenían una fuerte raigambre y que fueron trasplantados a América y adaptados a las necesidades propias de cada región.

Asimismo es relevante recordar que la Corona de Castilla se atribuyó el monopolio del comercio sobre cualquier producto que llegara a sus territorios americanos, incluyendo a los esclavos, debido a ello tenía el derecho dentro de su marco jurídico a ceder temporalmente su prerrogativa comercial a concesionarios por un cierto pago, de ahí que en un principio ningún otro reino contó con la atribución tácita y exclusiva de ser el proveedor oficial de algún producto<sup>78</sup>. En el caso de los esclavos la Corona hispana otorgó en principio licencias a particulares que les brindaban el permiso de traer a puertos americanos un cierto número de esclavos por un período de tiempo a cambio de cobrar un impuesto por cada esclavo transportado. Y aunque en gran parte de las licencias se estipulaba “a no navegar negros en navíos portugueses ni con tripulación de la referida nacionalidad”<sup>79</sup> y en teoría se daba preferencia a españoles, flamencos, genoveses y alemanes, en la práctica al no contar estos

---

<sup>75</sup> Cfr. António De Almeida Mendes, “Portugal e o tráfico de escravos na primeira metade do século XVI”, *Africana Studia*, no. 7, 2004, pp. 13-130.

<sup>76</sup> Cfr. Jorge Fonseca, *Escravos no Sul de Portugal*, Lisboa: Editora Vulgata, 2002, pp. 17-33.

<sup>77</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra en México. Estudio etnohistórico*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 15.

<sup>78</sup> Cfr. Graciela Márquez, “Monopolio y comercio en América Latina, siglos XVI y XVII”, Ponencia presentada en el XIII International Congress of the Latin American Studies Association celebrado en Washington D.C. del 6 al 8 de septiembre de 2001, pp. 2-6.

<sup>79</sup> Aguirre Beltrán, *Op. cit.*, p. 33.

últimos con fuentes directas de esclavos se tenía que recurrir forzosamente a los tratantes portugueses por lo menos en el siglo XVI.<sup>80</sup>

Según Aguirre Beltrán ya para el segundo cuarto del siglo XVI varias familias portuguesas dedicadas a la trata de esclavos se encontraban inmiscuidas en la provisión de piezas de ébano, que era como se llamaba en ocasiones a los esclavos en los documentos de la época, al territorio novohispano. Entre ellas destaca la familia Jiménez cuyos miembros son varias veces mencionados en los documentos de comercio de esclavos hacia la Nueva España. De esta forma puede pensarse que la prohibición de la participación portuguesa en la trata de negros dedicada a las Indias fue constantemente burlada o por lo menos pasada por alto, sin que haya dejado de ser del todo un obstáculo para los interesados. Tal impedimento fue eliminado del todo en la coyuntura histórica de la unión de la corona española con la portuguesa bajo la dinastía Habsburgo entre 1580 y 1640, al grado que puede decirse que existió un monopolio portugués de la trata de esclavos para toda Hispanoamérica. No se puede saber exactamente cuando llegaron los antepasados africanos de Miguel de la Flor a la Nueva España, pero por lo visto existen grandes posibilidades de que los mismos hayan partido de una factoría portuguesa y fueran trasladados a América en barcos lusitanos.

Ahora que como ya se ha dicho es sumamente probable que los ancestros africanos de Miguel de la Flor hayan sido comprados por algún habitante del Imperio Español, vendidos y trasladados por portugueses, pero también hay grandes posibilidades que aquellos que los capturaron en primera instancia para venderlos como esclavos no hayan sido otros más que africanos ya que las propias sociedades africanas tuvieron un rol destacado dentro de la estructura de la trata de esclavos del Atlántico. Anteriormente se concebía a la trata de esclavos como un fenómeno producido y controlado totalmente bajo los intereses europeos en donde los africanos eran simples víctimas o tenían un papel sumamente secundario, a pesar de que se reconocía que eran los africanos quienes capturaban a otros africanos y los transportaban a las factorías europeas para venderlos como esclavos.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Cfr. José Luis Cortés López, *Esclavo y colono: Introducción y sociología de los negroafricanos en la América Española del siglo XVI*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, pp. 45-63.

<sup>81</sup> Cfr. Walter Rodney, *Como Europa subdesarrolló a África*, La Habana: Ciencias sociales, 1981, pp. 33-37.

A diferencia de los pueblos americanos hasta antes de la conquista y colonización europea en la época moderna, gran parte de los diversos pueblos africanos mantuvo relaciones comerciales con los pueblos asiáticos y europeos desde la antigüedad. Así se sabe que existieron caravanas comerciales que atravesaban el Sahara en búsqueda de participar en los ricos mercados mediterráneos desde por lo menos la época del Imperio Romano, y que entre las mercaderías que dichas caravanas transportaban se incluían a los esclavos.<sup>82</sup> Posteriormente parece ser que la demanda de esclavos se incrementó con la expansión del Islam a partir del siglo VIII lo que provocó que desde aquel siglo se mantuviera un flujo constante de esclavos a través del ardiente desierto que para la época moderna llegó a alcanzar una cifra estimada entre 5000 y 10000 esclavos negros por año.<sup>83</sup> No sería sino hasta finales del siglo XVI que la trata de esclavos atlántica sobrepasaría a la llevada a cabo por los comerciantes musulmanes del norte de África.<sup>84</sup>

Aunado al tráfico de esclavos dirigido hacia fuera del continente negro antes de la llegada de los lusitanos también ya existía una demanda interna de esclavos por parte de algunas sociedades africanas como los imperios del Sudán occidental y central. De hecho en tales regiones meridionales desde siglos previos a la presencia portuguesa el tráfico y explotación de esclavos ya se encontraban profundamente enraizados en las estructuras socioeconómicas de los pueblos africanos que las habitaban.<sup>85</sup> Por ejemplo se sabe que el imperio Songhai, localizado en el valle del río Níger, durante el siglo XV contó con grandes plantaciones de regadío cuya mano de obra era principalmente esclava.<sup>86</sup> En otras sociedades africanas también se presentó la esclavización de grandes conjuntos humanos, que generalmente eran los vecinos más débiles o carentes de una organización política estatal, que fueron utilizados en grandes plantaciones además de minas de sal u oro mucho antes de

---

<sup>82</sup> Cfr. José María Blazquer Martínez, “El Magreb y el Sahara en el Bajo Imperio” en *Le Sahara et l’Homme: un savoir pour un savoir faire. Colloque et Tables rondes*, p. 200.

[[http://www.chairebernali.tn/cba\\_fr/texte\\_intervention.php?id=47&idt=4](http://www.chairebernali.tn/cba_fr/texte_intervention.php?id=47&idt=4)].

<sup>83</sup> Cfr. Michael Brett, “Islam and trade in the *Bilad al-Sudan*” en *Journal of Africa History*, no. 24, 1983, pp. 431-440.

<sup>84</sup> Cfr. Klein y Vinson III, *Op. cit.*, p. 26.

<sup>85</sup> Cfr. Holsoe Svend, “Slavery and economic response among the Vai (Liberia and Sierra Leona)” en Suzanne Miers e Igor Kopytoff, *Slavery in Africa. Historical and anthropological perspectives*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1977, pp. 287-303.

<sup>86</sup> Sékéné Mody Cissoko, “Os Songhai do século XII ao XVI”, en Djibril Tamsir Niane, *História Geral da África*, vol. IV/África do século XII ao XVI, Brasília: UNESCO y Ministério da Educação do Brasil, 2010, pp. 211-236.

que los europeos demandaran mano de obra esclava para sus asentamientos americanos. Así incluso algunos de ellos compitieron por un tiempo por la mano de obra esclava con los europeos como es el caso de los imperios del Sudán central Kanem y Bornú.<sup>87</sup>

Aquí es conveniente considerar que no todas las sociedades africanas conocieron la esclavitud con anterioridad a la llegada de los europeos, y que en otras sociedades los esclavos tuvieron poca presencia y casi nula participación en su estructura socioeconómica. Inclusive hubo sociedades, como la Duala en el sur de la costa de Camerún, que a pesar de tener contacto con los portugueses desde el siglo XV la esclavitud continuó ausente hasta mediados del siglo XVIII, lo cual nos habla que el contacto entre europeos y africanos no implicó forzosamente y en automático el desarrollo de la trata de esclavos.<sup>88</sup> Así la trata de esclavos no solamente fue motivada por la demanda europea sino que también respondía a dinámicas internas particulares de cada sociedad africana. De hecho, la trata de esclavos Atlántica no hubiera sido posible sin la participación activa de los propios africanos.

Ahora bien, para completar este panorama de la estructura de la trata de esclavos para el caso específico de la Nueva España habría precisamente que abordar a grandes rasgos el papel que jugó el reino novohispano. Entonces tenemos que si las distintas sociedades africanas subsaharianas eran las proveedoras y los portugueses eran los mayores redistribuidores transportistas, por deducción se puede adelantar que la Nueva España debió de tener un mercado que demandó mano de obra esclava, aunque hay que aclarar que tal rol no se dio de manera instantánea con la conquista española y que tuvo diversas transformaciones a lo largo del tiempo.

Se sabe que en el mismo proceso de conquista del Imperio Mexica por parte de los españoles hubo presencia de esclavos negros, así los emisarios de Moctezuma enviados a averiguar las intenciones de las extrañas criaturas recién llegadas reportaron que junto con los hombres blancos y barbados venían otros de piel muy oscura que al principio llamaron

---

<sup>87</sup> Cfr. Roland Olivier y Anthony Atmore, *Medieval África. 1250-1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 79-93.

<sup>88</sup> Cfr. Ralph Austen, "Slavery among Coastal Middlemen. The Duala of Cameroon" en Miers y Kopytoff, *Op. cit.*, pp. 305-333.

“dioses sucios”.<sup>89</sup> También se conoce el nombre de uno de esos esclavos de origen africano que participaron en la exploración y conquista de los señoríos mesoamericanos y que pertenecía ni más ni menos que al protagonista de la caída de la gran Tenochtitlán, Hernán Cortés, nos referimos a Juan Cortés.<sup>90</sup> Por su parte Aguirre Beltrán nos dice que, además del esclavo antes mencionado, dentro de la expedición de Cortés participaron por lo menos otros cinco esclavos y que con Pánfilo de Narváez llegaron dos más, uno de ellos probablemente padecía de viruela lo que trajo inesperadas y funestas consecuencias para los mexicas.<sup>91</sup> Recientemente se han encontrado restos óseos con caracteres físicos típicamente africanos que por su contexto fueron probablemente esclavos que fueron sacrificados y comidos ritualmente por parte de indígenas del señorío de Texcoco hacia 1520 lo que es otro indicador de su participación en la caída del Imperio mexica.<sup>92</sup> Igualmente se tiene noticia de la participación de esclavos africanos que se ubicaron en lo que hoy en día son los estados de Baja California, Jalisco, Michoacán, Yucatán y Chiapas.<sup>93</sup> En los treinta y cinco años siguientes de la derrota mexica y durante el período fundador de la Nueva España varios súbditos hispanos, principalmente comerciantes y funcionarios, radicados en tierras novohispanas o próximos a llegar a ella solicitaron licencias para traer y poseer esclavos negros ya no sólo para la exploración y conquista sino también como auxiliares en sus labores cotidianas o como medios para explotación económica, aunque por lo general los permisos aprobaban transportar y poseer sólo entre 4 y 20 esclavos. Para 1527 se celebra el primer contrato monopolista dedicado al tráfico de negros llamado *asiento*, en donde a una persona o grupo se le otorgaba el derecho exclusivo, aunque no dejaron de otorgarse licencias a particulares, de transportar y vender cierta cantidad de negros en la Nueva España por un período preestablecido de tiempo a cambio de un pago a la corona.<sup>94</sup> Tanto las licencias como los asientos negreros se fueron haciendo cada vez más frecuentes ante una hacienda pública siempre necesitada de mayores recursos para sustentar sus objetivos militares europeos.

---

<sup>89</sup> Cfr. James Lockhart, *We people here: Nahuatl accounts of the conquest of Mexico*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 82-83.

<sup>90</sup> Cfr. María Luisa Herrera Casasús, *Piezas de Indias: La esclavitud negra en México*, México: Instituto Veracruzano de Cultura, 1991, p. 14.

<sup>91</sup> Cfr. Aguirre Beltrán, *Op. cit.*, p. 19.

<sup>92</sup> Cfr. Enrique Martínez Vargas y Ana María Jarquín Pacheco, “El sacrificio de negros al inicio de la conquista de México” en *Arqueología Mexicana*, no. 119, Enero-Febrero 2013, pp. 28-35.

<sup>93</sup> Cfr. Matthew Restall, “Black Conquistadors: Armed Africans in early Spanish America” en *The Americas*, no. 2, 2000, pp. 179-182.

<sup>94</sup> Cfr. Aguirre Beltrán, *Op. cit.*, pp. 20-22.

Además hay que considerar las entradas clandestinas de esclavos negros que aunque por su efectividad dejaron pocos rastros debieron de ser de cierta consideración al grado que la Corona tuvo que emitir en 1550 una orden real que estipulaba que todos los esclavos que se encontraran sin licencia y registro en las Indias deberían de darse por perdidos por sus dueños.<sup>95</sup> El aumento de la presencia de esclavos en la Nueva España junto con el hecho de que por lo general se encontraban concentrados en los centros urbanos hispanos no hizo sino fomentar una mayor *visibilidad social*<sup>96</sup> negativa de los mismos. De ahí que ya en 1553 el virrey novohispano Luis de Velasco escribiera una carta dirigida al aún príncipe de la Corona hispana para alertarle sobre el cada vez mayor número de esclavos negros en la Nueva España, que según el virrey ya llegaban a la escandalosa cifra de 20000 individuos, y que ello eventualmente traería consigo mucha confusión.<sup>97</sup> El deseo del virrey de frenar el aumento de la población de esclavos negros en la Nueva España no fue cumplido y de hecho en los cien años siguientes en que se escribió la carta pasaría exactamente lo contrario principalmente por dos eventos que se traslaparon en dicho período.

El primero de ellos fue la dramática caída de la población indígena, el cual era precisamente el sector cuantitativamente mayoritario y por ende en el que se sustentaba la producción de riqueza novohispana. Así los estudios que se vienen realizando desde 1924 sobre la población indígena mesoamericana coinciden en que a la llegada de los españoles existía una muy densa población indígena aunque varían en el número aproximado el cual ubican entre los 25 millones de habitantes y los 3 millones doscientos mil habitantes.<sup>98</sup> Sin embargo al finalizar el siglo XVI y a principios del siglo XVII la población indígena había disminuido a la alarmante cifra aproximada de entre 1 millón y 2 millones de personas lo que en porcentajes representaría una reducción poblacional estimada de entre el 90% y el 45% de la población que había al momento del contacto con los hispanos por lo que en cualquiera

---

<sup>95</sup> Cfr. *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, T. II, Madrid: Imprenta de Don Bartholome Ulloa, 1756, Título VIII, ley 17.

<sup>96</sup> Aquí se entiende dicho concepto como la percepción que se tiene de un grupo humano como diferenciado y destacado por su importancia numérica, económica o concentración de poder lo que puede generar que comiencen a ser vistos ya sea de manera positiva lo que conlleva a buscar lazos con dicho grupo o de forma negativa en donde pueden ser tomados como potenciales enemigos según las circunstancias.

<sup>97</sup> Cfr. "Carta de Don Luis de Velasco, el primero, a Felipe I" en Mariano Cuevas (ed.) *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México: Porrúa, 2000, pp. 183-218.

<sup>98</sup> Cfr. Zaid Lagunas Rodríguez, *Población, migración y mestizaje en México: época prehispánica-época actual*, México: INAH, 2010, pp. 81-82.

de los dos casos se puede hablar de una auténtica catástrofe demográfica.<sup>99</sup> Ahora que si bien por los cálculos realizados por los estudiosos de este tema se sugiere que desde los primeros años posteriores a la conquista comenzó a disminuir la población indígena el descenso más brusco puede situarse entre la quinta década del siglo XVI y la octava de ese mismo siglo, después del período mencionado la población indígena continuó disminuyendo, aunque no de manera tan rápida, hasta alcanzar su cifra más baja a mediados del siglo XVII y a partir de ese punto comenzó su paulatina recuperación.<sup>100</sup> Respecto a las explicaciones de tan impactante baja demográfica en los indígenas de aquel período se piensa que aunque la guerra, la explotación económica de que fueron víctimas y la desarticulación y reestructuración de las sociedades indígenas jugaron su parte, el factor determinante fueron las epidemias recurrentes causadas por enfermedades a las que el sistema inmune de los indígenas no había desarrollado las suficientes defensas naturales por no encontrarse presentes antes del contacto moderno con los habitantes del continente euroasiático africano, principalmente el sarampión, la viruela y el tifo exantémico.<sup>101</sup> Dos de las epidemias fueron especialmente mortales para la población indígena, la sucedida entre 1545 y 1548, que se le dio el nombre de *huey cocoliztli* o “gran peste”, y la acontecida entre 1576-1581 que fue llamada como *matlazahuatl* o “pintas en forma de red”, y se ha calculado que dentro de quienes la padecieron murieron hasta el 90%.<sup>102</sup> De tales desastres demográficos han quedado testimonios impactantes como el de fray Bernardino de Sahagún, el cual contaba que en pueblos eran tantos los enfermos de peste que no había quien enterrara a los muertos lo que provocaba un terrible hedor.<sup>103</sup>

El otro suceso que fomentó el aumento de la población de esclavos negros en la Nueva España fue la expansión de la economía novohispana que ocurrió desde mediados del siglo

---

<sup>99</sup> Cfr. Robert McCaa, “¿Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México? Una respuesta basada en la demografía histórica no cuantitativa” en H.H. Hernández Bringas y C. Menkes (coords.), *La población de México a finales del siglo XX*, México: UNAM, 1998, p. 513.

<sup>100</sup> Cfr. Lourdes Márquez Morfín, “La evolución cuantitativa de la población: siglos XVI, XVII y XVIII”, en A. Arenzana (coord.), *El poblamiento de México. Una visión histórica demográfica*, Tomo 2, México: Secretaría de Gobernación y Consejo Nacional de la Población, 1993, pp. 36-50.

<sup>101</sup> Cfr. Wodrow Borah y Sherburne F. Cook, “La despoblación del México central en el siglo XVI” en E. Malvido y M.A. Cuenya (eds.), *Demografía histórica de México. Siglos XVI-XIX*, México: Instituto Mora, UAM, 1993, pp. 29-39.

<sup>102</sup> Cfr. Bernardo García Martínez, “El cataclismo demográfico de la conquista”, en *Arqueología Mexicana*, no. 74, Julio-Agosto, 2005, pp. 58-61.

<sup>103</sup> Cfr. Fray Bernardino de Sahagún, “Allí se dice como vino una gran peste con que murieron los de aquí”, en Antonio Garibay (ed.), *Historia general de las cosas de Nueva España*, México: Porrúa, 1989, pp. 791-792.

XVI, lo que produjo un incremento en la demanda de mano de obra precisamente cuando se daba la baja poblacional indígena a causa de las grandes epidemias. En parte tal expansión económica se debió a los descubrimientos de grandes yacimientos de plata ocurridos entre 1543 y 1592, especialmente el de Zacatecas en 1546, y la implementación de la técnica de “beneficio de patio” que hizo más eficiente la extracción de la plata mediante el mercurio.<sup>104</sup> Las tendencias de producción minera calculadas mediante los kilos de plata que se exportaban a España indican que hubo un crecimiento acelerado entre 1550 y 1615 que es cuando alcanzaría su tope y después un crecimiento moderado por lo menos hasta mediados del siglo XVII.<sup>105</sup> En un contexto de una economía mercantilista la minería sería un catalizador de la economía novohispana ya que por un lado inyectaba capital líquido a las economías locales lo que incentivaba el comercio, por otro era el sector exportador que permitía atraer mayores intercambios del exterior y además generaba la demanda de bienes y servicios.<sup>106</sup> En otras palabras se puede señalar que si el sector minero crecía o se deprimía afectaba en gran medida al resto de los sectores económicos. Otro indicio del crecimiento económico en el período referido puede encontrarse en la expansión de las actividades agropecuarias. Así la generalización del uso del arado y la cada vez mayor adaptación de las especies no americanas provocó que aumentara la cantidad estimada de granos lo que ayudó a que el abasto de los centros mineros y las grandes ciudades se mantuviera más o menos constante hasta mediados del siglo XVII.<sup>107</sup> Asimismo el aumento de terrenos baldíos a raíz de la disminución de la población indígena y la expansión hacia el septentrión novohispano propició un auge de la ganadería al grado que en algunas regiones el ganado llegó a ser considerado una verdadera plaga.<sup>108</sup> Simultáneamente el crecimiento moderado pero constante de las poblaciones de origen europeo y mestizo incrementó la demanda de ciertos productos cuya satisfacción no podía ser enteramente cubierta por las importaciones lo que

---

<sup>104</sup> Cfr. P.J. Bakewell, *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1546-1700)*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 22-34.

<sup>105</sup> Cfr. Francisco R. Calderón, *Historia económica de la Nueva España en tiempos de los Austrias*, pp. 358-361.

<sup>106</sup> Cfr. Enrique Canudas, *Las venas de plata en la historia de México*, tomo I, México: Universidad Autónoma de Tabasco, 2005, pp. 184-188.

<sup>107</sup> Cfr. Calderón, *Op. cit.*, pp. 310-319.

<sup>108</sup> Cfr. Elionor G. K. Melville, *Plaga de ovejas: Consecuencias ambientales de la conquista de México*, México: Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 148-153.

dio origen a su producción en el mercado interno, como es el caso de la ropa producida en los obrajes.

Con el capital monetario disponible, surgido a raíz de la expansión económica de la que se ha hablado, la necesidad de cubrir la fuerza de trabajo que dejó la tremenda baja de la población indígena y la disponibilidad de la oferta de esclavos por parte de los tratantes portugueses pronto posibilitó que las élites novohispanas pudieran comprar cada vez más esclavos para utilizarlos en las más diversas actividades. Además desde el punto de vista logístico los esclavos tenían una ventaja sobre la población indígena, la cual se encontraba muy arraigada a sus comunidades de origen, era que por la extracción forzada de que eran víctimas al ser transportados y comerciados en América no tenían por lo general ningún tipo de lazos de parentesco ni comunidad por lo que contaban con gran movilidad, lo cual significaba que podían ser llevados y utilizados allá donde fueran requeridos. Así se explica la presencia de esclavos negros en Zacatecas y otras zonas mineras del septentrión novohispano. Por ejemplo Peter Backwell ha calculado que en la segunda mitad del siglo XVI los esclavos representaban el 45% del total de la mano de obra que era utilizado en las minas zacatecanas y que, aunque en el siglo XVII tal porcentaje disminuyó en favor de la mano de obra libre, durante por lo menos la primera mitad del siglo XVII los esclavos aún constituían un quinto de la fuerza de trabajo dedicada la minería en Zacatecas.<sup>109</sup>

A pesar de la importancia que tuvieron los esclavos en la minería investigadores como Colin A. Palmer<sup>110</sup>, María Luisa Herrera Casasús<sup>111</sup> y Frank T. Proctor III<sup>112</sup> coinciden en que contrariamente al valioso papel de los esclavos en la minería fueron otros tres los sectores económicos donde se concentró la demanda de “piezas de indias” en la Nueva España. El primero de tales sectores fue el dedicado a la producción de azúcar,<sup>113</sup> lo que no es ninguna sorpresa si se considera que por lo general en el continente americano probablemente fue el sector que tuvo una fuerza de trabajo predominantemente esclava. Entre los principales

---

<sup>109</sup> Cfr. Backwell, *Op. cit.*, pp. 52-56.

<sup>110</sup> Cfr. Colin A. Palmer, *Slaves of the White God, Blacks in Mexico 1570-1650*, Cambridge, 1976, pp. 8-13.

<sup>111</sup> Cfr. María Luisa Herrera Casasús, *Piezas de indias: la esclavitud negra en México*, Xalapa: Instituto Veracruzano de Cultura, 1991, pp. 22-23.

<sup>112</sup> Cfr. Frank T. Proctor III, *Damned Notions of Liberty: Slavery, culture and Power in Colonial México 1640-1769*, United States of America: University of New México Press, 2010, pp. 14-17.

<sup>113</sup> Cfr. Palmer, *Op. cit.*, p. 4.

factores que condicionaron que la mano de obra esclava haya sido preferida en las plantaciones azucareras novohispanas se encuentra que una de las zonas que tuvieron un despoblamiento más intenso fueron precisamente las regiones costeras del área mesoamericana, que de ser una zona de gran densidad demográfica en el posclásico tardío quedaron prácticamente vacías entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del siglo XVII lo que explica que los dueños de las plantaciones de caña de esos territorios no tuvieran disponible población local a la cual explotar.<sup>114</sup> Otro factor fue que las duras e intensivas condiciones de trabajo que implicaba el proceso del cultivo de la caña y el procesamiento del azúcar hicieron que fuera difícil atraer a los trabajadores libres hacia tal agroindustria por lo que en principio la mano de obra esclava fue la más adecuada para las necesidades del sector.<sup>115</sup> Se ha calculado que comúnmente los “trapiches”, que eran pequeñas propiedades donde se cultivaba y procesaba el azúcar, llegaron a tener entre 3 y 10 esclavos por propiedad.<sup>116</sup> Mientras que los ingenios azucareros de las grandes haciendas tenían un aproximado de 80 esclavos por hacienda dedicados a las labores relacionadas con la producción azucarera aunque se conoce el caso de la hacienda jesuita de Xochimanca que llegó a poseer 240 esclavos.<sup>117</sup> No obstante que la Nueva España nunca pudo competir con otras regiones americanas productoras de azúcar y que su producción esencialmente se dirigió al mercado interno cada vez más hubo trapiches y haciendas azucareras sustentados en trabajo esclavo. Así en la región de tierra caliente de lo que hoy en día es el estado mexicano de Morelos el número de ingenios se incrementó durante el siglo XVII al pasar de 16 a principios de dicho siglo a 43 al terminar el mismo,<sup>118</sup> lo que nos habla que la inversión en los ingenios azucareros con esclavos debió de ser redituable en tal período. Si bien el aumento de la población indígena y mestiza, el peligro latente de las rebeliones esclavas sobre todo en haciendas alejadas de grandes centros urbanos con abrumadora mayoría de trabajadores esclavos, los trastornos que se dieron en el tráfico de esclavos a raíz de los

---

<sup>114</sup> Cfr. Ward J. Barrett, “Sugar and Mexican hacienda” en Ann M. Pescatello (ed.), *The African in Latin America*, New York: Alfred Knop, 1975, pp. 36-52.

<sup>115</sup> Cfr. Brigida von Mentz, *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España: Esclavos, aprendices, campesinos y operarios manufactureros, siglos XVI a XVIII*, México: CIESAS, 1999, pp. 42-44.

<sup>116</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 361.

<sup>117</sup> Cfr. Proctor III, *Op. cit.*, p. 17.

<sup>118</sup> Cfr. Ward J. Barrett y Stuart Schwartz, “Comparación entre dos economías azucareras coloniales: Morelos, México y Bahía, Brasil” en Enrique Florescano (ed.), *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, México: Siglo XXI, 1975, p. 552.

conflictos europeos del siglo XVII y los altos costos de los esclavos, paulatinamente aumentaron la ocupación de mano de obra libre en los ingenios azucareros éstos últimos a lo largo del período colonial mantuvieron esclavos como trabajadores.

Un segundo sector de la economía novohispana en donde los esclavos tuvieron un rol fundamental fue el textil el cual estaba organizado en establecimientos llamados obrajes. En estos lugares los trabajadores por medio de telares protoindustriales se encargaban de procesar, hilar y tejer materiales como el algodón y la lana que derivaban en prendas de vestir, mantas y paños para los más diversos usos.<sup>119</sup> Una de las particularidades de estos establecimientos es que pocas veces se hicieron innovaciones tecnológicas en el proceso de producción por lo que su productividad y rendimientos monetarios se basaban en la explotación intensiva de su mano de obra y con tal fin ésta era prácticamente encerrada en su centro laboral de ahí que los obrajes pudieran compararse con las prisiones. Las murallas de estos establecimientos estaban resguardadas por portones, y constituían el mísero ámbito donde los desdichados trabajadores extinguían su vida.<sup>120</sup> Las difíciles condiciones de encierro en los obrajes y su carácter esencialmente coercitivo hicieron que fuera muy problemático atraer mano de obra libre por lo que los dueños de los obrajes recurrieron a aquellos condenados por los tribunales a trabajos forzados, trabajadores endeudados y a la mano de obra forzada por definición, la esclava que en este caso fue la predominante.<sup>121</sup> Así se sabe que los esclavos tuvieron una presencia preponderante como mano de obra en los obrajes novohispanos desde 1549 hasta por lo menos finales del siglo XVIII, a diferencia de otros sectores económicos donde paulatinamente fueron remplazados por mano de obra libre.<sup>122</sup> Otra razón del porqué de la concentración de esclavos en los obrajes es sugerida por Juan Manuel de la Serna quien opina que la presencia de esclavos negros permitía un mayor control interno sobre los trabajadores libres, en su mayoría de origen indígena a raíz de la

---

<sup>119</sup> Cfr. Manuel Miño Grijalba, *Protoindustria colonial hispanoamericana*, México: FCE-COLMEX, 1993, p. 23.

<sup>120</sup> Cfr. John Super, "Queretaro Obrajes: Industry and Society in Provincial Mexico 1610-1810" en *Hispanic Historical American Review*, vol. 56, no. 2, pp. 197-216.

<sup>121</sup> Cfr. Richard Salvucci, *Textiles y capitalismo. Una historia económica de los obrajes, 1539-1840*, México: Alianza, 1992, pp. 31-33.

<sup>122</sup> Cfr. Luz María M. Montiel, "Trabajo esclavo en América. La Nueva España" en *CESLA*, no. 7, 2005, pp. 135-150.

supuesta animadversión entre estos últimos y los negros.<sup>123</sup> Han quedado testimonios que llevan a pensar que uno de los más cruentos destinos de un esclavo novohispano era terminar trabajando en un obraje. Así en los registros de inspecciones a los obrajes que llevaba a cabo la Corona en ocasiones se puede encontrar el testimonio de esclavos que decían haber visto morir a palos a sus compañeros por negarse a trabajar debido al cansancio y que dentro de los obrajes permanecían atados en condiciones deplorables.<sup>124</sup>

Además de las plantaciones azucareras y los obrajes el otro ramo ocupacional en donde fueron utilizados gran cantidad de esclavos fue como trabajadores urbanos, especialmente como sirvientes domésticos. Precisamente la ocupación de Miguel de la Flor fue la de sirviente doméstico y por ello más adelante se abundará en las implicaciones simbólicas de tal condición y sus muy particulares situaciones laborales. Por ahora habría que agregar que además de los usos ya señalados los esclavos dentro del territorio de la Nueva España también fueron ocupados como artesanos, trabajadores de carga y descarga de navíos, capataces de cuadrilla, vaqueros, pastores, recolectores de cacao, cultivadores de coco y arrieros aunque en mucho menor proporción.<sup>125</sup> Tal variedad de actividades más su concentración en sectores de importancia como los obrajes indican el papel relevante que los esclavos tuvieron en la economía novohispana, lo que a su vez es un factor, junto con los otros mencionados, que alentó el tráfico de negros hacia la Nueva España.

Así ya para 1570 al virreinato novohispano habían sido trasladados un estimado de 36500 esclavos de los cuales se calcula que por lo menos 20000 habían sobrevivido a la travesía.<sup>126</sup> Se tiene noticia por el censo realizado en el año antes mencionado que en la ciudad más importante del virreinato habitaban un aproximado de 8000 esclavos por lo que casi igualaban en número a la población española de la ciudad.<sup>127</sup> Claro que aun así tanto esclavos como españoles eran rebasados ampliamente por los 30000 indígenas que vivían en la Ciudad de México, y eso a pesar del descenso dramático que en esos momentos sufría la

---

<sup>123</sup> Cfr. Juan Manuel de la Serna, “Disolución de la esclavitud en los obrajes de Querétaro a finales del siglo XVIII” en Signos Históricos, vol. II, no. 4, julio-diciembre 2000, p. 47.

<sup>124</sup> Cfr. Edmundo O’Gorman, “Autos y diligencias en orden a la visita de los obrajes y haciendas de la villa de Coyoacán 1660” en Boletín del Archivo General de la Nación, t. XI, no. 1, ene-mar, 1940, pp. 46-47.

<sup>125</sup> Cfr. Aguirre Beltrán, *Op. cit.*, pp. 30-33.

<sup>126</sup> Cfr. Palmer, *Op. cit.*, p. 27.

<sup>127</sup> Cfr. s/a, “Census de la población del Virreinato de Nueva España en el siglo XVI” en Boletín del Centro de Estudios Americanistas de Sevilla de Indias, febrero-marzo, 1919, pp. 44-62.

población indígena.<sup>128</sup> No obstante que la población aproximada de esclavos negros estuvo lejos de alcanzar a la población indígena las cifras anteriores nos hablan de que la población de esclavos empezaba a ser considerable sobre todo con respecto a la población española. Una tendencia similar se podía encontrar en otros centros urbanos novohispanos.

Así Herman L. Bennett ha calculado que para la segunda mitad del siglo XVI un aproximado 40% de la población no indígena de la ciudad de Puebla eran esclavos negros, mientras que en Veracruz el porcentaje de esclavos negros dentro de la población no indígena alcanzó el 63%, muy cercano al 66% que consiguió en la ciudad minera de Guanajuato. En Antequera, hoy Oaxaca, la ciudad donde más tarde viviría Miguel de la Flor, los esclavos negros para el mismo período constituyeron el 33% de la población no indígena.<sup>129</sup> Tales porcentajes son potenciales indicadores de la importancia que iban adquiriendo cada vez más los negros esclavos en la economía y la sociedad novohispana, especialmente en el ámbito urbano, y que debió de hacer redituable el importar, comerciar y poseer esclavos. En las décadas siguientes el número de esclavos negros se incrementaría como no se había visto antes ni se vería después. Diversos investigadores dedicados al estudio de la trata de esclavos dirigidos a la Nueva España han estimado que durante las primeras cuatro décadas del siglo XVII llegaron a costas novohispanas más esclavos que en todas las décadas precedentes del siglo XVI a promedio de 1871 esclavos por año y eso sin considerar aquellos que llegaban mediante el contrabando.<sup>130</sup> El resultado fue que para mediados del siglo XVII la Nueva España era la región del continente americano con más esclavos siendo superada sólo por Brasil.<sup>131</sup> Aun así por lo menos hasta la primera mitad del siglo XVII la Nueva España fue la mayor consumidora de esclavos de todo el orbe hispano, por ejemplo en el año de 1645 se tiene registro de que un aproximado de 80000 esclavos vivían en tierras novohispanas y de que existía una demanda anual de por lo menos 1300 esclavos, cifras que la sitúan por arriba del Virreinato del Perú para ese mismo período.<sup>132</sup> Hay que considerar además que su

---

<sup>128</sup> Cfr. Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México: Siglo XXI, 2003, p. 145.

<sup>129</sup> Cfr. Herman L. Bennett, *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity and afro-creole consciousness, 1570-1640*, USA: Indiana University Press, 2003, p. 22.

<sup>130</sup> Cfr. Aguirre Beltrán, *La población negra...* *Op. cit.*, p. 217; Philip D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A census*, USA: University of Wisconsin Press, 1972, pp. 95-126.; Enriqueta Vilar Vilar, *Hispano-América y el comercio de esclavos: los asientos portugueses*, Sevilla: Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1977, p. 200.

<sup>131</sup> Cfr. Curtin, *The Atlantic Slave...* *Op. cit.*, pp. 104-105.

<sup>132</sup> Cfr. Palmer, *Op. cit.*, pp. 29-30.

distribución no era homogénea en el territorio novohispano ya que en su calidad de esclavos dichos individuos seguían los intereses de sus amos por lo que ahí donde hubiera una población española o de origen español los esclavos negros fueron una parte considerable de la estructura poblacional novohispana.

### **1.3. El discurso justificatorio de la esclavitud en la América hispánica de los Austrias.**

Hasta aquí, por lo antes visto, no puede negarse la existencia de la esclavitud dentro de las estructuras económicas y sociales novohispanas, en donde se establecía un sistema de dominación sobre los esclavos negros por parte de sus amos novohispanos. Tal relación desigual de poder entre unos y otros produce necesariamente fricciones que a la larga ponen en peligro su mantenimiento por lo que los grupos hegemónicos beneficiados de la extracción de bienes y servicios, tanto materiales como simbólicos, obtenidos de los esclavos tuvieron que hacer constantes esfuerzos de perpetuación, adaptación y consolidación del sistema esclavista. James C. Scott ha propuesto que en todo sistema de dominación, donde un grupo busca el sometimiento del otro, se dan esfuerzos consistentes en simbolizar la dominación con manifestaciones y demostraciones de poder que son plasmadas en discursos explícitos que buscan reforzar y justificar el orden jerárquico.<sup>133</sup> Aquí debe entenderse el discurso como expresión lingüística y metalingüística que pone de manifiesto ideas y emociones el cual no es un ente distorsionador de la “realidad social” ni un simple reflejo de tal realidad, sino un factor que participa y tiene injerencia en la percepción y conducta de los individuos. Es lo que se conoce como la concepción activa del lenguaje, la cual le reconoce la capacidad de “hacer cosas” y que por lo mismo permite entender a todo discurso como un modo de acción.<sup>134</sup> A continuación se presentarán algunos de los discursos explícitos construidos por los grupos hegemónicos occidentales en relación a los esclavos que nos permiten entender mejor cómo se concebía al esclavo en las tierras del virreinato novohispano.

Como en muchas otras temáticas la justificación de la esclavitud en la cultura occidental se vio influida en principio por las perspectivas clásicas grecolatinas y las judeocristianas bíblicas. Se puede decir que cada una de ellas dio origen a los dos principales argumentos justificatorios de la esclavitud: la que le daba un origen “natural” y la “legalista

---

<sup>133</sup> Cfr. Scott, *Op. cit.*, p. 25 y 71.

<sup>134</sup> Cfr. John Langshaw Austin, *Cómo hacer cosas con las palabras*, Barcelona: Paidós, 1982, pp. 36-45.

circunstancial”. En la primera de éstas se piensa que existe una predeterminación desde el nacimiento sobre quién debía de ser esclavo por sus características naturales heredadas de sus padres y el grupo al cual pertenecían como por ejemplo un comportamiento “naturalmente” sumiso ante otros o su inferioridad intelectual. Fue muy conveniente que en las sociedades grecolatinas se viera como casi imposible que el esclavo pudiera cambiar de estatus, ya que había nacido con él y era parte inherente del mismo acorde con la concepción de que en el campo de la *physis* (naturaleza) ninguna característica puede ser cambiada por el *nomos* (las convenciones y costumbres), en una economía donde por su importancia productiva el esclavo era una posesión necesaria sin la cual era impensable que las actividades más redituables pudieran llevarse a cabo.<sup>135</sup> Uno de los filósofos más importantes de la Grecia clásica, y que siglos después tendría una fuerte influencia en la corriente escolástica tomista medieval, se adhirió a tal postura, me refiero a ni más ni menos que Aristóteles. Así este polímata justificaba la esclavitud de la siguiente manera:

“Mandar y ser mandado no sólo son hechos, sino también cosas naturales que se manifiestan desde el nacimiento, algunos están dirigidos a ser mandados y otros a mandar. Desde luego, hay muchas formas de mandar y de ser mandado. Siempre es mejor el mando de los mejores sobre los inferiores, por ejemplo, mejor un hombre sobre una bestia o un amo sobre un esclavo. Porque la obra realizada por los mejores es mejor. Donde quiera que uno manda y otro es mandado se ejecuta la obra de ambos.”<sup>136</sup>

Se tiene que desde la perspectiva aristotélica la esclavitud no constituía ninguna inmoralidad porque de hecho, y en sintonía con su teoría del ser, al obedecer los mandatos del amo el esclavo lograba alcanzar la plenitud y potencialidad de su ser, es decir la *eudaimonía*. O en otras palabras al seguir el camino de su naturaleza sumisa el esclavo conseguía su propia realización al conseguir su fin último natural que le da sentido a su existencia. Así desde la perspectiva aristotélica mientras que lo natural en el amo es tener la capacidad previsor, producto de su inteligencia superior, que le permite gobernar y mandar, lo propio del esclavo es tener una inclinación por el uso de su cuerpo en toda clase de actividades físicas.

---

<sup>135</sup> Cfr. Moses Finley, *La Grecia Antigua. Economía y Sociedad*, Barcelona: Crítica, 1984, pp. 33-22.

<sup>136</sup> Aristóteles, *Política*, Libro primero, Capítulo V, Barcelona: Ediciones Altaya, 1993, p. 47.

Además, para Aristóteles la esclavitud no sólo beneficiaba al esclavo en su persona, sino que contribuía al bienestar de la comunidad cívica porque ayudaba al amo a alcanzar su propia potencialidad:

“El esclavo es una parte del amo, como si fuera una parte animada y separada de su cuerpo. Por eso entre el esclavo y el amo, que por naturaleza son dignos de su condición, existe un cierto interés común y una amistad recíproca ya que por medio de su relación alcanza sus fines últimos.”<sup>137</sup>

Aunque al entrar en crisis los sistemas esclavistas grecolatinos el discurso justificatorio de la esclavitud como hecho natural fue cada vez cuestionado, la percepción del esclavo como un ser inferior persistió en el imaginario occidental.

Otras fuentes que alimentaron el discurso justificatorio esclavista fueron los textos bíblicos a pesar de que esos mismos textos judeocristianos eran citados por los abolicionistas de los siglos XVIII y XIX. El punto es que, aunque la tradición cristiana cuestionaría que la esclavitud fuera un hecho natural y simultáneamente hacía énfasis en su carácter circunstancial, no se puede encontrar tanto en el Viejo como en el Nuevo Testamento ninguna condena a la institución esclavista en la multitud de referencias que abordan al tema. De hecho al leer la Biblia se puede concebir a la esclavitud como una práctica totalmente permitida que no contradecía los mandatos divinos pero que debía de estar regulada. Así en el libro del *Éxodo* se estipula que una persona puede adquirir la condición de esclavo si se vende él mismo, si es vendido por su padre en especial si es mujer, si se es hijo de dos esclavos o si se comete un robo y no tiene dinero sería vendido para pagar lo robado.<sup>138</sup> Por su parte en el *Levítico* se señala que es válida la compra venta de esclavos siempre y cuando éstos no fueran israelitas y que los hijos de esclavos pueden heredarse a los descendientes del amo como cualquiera otra propiedad.<sup>139</sup> A su vez en el *Deuteronomio* se acepta como legítimo que todos los habitantes de una ciudad no israelita puedan ser convertidos en esclavos si no se rendían al ser atacados por el pueblo elegido de Dios.<sup>140</sup> De esta forma se

---

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>138</sup> Cfr. *Éxodo*, capítulo 21, versículos 1-6 y capítulo 22, versículo 3 en *Sagrada Biblia: versión directa de las lenguas originales por Nácar y Colunga*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008. **Nota:** Todas las citas bíblicas incluidas posteriores provienen de este texto.

<sup>139</sup> Cfr. *Levítico*, cap. 25, vers. 44-46.

<sup>140</sup> Cfr. *Deuteronomio*, cap. 20, vers. 11.

puede decir que desde la perspectiva bíblica veterotestamentaria aunque en algunos casos se nacía esclavo, situación que es circunstancial, en la mayoría de los casos la condición de esclavo se adquiría y como tal no era algo predeterminado, lo que a su vez potenciaba que tal condición fuera temporal. No obstante de ésta visión donde la esclavitud podía caducar en un momento dado, la relación entre el amo y el esclavo era totalmente asimétrica por lo menos durante el tiempo que duraba dicha relación. De esta forma tenemos por ejemplo que si bien en el texto bíblico se prohíbe dar muerte a golpes a un esclavo por mero capricho, el amo no recibiría castigo alguno si después de la golpiza el esclavo lograba sobrevivir por lo menos un día porque al final el esclavo era de su propiedad.<sup>141</sup> Es conveniente subrayar que en el Viejo Testamento se hace énfasis en que la condición de esclavo no era algo deseable y debía de estar preferentemente destinada a los no israelitas, por lo que en el caso de que un miembro de los hijos de Abraham se encontrara en tal situación y de pertenecer a otro israelita éste sólo podría servirle por seis años y después al séptimo año se le tendría que dar su libertad sin ninguna objeción y sin dejarlo ir con las manos vacías.<sup>142</sup> Aquí ya se encuentra el argumento de que es válido o por lo menos preferible esclavizar a aquellos que no formaban parte de su comunidad, y por ende no compartían su devoción por el Dios “verdadero”. Por su parte en el Nuevo Testamento se les recuerda a los amos que sean justos y razonables con sus esclavos ya que ellos mismos tenían un amo que habitaba en el cielo y al morir tendrían que responder ante él por los abusos cometidos a sus subordinados,<sup>143</sup> con lo cual se reforzaba la idea de que la esclavitud era un hecho temporal y que ningún amo podría estar por encima de los designios del Creador. Sin embargo también se les mandaba a los esclavos que mientras permanecieran aquí en la tierra su deber era obedecer a sus amos con respeto, temor y sinceridad, como si estuvieran sirviendo a Cristo mismo<sup>144</sup> y que aunque su amo fuera su hermano de fe no debían dejar de obedecerlo sino al contrario servirlo mejor todavía.<sup>145</sup> Así se desprende que de cierta forma el carácter temporal del cuerpo, desde la perspectiva cristiana, hace posible que éste pueda tener un amo temporal en la tierra mientras que el alma sólo puede tener como poseedor a Dios mismo.

---

<sup>141</sup> Cfr. *Éxodo*, cap. 21, vers. 20-21.

<sup>142</sup> Cfr. *Ibidem*, cap. 15, vers. 12-14.

<sup>143</sup> Cfr. *Carta de San Pablo a los Colosenses*, cap. 4, vers. 1.

<sup>144</sup> Cfr. *Carta de San Pablo a los Efesios*, cap. 6, vers. 5.

<sup>145</sup> Cfr. *Primera Carta de San Pablo a Timoteo*, cap. 6, vers. 1-2.

Con la disminución relativa de la importancia de la esclavitud, aunque ésta nunca desapareció y en ciertas zonas siguió jugando un rol económico importante como ya se ha visto, en el mundo ibérico cristiano medieval se fue imponiendo el argumento justificatorio de la esclavitud como condición más que como hecho natural. De hecho en *Las Siete Partidas* atribuidas a Alfonso X llamado “el sabio”, obra que se puede considerar como la piedra angular de todo el cuerpo normativo hispano y que más tarde se aplicaría en tierras americanas extendiendo su influencia en ellas hasta el siglo XIX, se dice que la esclavitud no se sustenta en el derecho natural por entrar en conflicto con la Providencia y la bondad divina por lo que debe sustentarse en el derecho de gentes o positivo, es decir en las leyes que hacen los hombres para vivir en sociedad provenientes de la legislación y la costumbre, y así la esclavitud es definida como:

Servidumbre que es postura y establecimiento que hicieron antiguamente las gentes, por la cual los hombres que eran naturalmente libres se hacen siervos y se meten a señorío de otro contra razón de natura...<sup>146</sup>

De aquí resalta que la esclavitud para el caso hispano sea concebida por lo menos desde el siglo XIII como una especie de servidumbre, es decir una relación entre un superior que es siempre un señor y un inferior que es el siervo, lo que conlleva que existan una serie de derechos y obligaciones entre ambos pero que trae consigo un vínculo paternalista que le da cierta protección al subordinado. Hay que mencionar que aunque se dice constantemente que la esclavitud no es cosa natural y es “la más vil y despreciada condición”<sup>147</sup> en ningún momento se prohíbe, con la excepción de que ningún “moro” o judío podía poseer, vender o comprar esclavos que fueran cristianos, aquí se reconocía que si la esclavitud es una relación de dependencia entre un superior (amo) y un inferior (esclavo) por ende ningún no cristiano podía ocupar la posición de amo.

Dentro de la misma ley que define a la esclavitud en *Las Siete partidas* se mencionan expresamente tres causas por las que un hombre puede tener la condición de esclavo. Así la primera dice que aquellos que nacen de siervos, es decir esclavos, heredan legalmente que no naturalmente tal condición. Sin embargo, el esclavo nacido como tal podía obtener su

---

<sup>146</sup> Alfonso X, *Las siete partidas*, vol. 2, Valladolid: Lex nova, 1988. Partida IV, título XXI, ley 1.

<sup>147</sup> *Idem*.

libertad si su propietario se la concedía. Otra aseveración que reafirma la concepción de la esclavitud como una condición se puede encontrar en las especificaciones sobre de qué manera se heredaba tal condición si uno de los dos padres no era también esclavo:

Nacido de padre libre y de madre sierva estos tales son siervos, porque siguen la *condición* de la madre cuanto a servidumbre o franqueza...más los hijos que naciesen de madre libre y padre siervo serían libres, porque siempre siguen la *condición* de la madre, según es sobredicho.<sup>148</sup>

Lo anterior se mantuvo vigente en la mayoría de los territorios controlados por la corona española en América y le daría a la esclavitud hispanoamericana un sello muy particular en cuanto a los procesos de mestizaje, pero tal tópico será abordado más adelante. Por ahora es importante admitir que, aunque se reitera que la esclavitud es una condición obtenida y no parte de la esencia de la persona simultáneamente al considerarse que puede ser adquirida por nacimiento se le está concibiendo como un hecho existente que puede ser completamente lícito desde el punto de vista del discurso legal.

Una segunda causa mencionada por *Las Siete partidas* argumenta que un hombre puede perder su libertad si éste por voluntad propia se vende a sí mismo por necesidad extrema, siempre y cuando su amo fuera también cristiano. Esta causa hace referencia a las serias desigualdades sociales que podían existir, así como a las duras condiciones de subsistencia que provocaban acciones desesperadas de sobrevivencia. Desde esta perspectiva admitir alguien como esclavo, cuyas opciones eran la pérdida de la libertad o la extinción de su vida por circunstancias adversas, podía ser considerado como un acto de caridad cristiana. Se aplicaba aquí la lógica del mal menor por el bien mayor en donde si se tienen dos males, en este caso la esclavitud y la pobreza extrema que puede llevar a la muerte, se debe elegir aquel que provoque menores daños lo que hace que tal decisión de cierta forma transforme un mal en un bien.<sup>149</sup>

Con una argumentación similar operaba la tercera de las causas de la esclavitud estipuladas en *Las siete partidas* y que tal vez de las tres fue la más utilizada en la

---

<sup>148</sup> *Ibidem*, ley 2.

<sup>149</sup> *Cfr.* San Agustín de Hipona, *Obras seleccionadas*, “La naturaleza del bien contra los maniqueos”, Madrid: Gredos, 2012, pp. 632-636.

justificación de la pérdida de la libertad en tiempos modernos y por ello la más controvertida. Esta causa hace referencia a la llamada guerra justa en donde se podía tomar como cautivos a aquellos vencidos en guerra con la condición de que dichos cautivos fueran considerados como enemigos de la verdadera fe, es decir la fe cristiana. Una vez más se pone de manifiesto la idea de que si bien todos los hombres fueron creados por Dios no todos ellos comparten la misma fe, se hace una distinción de creencias en donde por un lado están los creyentes que tienen una fe verdadera, la cristiana, y por otro una multitud de creyentes cuyas creencias deben estar necesariamente erradas, es decir todas las demás existentes. De ahí que el hombre que practica la fe verdadera se encuentra en una mayor comunión con el Creador, lo que a su vez lo ubica en un nivel superior al resto. Aquí los enemigos de la fe se convierten en forma automática en enemigos de Dios y por ende en aliados del Diablo lo que los hacía merecedores de un castigo justo como la pérdida de la libertad. Si se tiene en mente el contexto histórico en que tal ley surgió, la expansión cristiana sobre los reinos musulmanes conocidos como Taifas, es entendible que en parte haya sido respuesta a la problemática de qué hacer con los prisioneros de guerra: matarlos o esclavizarlos.

Posteriormente ya en el siglo XVI el fraile dominico español Francisco de Vitoria, célebre por la aplicación del pensamiento humanista al derecho internacional, afirmó que:

Cuando la guerra es de tal condición que se puede despojar indiferentemente a todos los enemigos y apoderarse de sus bienes, es lícito también entonces cautivarlos a todos, sean inocentes o culpables, y como la guerra contra los paganos es de esta clase, porque es perpetua, ya nunca podrán ofrecernos satisfacción bastante por las injurias que nos han hecho.<sup>150</sup>

Con respecto a las llamadas injurias mencionadas por Vitoria, éstas se consideraban como acciones que iban en contra de la llamada moral cristiana, conceptualizada como la única válida por estar avalada por Dios, y que debían de ser eliminadas inclusive por medio de métodos bélicos. Entre éstas destacaban el negarse a aceptar al Dios verdadero a pesar de seguir practicando una fe errada, pero también el realizar sacrificios humanos a dioses paganos, el bestialismo y la antropofagia. Así bajo esta visión de Vitoria un acto de guerra, en el que se cometen actos que de cierta forma violan el credo ético cristiano como el

---

<sup>150</sup> Francisco de Vitoria, *Reelección sobre la templanza o del uso de las comidas & Fragmentos sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2007, p. 328.

asesinato, se convierte en justo si se hace por preservar la verdadera fe a la vez que la esclavitud producto de tal acto adopta el rol del justo castigo que redime a los amos belicosos y a sus prisioneros esclavizados.

Por su parte el fraile y teólogo dominico español Domingo de Soto, muy conocido por sus aportes sobre el derecho iusnaturalista hispano, estipula que aunque la esclavitud se encuentra fundamentada en el derecho de gentes, apoyado a su vez en la argumentación teológica escolástica, ésta condición también se encuentra en parte justificada en algunas ocasiones por los pecados cometidos. De esta forma en su obra *De iustitia et iure* escribió que:

Aunque la esclavitud es contraria a la primera intención de la Naturaleza que quiere que todos los hombres sean virtuosos según la razón, pero a falta de esta intención, del pecado se siguió al castigo, que es conforme a la naturaleza corrompida y entre las diversas penas una es la esclavitud.<sup>151</sup>

Con tal párrafo Domingo de Soto hace evidente la existencia de la percepción de que la esclavitud era una condición tan despreciable que conllevaba a la larga a la corrupción del hombre, de forma similar a lo que el pecado provocaba en el alma. Siguiendo tal orden de ideas puede decirse que potencialmente sobre todo esclavo caía la sospecha de que sus malos actos cometidos en algún momento de su vida lo habrían llevado a tan lamentable condición. Simultáneamente en este discurso se está liberando en parte la conciencia del amo que se convierte de victimario de un inocente a medio redentor de un pecador. Hay que recordar que con anterioridad autores como san Agustín de Hipona, san Gregorio Magno y santo Tomás de Aquino habían argumentado que uno de los efectos del pecado original era la esclavitud dentro de la concepción de que un pecado sólo puede producir otro pecado.<sup>152</sup> El mismo Domingo de Soto agrega que en el contexto de una guerra justa la esclavitud no es sólo una forma de castigar al pecador sino un acto de bendita misericordia cristiana ya que los

---

<sup>151</sup> Domingo de Soto, *De la justicia y el derecho*, Lib. IV, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967, p. 119.

<sup>152</sup> Cfr. Jesús María García Añoveros, *El pensamiento y argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 2000, pp. 120-128.

prisioneros de guerra al convertirse en esclavos evitaban el atroz destino común de la ejecución.<sup>153</sup>

A pesar de las medidas jurídicas que se fueron construyendo en el discurso, las leyes de 1500 promulgadas por Isabel la Católica, las leyes de Burgos de 1512 y las leyes nuevas de 1542<sup>154</sup> las cuales prohibieron esclavizar a los indios de las Américas, la corona hispana nunca extendió tal protección hacia todos los habitantes de sus reinos, especialmente aquellos que ya eran traídos como esclavos desde África. De hecho, el celo protector hacia los indios americanos, considerados como neófitos cristianos y parcialmente inocentes además de nuevos vasallos de la Corona, se constituyó en un nuevo argumento para justificar la existencia de la esclavitud. Sobre todo, en el contexto del desastre demográfico indígena producto del contacto con el Viejo Mundo, que había traído serias repercusiones económicas para los dominadores hispanos, especialmente en las Antillas donde prácticamente se había extinguido la mayor parte de la población indígena. Surgen así discursos como el de fray Bartolomé de Las Casas, el cual, por lo menos en un primer momento, sugiere que una forma de evitar la desaparición total de los indígenas del Nuevo Mundo es:

Que Su Majestad tenga por bien prestar a cada una de estas islas quinientos o seiscientos negros, o lo que pareciere al presente bastaren para que se distribuyan por los vecinos, que hoy no tienen otra cosa sino Indios...Una Señores de las causas grandes que han ayudado a perder tanta gente de esta tierra y a no poblar más de lo que se ha poblado es no conceder libremente a cuantos quisieren traer las licencias de los negros.<sup>155</sup>

Bajo tal esquema lo que se decía es que para librar a unos de la cruel y anticristiana esclavitud, que podría traer consigo la eliminación de los nuevos fieles y vasallos, se tenía que esclavizar a otros, que para efectos prácticos ya eran esclavos al pisar territorio gobernado por la Corona hispana. Y esos otros eran los negros africanos traídos en naves portuguesas, los cuales potencialmente habían nacido esclavos o habían sido tomados

---

<sup>153</sup> Cfr. Soto, *Op. cit.*, p. 123.

<sup>154</sup> Cfr. Danilo Arce Brown, *La esclavitud en España y Portugal: Comparación entre la esclavitud indígena y los negros 1441-1550*, Tesis de licenciatura, Universidad de Bío-Bío, 2013, pp. 47-67.

<sup>155</sup> Bartolomé de Las Casas, Carta al Consejo de Indias, (20 de enero de 1531), en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, t. 70, Vaduz: Kraus Reprint, 1966, p. 484.

prisioneros en el contexto de una “guerra justa” como nos dice el jurista Tomás de Mercado, lo cual no contradecía las justificaciones dadas en *Las Siete partidas*.<sup>156</sup>

Hay que indicar que cuando se llegó a cuestionar la esclavitud en la mayoría de los casos no se ponía en duda la legitimidad de su existencia si no que la crítica se concentraba en la trata esclavista y si las formas en que un individuo había pasado a la condición de esclavo eran verdaderamente legítimas. Por ejemplo, el mismo Tomás de Mercado menciona que se sabe que los proveedores de esclavos africanos para hacerse con sus piezas de ébano muchas veces violentan y atacan a pobladores para forzarlos a convertirse en esclavos sin que haya una guerra justa de por medio con el único fin de satisfacer su codicia. También señala que en otras ocasiones los esclavistas simplemente hurtan a las personas de sus poblados y los hacen pasar por prisioneros de guerra para poder venderlos como esclavos. Además, se escandalizó ante el hecho de que los comerciantes esclavistas portugueses supieran que muchos de los esclavos que compraban y vendían hubieran adoptado tal condición de manera ilegítima y que a pesar de ello, y de saberse en pecado mortal por tal hecho, prefiriesen elegir sus intereses materiales por encima de los morales. No obstante de lo anterior Mercado no pidió la abolición total de la esclavitud sino la implementación de métodos de captura que garantizaran que los esclavos sacados de África lo fuesen de manera legítima.<sup>157</sup> Otros teólogos y juristas, como Francisco de Vitoria, pusieron de plano en duda que tales irregularidades en la esclavización de los africanos existiesen o por lo menos que fuesen tan frecuentes y continuas. Inclusive Vitoria era de la opinión que era inconcebible que su majestad el rey de Portugal permitiese que sus súbditos comerciasen con esclavos que tuviesen una condición adquirida de manera que contraviniese con la jurisprudencia cristiana ni que faltase alguno de sus súbditos que le informase de tal injusticia. Aunado que a pesar de que existiese la sospecha de que los esclavos no lo fuesen por guerra justa, los comerciantes portugueses, ni mucho menos los compradores españoles, estaban obligados a averiguar si las guerras entre pueblos paganos e infieles eran realmente de carácter justo.<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> Cfr. Tomás de Mercado, *Suma de tratados y contratos*, lib. II, cap. 21, Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Economía y Hacienda, 1977, p. 139.

<sup>157</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 140-151.

<sup>158</sup> Cfr. Francisco de Vitoria, *Carta al padre fray Bernardino de Vique*. Apud, Silvio Zavala, *Filosofía de la Conquista*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005, pp. 102-105.

A pesar de las argumentaciones anteriores otros pensadores de la época encontraban cierta incompatibilidad entre sus creencias cristianas y la cruel costumbre de la esclavitud como el jesuita Alonso de Sandoval.

Alonso de Sandoval fue un jesuita que dedicó gran parte de sus esfuerzos religiosos a bautizar, catequizar y dar otros sacramentos a las enormes cantidades de esclavos que llegaban a uno de los dos puertos negreros del imperio español, Cartagena de Indias, durante la primera mitad del siglo XVII. A raíz del contacto que estableció con los esclavos africanos que eran desembarcados, más su erudita formación teológica y su conocimiento de la literatura de la época que abordaba el tema esclavista pudo publicar en 1627 su famoso e influyente tratado *De Instauranda aethiopia Salute*, mejor conocido hoy en día como *Un tratado sobre la esclavitud*. En esta obra Sandoval denuncia las terribles condiciones en que llegaban los esclavos *etíopes*, es decir los negros africanos, a los puertos negreros, cómo muchos de ellos habían sido convertidos en esclavos de manera ilegítima, y las crueldades a las que potencialmente estarían expuestos en su condición subyugada.<sup>159</sup> A los ojos de Sandoval que los etíopes tuvieran que sufrir un destino tan nefasto, sobre todo a manos de personas que supuestamente creían en las enseñanzas del Hijo de Dios y por ende defensores del bien, no podía tener justificación ni de tipo jurídico ni mucho menos práctico, a menos que se buscara dicha justificación en la fe misma. De ahí que su tratado estuviese dedicado a conseguir una adecuada salud espiritual de los esclavos, lo cual en su opinión sólo se lograba mediante la conversión verdadera y efectiva de estos desdichados al cristianismo.<sup>160</sup>

La respuesta de Sandoval al por qué los etíopes podían ser esclavizados mientras que en otros grupos humanos del imperio español como los indios se había prohibido expresamente desde mediados del siglo XVI, por lo menos en el discurso, no podía recaer en que los africanos tuvieran una naturaleza esencialmente distinta y proclive a la servidumbre sobre todo si se tomaba como válida la creencia de que Dios creó a todos los seres humanos libres e iguales y que fue la malicia humana quien trajo la esclavitud a este mundo.<sup>161</sup> De ahí que como todo mal la esclavitud a la que se sometía a los etíopes tuviera su origen en una falta moral, en este caso en la que cometió Cam, el cual fue hijo de Noé y

---

<sup>159</sup> Cfr. Alonso de Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud*, Madrid: Alianza, 1987, pp. 53-54.

<sup>160</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 32-37

<sup>161</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 149.

se suponía era el ancestro original de los pueblos que habitaban África. Según la Biblia Cam encontró a su padre ebrio y tirado en medio de su tienda de campaña completamente desnudo y en lugar de socorrerlo fue a contárselos a sus hermanos, Sem y Jafet, quienes vistieron a su padre y lo levantaron del piso. Por la falta de solidaridad y de respeto hacia su padre Cam es maldecido por Noé condenándolo a ser el esclavo de sus dos hermanos.<sup>162</sup> Aquí Sandoval utiliza este pasaje bíblico para afirmar que los africanos descendientes de Cam han sido castigados a ser siervos por la mala acción de su antepasado.<sup>163</sup> Lo anterior a su vez fue sustentado con la creencia de que los pecados de los padres recaen en los hijos y la mayor prueba de ello es que la falta cometida por Adán y Eva afectó a todas las generaciones que les sucedieron. Siguiendo esta lógica argumentativa Sandoval esgrime que si Dios en su infinita sabiduría y bondad había posibilitado que sus hijos pudieran lavar la mancha del pecado original, por medio del bautismo y la nueva alianza de Cristo, entonces los descendientes de Cam también debían poder redimirse de algún modo, así fuera a través de la esclavitud.

En el texto de Sandoval podemos encontrar al menos tres formas en que según este ilustre jesuita los africanos y sus hijos lograban la redención a través de la esclavitud, lo que de paso servía de justificación para la posesión de esclavos y le daba sentido dentro del sistema de creencias hispano cristiano al cual pertenecía la Nueva España. Para sus argumentaciones Sandoval parte de la premisa de que la motivación de cualquier acción humana debe tener como fin último la salvación espiritual. Considerando lo anterior si un acto humano, como el someter a otros a la cautividad, traía conjuntamente un efecto que ayudara a los hombres a salvar sus almas y así estar acorde con el plan divino, por ejemplo la conversión de los pueblos africanos al cristianismo, tal acto por más malo que fuera se encontraría validado ante los ojos de Dios.<sup>164</sup> Aquí también se nota la influencia de la filosofía tomista, la cual nos dice que si un precepto secundario en importancia, como lo sería la libertad de los africanos, era violado pero ello permitía estar en concordancia con un precepto primario fundamentalmente de origen divino, tal y como se concebía a la salvación

---

<sup>162</sup> Cfr. *Génesis*, cap. 9, vers. 21-27.

<sup>163</sup> Cfr. Alonso de Sandoval, *Op. cit.*, p. 246.

<sup>164</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 144.

de almas de los africanos por medio de la cristianización, entonces el incumplimiento de uno de ellos se encontraría justificado por llevar a cabo el otro.<sup>165</sup>

Mediante la argumentación anterior se puede comprender mejor la opinión de Sandoval, quien a pesar de contar con los testimonios de los propios esclavos que afirmaban que fueron apresados en situaciones de dudosa legitimidad, reconocía que la esclavitud había evitado que perdieran sus almas al ser cristianizados durante su cautividad.<sup>166</sup> Pero si la esclavitud podía ser tolerada mediante la inclusión de neófitos africanos en el manto de la iglesia, ¿qué pasaba con aquellos que nacían de padres esclavos que ya estaban cristianizados, cómo justificar entonces en esos casos la condición de la esclavitud sin violar la lógica cristiana? Sandoval responde que los esclavos una vez cristianizados o nacidos bajo la “verdadera” fe deben tomar su condición cautiva como una prueba impuesta por la providencia para a través de su sufrimiento limpiar la mancha dejada por su antepasado veterotestamentario. Podemos encontrar implícita la concepción cristiana de la dualidad cuerpo-alma en donde a la segunda se le asigna un valor prioritario sobre el primero y por ende aunque el cuerpo sufriera los rigores de la cautividad su alma se encontraría cada vez más salva por tal sacrificio. Tal aseveración se ve reforzada por el símil entre la vejación de los cuerpos esclavizados y el sacrificio corporal de Cristo en la cruz que hace Sandoval:

Porque vuestra vocación es obedecer no solamente a los señores que os tratan con blandura, sino también a los que os tratan con aspereza y os agravian. Porque Cristo, dice, padeció por vosotros, dándonos ejemplo, para que sigáis sus pisadas.<sup>167</sup>

La idea de asimilar a los sufrimientos corporales que los humanos padecían en su vida terrenal con los padecimientos del Hijo de Dios durante la crucifixión se encontraba presente en obras de carácter religioso como la famosa *Imitación de Cristo*, atribuida a Tomás de Kempis, traducida y muy difundida en el ámbito hispano a finales del siglo XVI por el dominico fray Luis de Granada. En tal obra se pide al creyente cristiano que vea la pasión de Cristo como un sacrificio ritual que ratifica el desprendimiento de lo corpóreo que deben hacer los buenos seguidores del Cordero de Dios, lo que implica también desprenderse o por

---

<sup>165</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, tom. II, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 731.

<sup>166</sup> Cfr. Alonso de Sandoval, *Op. cit.*, p. 143.

<sup>167</sup> *Ibidem*, pp. 243-244.

lo menos no valorar tanto los bienes materiales por su naturaleza temporal, para avenirse con Dios a pesar de que ello conlleve toda una serie de sufrimientos que al final no se comparan con las laceraciones y degradaciones a las que tuvo que someterse el propio cuerpo de Jesucristo para salvar a la humanidad entera y redimirla del pecado original.<sup>168</sup> Tal existencia de percepciones sobre el dolor, con significados puestos acorde con la cosmovisión cristiana como la expuesta anteriormente, dieron la pauta para que Sandoval concibiera que la no deseable condición de la esclavitud pudiera considerarse como un sacrificio corporal que permitía enmendar tanto las fallas de su antecesor Cam, a la vez que sus propios pecados, en donde como Cristo los esclavos debían padecer temporalmente para alcanzar la gloria eterna.

Finalmente para Sandoval existía otra forma en que los esclavos de origen etíope podían redimirse del pecado de Cam, consistente en su contribución como individuos al buen mantenimiento de la comunidad cristiana o *Ecclesia* de la cual formaban parte desde su bautismo, a través de su constante sumisión a sus respectivos amos y por el respeto que tenían que tener hacia las jerarquías sociales, ya que éstas se encontraban consagradas por la madre Iglesia y estaban supuestamente en concordancia con los designios divinos.<sup>169</sup> Bajo tal argumentación se halla presente la idea del sacrificio individual en pos del bien común en donde obedecer al superior aunque puede denostar la honra personal se convierte en una obligación moral de dar la otra mejilla como Cristo mismo lo hizo. Simultáneamente, según Sandoval, la actitud sumisa y respetuosa del esclavo hacia su amo y las autoridades fomentaba, por una parte, una mayor armonía entre los miembros de la *Ecclesia* ya que mejoraba las relaciones entre sus miembros al avivar la compasión y evitar enfrentamientos violentos que traían consigo pecados veniales como la envidia y mortales como el asesinato y el robo. Por otro lado, los esclavos sumisos estaban dando lecciones de humildad a sus amos lo que ayudaba que estos últimos se convirtieran en mejores cristianos lo que los encaminaría por el camino del cielo lo que al final tanto a amos como esclavos los llevaría a ser partícipes de la salvación eterna.<sup>170</sup> Nos encontramos aquí con una visión paternalista de la esclavitud en donde el amo adoptaba el papel del pastor siempre atento al bienestar del rebaño a su cargo, y el esclavo, el rol de la oveja siempre dispuesta a ser sacrificada por el

---

<sup>168</sup> Cfr. Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*, México: Aguilar, 1975

<sup>169</sup> Cfr. Alonso de Sandoval, *Op. cit.*, p. 234.

<sup>170</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 235-239

bien de la comunidad, visión que se ajustaba a la perfección a la estructura simbólica de lo social en la Nueva España como se verá a continuación.

#### **1.4. Las inscripciones simbólicas del esclavo y sus descendientes en la Nueva España.**

Cuando se analiza a la sociedad novohispana siempre hay que tener en mente que estamos ante “una de la sociedades más diversificadas y complicadas que hasta entonces hubieran existido en el mundo”.<sup>171</sup> Sin embargo la sociedad del período virreinal también era una de las más desiguales y con fuertes tramas de jerarquización. Tal situación se puede explicar en parte porque el entramado social novohispano tuvo como base a dos sociedades que de por sí eran sumamente estratificadas en el momento de su mutuo contacto y choque. Por un lado en el mundo ibérico existía una sociedad en donde las relaciones de vasallaje eran cruciales y donde por lo general era muy difícil ascender socialmente si no era por vía de actos de guerra en servicio de la Corona, lo que parcialmente impulsó a que ciertos individuos buscaran probar suerte en tierras americanas.<sup>172</sup> Por otra parte en el universo social mesoamericano del posclásico existía una tendencia hacia una diferenciación social cada vez más acentuada entre las élites gobernantes y sus gobernados, donde era esencial mostrar tal diferenciación vía toda una serie de rituales para probar el vínculo existente entre los grupos de poder con los dioses del cosmos indígena.<sup>173</sup> Sin embargo posiblemente un factor determinante en la acentuada estratificación de la sociedad novohispana sea que su evento fundador haya sido una acción conquistadora, la cual marcó para siempre las relaciones entre las personas en un entorno de vasallaje en donde todos, por lo menos en el sentido formal, se someterían al dominio de la Corona es decir el Rey. Como se puede leer en el inicio del segundo libro de las leyes de Indias:

Por donación de la Santa Sede Apostólica, y otros justos títulos somos Señor de las Indias Occidentales, Islas y Tierra Firme del Mar Océano, descubiertas y por descubrir, y están incorporadas en nuestra Real Corona de Castilla.<sup>174</sup>

---

<sup>171</sup> Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 31.

<sup>172</sup> Cfr. Henry Kamen, *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*, Madrid: Alianza, 1989.

<sup>173</sup> Cfr. Pedro Carrasco Pizana, *et. al.*, *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1982.

<sup>174</sup> *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*, (1681), Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1973, libro 2, título 1, ley 1.

Así quedaba claro que la autoridad última y principal en la América hispánica residía en el Rey, y por ende en sus representantes legítimos nombrados como tales por la Corona por ejemplo el Virrey, por lo que la totalidad de los habitantes de la Nueva España estaban comprometidos a honrarlo y sobre todo a obedecerlo, por lo menos desde el punto de vista formal. De esta forma la Corona se convirtió en el actor legal quien podía conceder o también vedar atributos a quienes estuvieran bajo su potestad, lo que a su vez influía en la posición social de sus vasallos, y quien potencialmente tenía el poder del Estado para hacer efectivos sus mandatos. Ahora bien aunque todos los vasallos estuvieran bajo el mandato de la Corona no por ello significaba que fueran iguales entre sí, por el contrario en gran parte la sanción real daba diferentes tipos, condiciones y calidades a sus vasallos, lo que a su vez condicionaba el tipo de privilegios de los que gozasen y por ende del lugar que ocupasen dentro de la sociedad.

De lo anterior es que se puede afirmar que en cuanto los esclavos pisaban dominios gobernados por la Corona, como lo era la Nueva España, se les imponía una primera y crucial adscripción simbólica<sup>175</sup> que era el de vasallo. Aquí la definición proporcionada por Sebastián Covarrubias nos permite establecer un marco de referencia para entender tal adscripción:

VASALLO, es el que vive en tierra de algún señor, al que reconoce y respeta como tal...y promete serle fiel. Estos dos nombres Señor y vasallo son correlativos porque ni hay Señor sin vasallos ni vasallos sin Señor...Algunos piensan que viene de *vassus*, por la inferioridad que se tiene ante un superior... Otros piensan que es un nombre metafórico, deduciéndola de *vaso*, pues así como el ollero hace y deshace a su gusto, así el Señor hace y deshace su súbdito...pero sin hacerle injuria...premiando a los buenos y apremiando a los malos.<sup>176</sup>

En ese sentido antes de ser vendidos los esclavos ya eran poseídos por un Señor, al cual estaban obligados a obedecer y cumplir sus mandatos pero simultáneamente entraban bajo su protección. Al contrario de otras adscripciones simbólicas la del vasallaje era imperecedera ya que aunque pudieran ser manumitidos no por ello dejarían de ser vasallos

---

<sup>175</sup> Aquí debe entenderse como adscripción simbólica aquella atribución que se hace de significados a alguien al ingresar o pertenecer a una colectividad lo que da a conocer su posición respecto a los demás, ubicándole en el interior de un sistema simbólico. Las adscripciones simbólicas marcan a los sujetos de tal forma que estos se conectan o se atan a una red en la que su conducta adquiere sentido. *Cfr.* David Le Breton, *L'interactionnisme symbolique*, París: Presses universitaires de France, 2008, pp. 15-23.

<sup>176</sup> Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid: Luis Sánchez impresor del Rey Nuestro Señor, 1611, segunda parte, pp. 64-65.

de la Corona mientras vivieran en sus dominios. Inclusive si los hijos de los esclavos naciesen con la condición de libertos seguirían siendo vasallos del Rey y por ello desde el 27 de abril de 1574 se vieron obligados a pagar tributo a su Señor para el buen mantenimiento de sus dominios.<sup>177</sup> De hecho una de las manifestaciones más fehacientes del poder real sobre sus vasallos en condición de esclavos se encontraba en el mandato del cumplimiento de las leyes que promulgaba la Corona pero que también otros vasallos de condiciones y cualidades diferentes tenían que cumplir. La existencia de un cuerpo jurídico dedicado a la regulación del comportamiento de los esclavos es un reconocimiento del derecho a la injerencia de la Corona en la relación entre los cautivos y sus dueños por tener ambas partes de dicha relación un solo Señor legítimo. De hecho las leyes promulgadas por la Corona limitaban el poder que los amos tenían sobre sus esclavos, entendible de parte de una autoridad lejana que procuró conservar un sistema de pesos y contrapesos que mantuviera a raya el poder de sus súbditos en razón de no perder su propia autoridad ante ellos, lo que también le otorgaba cierta protección al esclavo mismo cumpliendo de paso así su papel de Señor. Sin embargo, esas mismas leyes buscaban la sujeción y control de los esclavos, lo que respaldó la posesión de los esclavos por parte de los amos, y permitieron que se siguiera reproduciendo la esclavitud. Por ejemplo, en 1531 la Real Audiencia autoriza el nombramiento de algunos recogedores de esclavos, cuya función era la captura y devolución a sus amos legítimos de los esclavos fugitivos, en respuesta a una solicitud del cabildo de la Ciudad de México. Pero se hace la advertencia de que tanto los recién nombrados recogedores como los amos resarcidos no harán ningún maltratamiento cruel a los esclavos recogidos.<sup>178</sup>

Otra adscripción simbólica de gran importancia que era impuesta a los esclavos una vez desembarcados y puestos a la venta era la de ser considerados como objetos, en el sentido de ser algo sobre lo cual actúa un sujeto y estar por tanto sometido a la acción de éste último.<sup>179</sup> De esta forma aunque el esclavo era vasallo del rey, lo que le daba reconocimiento como persona, mientras mantuviera tal condición servil era visto como un sujeto cosificado con capacidad y autonomía disminuidas en donde su amo sería el que tomara las decisiones

---

<sup>177</sup> *Cfr.* Biblioteca Nacional de México, Fondo Franciscanos, caja 140, exp. 1721, “Instrucción del contador y administrador general de tributos de Nueva España”, ff. 6r, 6v.

<sup>178</sup> *Cfr.* Archivo Histórico del Distrito Federal, Actas de Cabildo, 18 de septiembre de 1531, pp. 165-166.

<sup>179</sup> *Cfr.* Sebastián de Covarrubias, *Op. cit.*, p. 1171.

a su nombre. El esclavo como objeto perdía la pertenencia plena de su propio cuerpo y se convertía en una propiedad disponible a los deseos de su amo.

Las pruebas de la concepción del esclavo como objeto se encuentran plasmadas en numerosos documentos de carácter mercantil, que en muchos casos fueron de las pocas huellas escritas que quedaron de la vida de los esclavos novohispanos, donde se les trata como bienes inmuebles o por lo menos como mercancías semovientes. En cuanto objetos comerciables los esclavos eran comprados y vendidos al mejor postor, es decir tenían un valor de cambio dentro de un sistema de mercado. De allí que hoy en día podamos encontrar el registro de tales transacciones de compraventa en los archivos históricos notariales de diversas partes del país en donde por cierto también se encuentra la documentación referente a todo tipo de propiedad. Mediante la carta de compraventa se legitimaba jurídicamente el traspaso de dominio que el vendedor tenía sobre el esclavo hacia el comprador lo que daba a este último el derecho de posesión sobre el esclavo. Como en otros contratos comerciales se mencionaban los nombres del comprador y del vendedor, así como su lugar de residencia, y en ocasiones el oficio que éstos desempeñaban además de describir la mercancía vendida. A continuación, se estipulaban algunos datos de la mercancía vendida, entre ellos el nombre, lo que interesantemente indicaba que se vendía un objeto que a la vez era sujeto, la edad y estado de salud, factores de importancia en una sociedad con altos índices de mortalidad que podían mostrar al comprador la potencial durabilidad del objeto vendido. Se comentaban también dos datos que se encontraban ligados a las creencias de la época referentes a que según el lugar de procedencia, el grado de aculturación, es decir si era bozal (recién llegado a América), ladino (ya versado en las costumbres del nuevo mundo, o criollo (plenamente nacido en América) y en ciertos casos la calidad asignada, el esclavo podía ser mejor o peor trabajador. Tenemos por ejemplo la siguiente carta de la compraventa de un esclavo en la ciudad de Cholula:

Francisco Sánchez Enríquez vecino de la ciudad de los Ángeles vendo a Diego García de León vecino de la ciudad de Cholula un esclavo llamado Pedro entre bozal y ladino de la tierra de Angola de 20 años de edad. Tiene una herida fiesca en los pechos. Vendo por precio y cuantía de 150 pesos de oro común. 29 de enero de 1590.<sup>180</sup>

---

<sup>180</sup> *Apud*: Cayetano Reyes García, *Índice y extracto de los protocolos de la Notaría de Cholula*, Puebla: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1980, p. 153.

Otra evidencia presente en algunos contratos, especialmente en aquellos esclavos recién llegados a tierras novohispanas, de la adscripción del esclavo como objeto es la descripción de cautivos vendidos como *piezas de ébano, piezas de indias, bulto con cabeza y huesos en costal*.<sup>181</sup> Adjetivos todos que asimilaban al esclavo con cosas que podían ser transportadas y vendidas y demeritaban su aspecto humano.

Es conveniente también hacer énfasis en otro dato siempre presente en las cartas de compraventa y que reiteraba la adscripción del esclavo como objeto, me refiero al precio. Cuando se le otorgaba un valor monetario a un sujeto se le equiparaba a otras “cosas” que también podían recibir un precio y en ese sentido se le demeritaba. Aunado que se hacía evidente una relación de dominio donde un sujeto establecía un valor monetario determinado sin que el sujeto implicado, es decir el vendido, tuviera ninguna injerencia en tal hecho lo que demostraba su inferioridad, y otro aceptaba pagar el precio estipulado y con ello se convertía en su nuevo dominador legítimo. De hecho, las posibles virtudes, así como los posibles defectos, o “tachas” como se les conocía en esa época, del sujeto vendido se ponían en función de su precio comercial como objeto. Por ejemplo, si poseía alguna limitación física su valor decrecía, en cambio si el esclavo poseía una salud buena y una complexión corporal fuerte su valor era mayor. Igualmente, si se sabía que el esclavo poseía algún oficio o habilidad relevante el precio no hacía sino aumentar. Por el contrario, si presentaba comportamientos no deseables para el amo, como el ser borracho y huidor, disminuía su precio para el comprador además de que señalar aquellas tachas que no se percibían a primera vista evitaban posibles devoluciones y futuros reclamos hacia el vendedor. Como en otros productos el precio de los esclavos también se vio afectado por la cantidad y regularidad de la oferta por lo que cuando existieron retrasos en las cargas de esclavos el precio de éstos tendía a aumentar mientras en los momentos de comercio sostenido existió una baja en los precios. También la demanda de esclavos hizo que los esclavos aumentaran de valor, especialmente a finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII.<sup>182</sup>

---

<sup>181</sup> Cfr. Gonzalo Aguirre Beltrán, *El negro en Nueva España, la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México: Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Centro de Estudios Superiores en Antropología Social y Fondo de Cultura Económica, 1994, pp.

<sup>182</sup> Cfr. Dennis N. Valdés, “The decline of Slavery in México”, en *The Americas*, vol. 44, no. 2, October, 1987, p. 174.

A pesar de la variabilidad del precio de los esclavos a lo largo del período virreinal novohispano, puede decirse que en la actualidad existe un consenso entre los especialistas del tema sobre que en el mercado de la Nueva España los esclavos tenían un precio elevado por lo que su adquisición fue sólo posible a un grupo poblacional restringido. Como una muestra de los precios de los esclavos tenemos que durante el siglo XVII en Guadalajara, una de las tres ciudades más importantes de la Nueva España, alcanzaron hasta los 550 pesos de oro común;<sup>183</sup> mientras que en ese mismo siglo en Aguascalientes, una villa de mediana importancia pero proveedora de muchos de los insumos de la zona minera de Zacatecas, el precio más alto por esclavo llegó a los 450 pesos de oro común;<sup>184</sup> y finalmente está el caso de la Ciudad de Antequera, hoy Oaxaca y que era la ciudad más significativa del sur de la Nueva España, donde a finales del siglo XVII los precios de los esclavos tocaron la cifra de 562 pesos de oro común.<sup>185</sup> Como se puede observar los precios eran altos sobre todo si se toma en cuenta que el salario aproximado de trabajadores rurales, de las minas, ingenios, obras públicas y servicios domésticos se encontraba entre 1 peso y 2 pesos de oro común al mes en el siglo XVII.<sup>186</sup> Otro factor que limitó la venta generalizada de esclavos es que junto con su nueva pieza de ébano, que era otra forma común de llamar a la mercancía humana, el amo se veía comprometido a brindar a su posesión parlante vestido, hogar y sustento, todo lo cual implicaba un gasto agregado a considerar con respecto al precio de compra. Para darse una idea de la manutención de un esclavo en una hacienda, que no eran exactamente los esclavos en mejores condiciones, el costo anual de ropa era de 11 pesos por cabeza y de otros gastos como alimentación era aproximadamente de 32 pesos anuales.<sup>187</sup>

Que existieran compradores novohispanos dispuestos a pagar altos precios para obtener esclavos y a financiar la manutención de los mismos es un indicador de que el poseer esclavos debía ser una inversión rentable o por lo menos de que se tenía tal expectativa. En este orden de ideas puede afirmarse que también a los esclavos se les adscribía como objetos

---

<sup>183</sup> Cfr. Rodolfo Fernández, “Esclavos de ascendencia negra en Guadalajara en los siglos XVII y XVIII”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 11, no. 11, 1991, p. 79.

<sup>184</sup> Cfr. Jorge García Díaz, “Esclavitud, mestizaje y dinámica demográfica en la Villa de la Asunción de Aguascalientes, siglo XVII”, en *Letras Históricas*, no. 2, Primavera Verano 2010, pp. 47-48.

<sup>185</sup> Cfr. María Cristina Córdova Aguilar, *Población de origen africano en Oaxaca colonial*, México: De las Antiguas Raíces, 2012, pp. 81-85.

<sup>186</sup> Cfr. Enrique Florescano, *et. al.*, *La clase obrera en la historia de México de la colonia al imperio*, México: Siglo XXI, 1996, p. 151.

<sup>187</sup> Cfr. Herman W. Konrad, *Una hacienda de jesuitas en el México colonial: Santa Lucía, 1576-1767*, México: Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 277-299.

instrumentos a través de los cuales se esperaba tener algún tipo de ganancia. El “llano poder” que el amo ejercía sobre sus esclavos lo posibilitaba nominalmente a disponer de ellos para sus propios fines como se haría con cualquier instrumento y aunque como se ha señalado antes existieron sectores laborales donde la mano de obra esclava se concentró especialmente, también es por ello que han quedado registros de la presencia de esclavos en las más variadas ocupaciones. Así se sabe que ciertos esclavos fueron utilizados como jornaleros, es decir que eran enviados a trabajar en diversas actividades, ya sea como ayudantes en obras de construcción, peones en haciendas, sirvientes en conventos, cargadores o vendedores, para que el sueldo percibido o las ganancias obtenidas de su trabajo llegaran, en su mayor parte, a las manos del amo. Así por ejemplo en 1651 se le concedió una licencia a la mulata esclava Josefa de la Cruz para que pudiera vender mieles en su casa y mediante tal actividad proporcionar el jornal ganado a su ama doña Leonor Gausín, que era vecina de la ciudad de Texcoco.<sup>188</sup> Algunos otros esclavos fueron comprados desde niños por maestros artesanos, entre ellos sastres, pintores, plateros y zapateros, para instruirlos en sus oficios respectivos con el fin más tarde de aprovechar sus habilidades adquiridas y ahorrarse el sueldo de trabajadores libres, que a diferencia del esclavo tendrían más posibilidad de abandonar a su antiguo maestro de oficio.<sup>189</sup> Inclusive hubo esclavos que desarrollaron habilidades extraordinarias que les fueron explotadas, tenemos el caso del esclavo negro Juan Vera, quien fue cantor, arpista y compositor en la catedral de la ciudad de Puebla de los Ángeles a principios del siglo XVII. El amo de dicho esclavo dispuso en su testamento que al morir sería su sobrino y único heredero quien recibiese el sueldo que cobraba Juan Vera por sus servicios a la catedral poblana. La cantidad en cuestión era la nada despreciable suma de 300 pesos de oro común anuales. Además en caso de que muriese el legítimo heredero y el esclavo continuara con vida, el esclavo cantor no podía quedarse tampoco con el sueldo que ganaba ya que tal suma se destinaría a patronazgo fundado para la realización de misas rezadas a

---

<sup>188</sup> Cfr. AGN México, Gobierno Virreinal, Reales Cédulas Originales, vol. 18 exp. 96.

<sup>189</sup> Cfr. Cristina Masferrer León, “Niños y niñas esclavos de origen africano en la capital novohispana (siglo XVII)” en María Elisa Velásquez (dir.), *Debates históricos contemporáneos: Africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, México: Centro de Estudios mexicanos y centroamericanos, 2011, p. 202.

favor del alma del amo.<sup>190</sup> Aquí tenemos un ejemplo de cómo existía la intencionalidad de seguir usando al esclavo como instrumento de beneficio aun después de la muerte.

Además de la rentabilidad, el costo elevado de los esclavos es una señal de otra adscripción simbólica que les fue impuesta a los esclavos la cual se refiere a éstos como objetos suntuarios que daban a los amos un cierto estatus. Generalmente en las sociedades estratificadas existen objetos, los que por escasez, difícil medio de acceso, gran valor utilitario o alto simbolismo dado en un contexto sociocultural determinado, otorgan a sus propietarios una distinción de superioridad sobre los otros integrantes de la sociedad en que se desenvuelven a la vez que permiten identificarlos como parte de un sector privilegiado, dominante o con cierto poder y prestigio. En el caso específico de los esclavos en la sociedad novohispana parece ser que eran un indicador en primera instancia de que se contaba o se contó con recursos económicos para la adquisición de un bien que por lo general era de precio elevado. También que se tenían los suficientes ingresos para su mantenimiento y administración, sobre todo en aquellos esclavos no dedicados directamente a las actividades productivas como los esclavos que eran sirvientes domésticos o formaban parte del séquito del amo. Ahora bien que en una sociedad como la novohispana donde existían pocos espacios para las pretensiones igualitarias y por el contrario el lujo, la ostentación y la opulencia eran en ciertos sectores una necesidad social<sup>191</sup> se tenía que demostrar en todo momento qué lugar se ocupaba, o por lo menos aparentar que se gozaba de ciertas prerrogativas, y una de las formas de confirmar su posición señorial era tener personas bajo mandato o sumisión, y qué mejor que mediante la posesión de esclavos. Testimonios del uso de los esclavos como objetos suntuarios los podemos encontrar en la obra de viajeros que visitaron la Nueva España en el siglo XVII, como el ex dominico Thomas Gage quien relató cómo toda persona que se consideraba de importancia en la Ciudad de México de aquella época no podía salir al paseo más importante de la urbe, que era la Alameda, sin la compañía de por lo menos una docena de sus esclavos los cuales formaban parte de su séquito y siempre iban bien vestidos.

---

<sup>190</sup> Cfr. Omar Morales Abril, "El esclavo negro Juan de Vera. Cantor, arpista y compositor de la Catedral de Puebla" en *Música y Catedral: Nuevos enfoques, viejas temáticas*, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2010.

<sup>191</sup> Cfr. Pilar Gonzalbo Aizpuru, "De la penuria y el lujo en la Nueva España, siglos XVI-XVIII" en *Revista de Indias*, 1996, vol. LVI, no. 206, pp. 50-55.

Las damas de buena familia también iban acompañadas a dicho paseo por esclavas negras cuyo atavío era digno de admiración.<sup>192</sup>

Otro viajero del siglo XVII, el italiano Geronimo Careri, testimonió en su diario de viaje por la Nueva España cómo los esclavos eran parte del ajuar de los potentados de la Ciudad de México, los cuales parecían competir entre sí por el número de esclavos y la manera elegante de vestirlos.<sup>193</sup> Por su parte el virrey Gaspar de Zúñiga Acevedo y Velasco se quejó en 1601 ante el Consejo de Indias por la excesiva cantidad de esclavos negros usados como acompañantes en las calles con el único fin de la vana presunción y de superarse entre sí.<sup>194</sup> Asimismo existen algunas imágenes icónicas novohispanas que ilustran el uso de los esclavos como parte del boato de los sectores privilegiados en la Nueva España. A continuación se presenta un detalle de un biombo o rodastrado, objeto de origen oriental introducido a raíz del comercio con Asia y que era usado para separar espacios a la vez que decorarlos, que representa una vista de la plaza mayor de la Ciudad de México donde se puede ver parte de la vida cotidiana citadina del siglo XVII. Con la selección del detalle se quiso hacer notar un hombre vestido a la usanza de la élite de aquel momento, el cual se pasea a caballo por la plaza rodeado de cinco negros con ropaje vistoso pero elegante y que se encuentran armados en señal de que van protegiendo a su señor. Aquí el personaje que va a caballo parece pregonar su superioridad ante los demás destacando sus elementos diferenciadores como su vestido, el caballo pero sobre todo sustentada por su guardia personal muy posiblemente compuesta por sus esclavos.

---

<sup>192</sup> Cfr. Thomas Gage, *Nuevo reconocimiento de las Indias occidentales*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, p. 145.

<sup>193</sup> Cfr. Giovanni F. Gemelli Careri, *Viaje a Nueva España*, México: UNAM, 1976, p. 63.

<sup>194</sup> Cfr. Archivo General de Indias, México, 24, no. 62, 3, f. 1-2.



Ilustración 1: Anónimo novohispano, Detalle del Biombo *Visita del palacio del Virrey en México*, s. XVII.

Cabe recordar que los esclavos en su adscripción de objetos podían ser empleados como bienes monetarios en el momento que el amo considerara adecuado. De esta forma han quedado pruebas en los archivos notariales del provecho que se podía tener de los esclavos al contar con la posibilidad de darlos como hipoteca en obligaciones de pago. Precisamente a tal uso hipotecario recurrió doña Andrea de Ayarse cuando ante la deuda que tenía por arrendamiento de una casa, cuyo arrendatario era el convento de San Agustín, tuvo que hipotecar a su esclava, llamada María de Angola, por 190 pesos de oro común.<sup>195</sup> También, como ocurría con otros objetos, los esclavos podían revenderse para procurar una mayor ganancia a su amo. Así pasó con el esclavo Nicolás, el cual el mismo día que fue vendido por doña Francisca Pineda y comprado por el bachiller Juan de Madrid fue hipotecado por este último y una vez recuperado por su nuevo dueño meses más tarde fue revendido a un precio más caro que el original.<sup>196</sup> En otros casos los esclavos eran utilizados para finiquitar una deuda a la vez que, como objetos valiosos que eran los esclavos, el deudor quedaba en excelentes términos con el acreedor lo que en un futuro posibilitaba un nuevo préstamo. Por ejemplo la esclava Juana de la Cruz fue dada por su amo Juan Diez a la monja Andrea de San Jerónimo del convento de Nuestra Señora Regina Coeli en pago por las muchas veces en que ésta lo había socorrido con cantidades en pesos para que se sirviese de ella por todos los

<sup>195</sup> Cfr. Juan Pérez de Rivera, *Libro de Protocolos* 8, no. 2662, en Ivonne Mijares (ed.), *Catálogo de Protocolos del Archivo General de Notarías de la Ciudad de México*, vol. II, México: UNAM, 2005.

<sup>196</sup> Cfr. *Ibidem*, no. 2857 y no. 2931.

días de su vida.<sup>197</sup> De igual forma los esclavos como bienes de alto valor se incluyeron en ocasiones como parte de la dote matrimonial, en este sentido el esclavo era una propiedad más, transmitida al momento de casarse para contribuir a sobrellevar las cargas del matrimonio, a la vez que era un objeto señuelo que posibilitaba contraer una unión conyugal más deseable, pero si se disolvía el vínculo matrimonial debía ser restituido a la mujer, jugando así el papel de un objeto seguro contra el desamparo. De manera similar aconteció con una esclava llamada Catalina que fue considerada junto con su hijo como parte de la dote de María Mojica en 1601.<sup>198</sup> Bajo este contexto no resulta raro que en los testamentos de las familias novohispanas más o menos acaudaladas se hayan incluido en muchas ocasiones, dentro de los bienes heredados, a los esclavos que el testamentario poseyera, o repartirlos entre varios herederos aunque también dentro de sus derechos testamentarios el amo podía concederles la libertad. Pasó así con un esclavo llamado Lucas, que en 1615 fue heredado al hermano de su ama doña Luisa de las Casas para que este último gozara y dispusiera del negrillo como mejor le pareciese.<sup>199</sup> Otra opción con la que contaban los amos para disponer de sus esclavos era darlos en donación, es decir regalarlos, con lo cual aumentaban su prestigio, se granjeaban distintas alianzas o realizaban actos de caridad. Semejante situación atravesó en 1642 el esclavo Blas de San Nicolás cuando su amo decidió donarlo de manera irrevocable al Convento de San Agustín para que sirviese especialmente en la capilla dedicada a San Nicolás Tolentino, santo al cual era sumamente devoto el dueño de Blas de San Nicolás.<sup>200</sup>

No obstante de que el esclavo podía venderse, comprarse, heredarse, hipotecarse, empeñarse o donarse el amo sabía que no se encontraba ante un objeto cualquiera sino que era dueño de un objeto al que contradictoriamente se le reconocía su carácter de persona humana. La definición de persona que adoptó el cristianismo occidental proviene del filósofo cristiano Boecio, quien en el siglo VI influido por el pensamiento filosófico platónico y aristotélico aunado con las controversias teológicas sobre la naturaleza de Cristo, definió a la persona humana como aquella substancia que es creada, individual y forzosamente de

---

<sup>197</sup> Cfr. *Ibidem*, Libro de Protocolos 10, no. 3279.

<sup>198</sup> Cfr. *Ibidem*, Libro de Protocolos 3, no. 1519.

<sup>199</sup> Cfr. *Ibidem*, Libro de Protocolos 11, no. 3953.

<sup>200</sup> Cfr. *Ibidem*, Libro de Protocolos 1, no. 4246.

naturaleza racional.<sup>201</sup> Si desglosamos este concepto se entiende que substancia es todo aquello que existe, pero que fue creado por Dios según el pensamiento cristiano lo que lo diferencia de la substancia divina que es creadora, y que en su carácter de individual es independiente de otras substancias por lo que cuenta con atributos propios.<sup>202</sup> Hasta aquí tanto los objetos como las personas comparten caracteres pero es en la última parte del concepto donde se encuentra el atributo diferenciador que no es otro sino el razonamiento. Todavía en el siglo XVII se consideraba a la razón como una de las tres propiedades del alma, interpretación tomista del concepto aristotélico de alma, tal y como afirmaba Alonso de Sandoval, quien señalaba que los esclavos no pueden ser cosas, por lo menos no del todo, porque son poseedores de los tres tipos de alma.<sup>203</sup>

Antes de referirse a los tipos de almas de las que habla Sandoval habría que aclarar qué se entendía como alma para el discurso oficial eclesiástico de aquella época y por ello se retoma una vez más al diccionario de Covarrubias, quien a su vez se basó en parte del concepto aristotélico de alma, que nos dice que alma es el principio por el que las cosas tienen vida,<sup>204</sup> es decir la cualidad que distingue los seres vivos de las cosas inertes. Bajo esta visión la primera prueba de que un esclavo no era una simple cosa era que contaba con vida. Ahora el primer tipo de alma al que hace referencia Sandoval es el alma vegetativa, la cual era concebida como el principio más elemental de la vida o en otras palabras el principio que gobernaba e impulsaba las funciones más vitales como el crecimiento, la nutrición y la reproducción. Entonces si una substancia individual crece, necesita algún tipo de alimento y tiene el impulso de multiplicarse se puede decir que cuenta con este tipo de alma, y los esclavos cumplían con todos estos requisitos. A continuación se tiene al alma sensitiva que faculta a los seres con la motricidad y las capacidades perceptivas como la vista, lo que la hacía presente en todo animal y ser humano. Por último está el alma que se restringe sólo a los hombres, el alma intelectual que es la que posibilita el razonamiento. Se pensaba que la señal más evidente de que una substancia individual podía razonar se encontraba en la capacidad del habla. Por ello y consecuentemente con el pensamiento aristotélico tomista

---

<sup>201</sup> Cfr. Marcia Colish, *Medieval foundations of the Western intellectual tradition*, Connecticut: Yale University Press, 2002, pp. 55-62.

<sup>202</sup> Cfr. Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1995, p. 131.

<sup>203</sup> Cfr. Alonso de Sandoval, *Op. cit.*, p. 25

<sup>204</sup> Cfr. Covarrubias, *Op. cit.*, primera parte, p. 50.

Sandoval desacreditaba a todos aquellos que suponían que los esclavos eran bestias ya que se sabía de primera mano que en sus tierras de origen hablaban sus propias lenguas y que podían hablar la lengua de sus amos si se les enseñaba.<sup>205</sup>

El reconocimiento de la capacidad de razonamiento de los esclavos tuvo una serie de implicaciones en el discurso hegemónico que versaba sobre los mismos en el mundo iberoamericano colonial. En primer lugar los hacía sujetos de adoctrinamiento cristiano ya que como gente de razón poseían libre albedrío, es decir podían entender la diferencia entre lo bueno y lo malo y tomar decisiones con base en ello, además los hacía potencialmente beneficiarios de la Gracia divina, el favor sobrenatural concedido por Dios que permite la salvación, siempre y cuando siguieran las prácticas y los preceptos mediados por la santa Madre Iglesia. De esta forma se validaba que la Iglesia católica fuera otro poder que influía en la vida de los esclavos, además de la Corona y los amos, pero sobre ello se hablará un poco más al final de este apartado.

Antes de pasar a las dos siguientes implicaciones en relación con el reconocimiento del esclavo como ser racional vale la pena recordar que también existía la creencia de que el nivel de razonamiento de los esclavos era inferior en alguna medida respecto al de los amos. Tal modo de pensar debe entenderse dentro del discurso de la dominación en donde constantemente se resaltan las diferencias entre el grupo dominado y el grupo dominante para de cierto modo argüir e imaginar los atributos que hacen posible el mando de unos, los supuestamente superiores, sobre los otros, los explotados e inferiores. De hecho para el jesuita Alonso de Sandoval la diferencia de razón entre amos y esclavos se debía a la misma condición de cautividad de los segundos: “la misma vil condición del cuerpo abraza el entender del alma, y entienden como si tuvieran medio entendimiento”.<sup>206</sup> La aseveración anterior se comprende en el sentido de que alma intelectual es la encargada de las decisiones que toma cada persona y con cada decisión tomada se ejercita el razonamiento. Luego si una persona se veía reducida en su capacidad de tomar decisiones, como sucedía con los esclavos, entonces se ejercitaría menos su razonamiento. Sin embargo Alonso de Sandoval también indica que ese nivel de razonamiento menor de los esclavos produce ciertas obligaciones en

---

<sup>205</sup> Cfr. Alonso de Sandoval, *Op. cit.*, p. 345-346.

<sup>206</sup> Alonso de Sandoval, *Op. cit.*, p. 93.

los amos ya que si el esclavo tiene medio entendimiento el amo ha de tener entendimiento y medio para suplir la falta de entendimiento del esclavo. Es más, a causa de la mayor capacidad intelectual del amo, este último debe ser y comportarse como un padre con sus esclavos.<sup>207</sup> Teniendo en cuenta que para santo Tomás de Aquino los padres eran dueños de sus hijos y por ende debían ser los guías que los encaminasen por el buen camino, era entendible que se percibiese en cierta medida a la esclavitud como una relación paternalista. De ahí que Sandoval pida a los amos, en consideración a su razonamiento menor de los esclavos, que sus palos sean blandos, sus castigos nazcan de un corazón limpio de culpa y blando, con mansedumbre, ya que no veda el Espíritu Santo que no se reprehenda ni castigue, pero veda que se castigue y reprehenda con exceso.<sup>208</sup> Es decir el castigo debe asemejarse al propinado por un padre a su hijo para corregirlo.

El reconocimiento de la capacidad de razonamiento del esclavo, aunque supuestamente inferior, los hizo acreedores de una personalidad jurídica que los dotó de ciertos derechos y obligaciones legales todo ello a pesar de que simultáneamente seguían siendo legalmente propiedades equiparables con bienes y cosas. Tan peculiar condición jurídica dio pauta a que los amos pudieran utilizar a sus esclavos como testigos favorables, con validez legal en su carácter de gente de razón, en los más diversos litigios. Sucedió así en 1636 en el caso de Magdalena de San Miguel contra el presbítero Pedro del Castillo, en donde la primera exigía el pago de 80 pesos de oro común que el segundo había utilizado en los gastos del entierro de Francisco Marbán. Durante la querrela judicial la demandante presentó como testigo a su esclava Antonia Cruz, la cual atestiguó que se hallaba presente cuando su ama le había dado el dinero al indiciado y que muchas veces se le había pedido al presbítero que devolviera los 80 pesos sin ningún resultado.<sup>209</sup> Asimismo los esclavos no sólo pudieron adoptar el rol de testigos en los juicios sino que ellos mismos jugaron el rol de denunciadores y demandantes cuando pensaron que su amo o algún otro individuo afectaban sus intereses. Un ejemplo aconteció en 1645 cuando una mulata esclava llamada María Ramírez, que era propiedad de doña Catalina Chumacero y Avendaño, denunció al sacerdote Miguel Pedrosa por robo de dos cajas y un escritorio que contenían muchos objetos de valor que sumaban la pequeña

---

<sup>207</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 234.

<sup>208</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 238.

<sup>209</sup> Cfr. AGN de México, Bienes Nacionales, vol. 740, exp. 1.

fortuna de 2000 pesos en oro común. Y aunque al final el abogado del acusado ganó el caso para su cliente con el argumento de que no era verosímil que una esclava tuviese una cantidad tan gran de dinero,<sup>210</sup> no deja de llamar la atención que a su defensa se haya presentado como testigo a su ama, lo que nos habla a su vez de las entramadas relaciones que se daban entre amo y esclavo. En otros casos los esclavos denunciaban inclusive acusaban a sus propios amos, generalmente por excesivos malos tratos, con las autoridades en búsqueda de justicia. Se tiene el caso de la negra esclava Magdalena de la Cruz, quien en 1643 acusó a su propio amo el familiar de la Santa Inquisición Martín de Ortega. En el expediente del caso referido se puede leer que la esclava denuncia que es víctima de castigos crueles y desmedidos por parte de su propietario y que por si fuera poco le impedía tener relaciones con su marido.<sup>211</sup>

Ahora el que se considerase a los esclavos como gente de razón conllevó que los amos tuvieran ciertas expectativas, reales o imaginarias, sobre sus muy particulares posesiones humanas. Por un lado se esperaba que los esclavos pudieran tomar ciertas decisiones propias en relación al trabajo que se les encomendaba, lo que en muchos casos les proporcionó diversos grados de autonomía, la cual estaba por lo general en función del nivel de confianza que el amo le depositara a cada esclavo en particular. Es así que no fue raro que algunos amos designaran en puestos de confianza y mando a sus esclavos predilectos, especialmente como mayoresales, capataces, mandones o administradores en los trapiches, obrajes y haciendas. De esta forma se tiene el caso del negro esclavo llamado Juan Ventura, quien fungió como administrador de la hacienda “El Mariscal” ubicada en la región de la Costa Chica del hoy estado de Guerrero. Este esclavo administrador fue acusado de amenazar con darles de palos a los caciques del pueblo de indios vecino de la hacienda si éstos no le entregaban algunas tierras del pueblo que a juicio del esclavo pertenecían a su amo.<sup>212</sup> Vemos aquí como en algunos casos se desarrolla una relación de lealtad si no es que de complicidad entre los amos y los esclavos además de cómo muchas veces se utilizaba a estos últimos para realizar actividades ilícitas o lidiar con relaciones tensas ya que al final la sanción o el efecto recaía sobre el esclavo y no directamente sobre el amo. Otra muestra del nivel de confianza que los amos mostraron hacia ciertos esclavos fue que entre españoles y criollos era común dar en

---

<sup>210</sup> *Cfr.* AGN de México, Bienes Nacionales, vol. 630, exp. 11.

<sup>211</sup> *Cfr.* AGN de México, Inquisición, vol. 418, exp. 4.

<sup>212</sup> *Cfr.* AGN de México, Tierras, vol. 1875, exp. 3.

lactancia a sus hijos y ponerlos bajo el cuidado de esclavas negras durante la infancia, sobre todo si se toma en cuenta que la sociedad novohispana tuvo un régimen demográfico antiguo es decir con una mortalidad infantil alta y recurrentes crisis de enfermedades epidémicas,<sup>213</sup> donde la muerte de los niños y también de las madres aún de los potentados no era un hecho raro. Gemelli Carreri por su parte se escandaliza por el uso generalizado de las esclavas negras como amas de leche y la califica de mala costumbre ya que por ello según el viajero italiano desde pequeños los criollos aprendían a odiar a los europeos.<sup>214</sup> Y efectivamente la dedicación y el tiempo que las esclavas dedicaban a los niños crearon un ambiente favorable para el intercambio cultural a través de expresiones gestuales, juegos, cantos y hábitos alimenticios. Huella de la influencia cultural africana en el ámbito novohispano quedó en algunas canciones infantiles que todavía se cantan hoy en día, como afirma María Elisa Velázquez basada en los estudios del etnomusicólogo Rolando Pérez, por ejemplo “acitrón de un fandango”.<sup>215</sup> Pero no sólo se intercambiaban patrones culturales entre el niño criollo y la esclava sino también sentimientos de aprecio que a la larga formaban vínculos emocionales estrechos que ponían en entredicho la cosificación que se hacía del esclavo. Tal vez por ello se encuentra a menudo en la documentación que hace referencia a las cartas de manumisión de las esclavas como parte de la justificación para otorgarles la libertad “que ha criado a mis hijos”.<sup>216</sup> Claro que la formación de vínculos emocionales entre amo y esclavo estaba en función del tiempo y tipo de convivencia que se desarrollaran entre sí, mucho más propicios entre los esclavos domésticos que compartían muchas experiencias del día a día con sus amos que entre los esclavos de trapiches u obrajes que tenían un contacto más distante con su dueño. Por otro lado el reconocimiento de los esclavos como gente de razón también generó un discurso de sospecha y desconfianza sobre esos “objetos” que de ninguna forma eran inertes y pasivos. El amo a pesar de que sabía que las instituciones políticas y económicas lo respaldaban en su derecho del dominio del “otro” nunca podría estar seguro que su esclavo acatará todas sus órdenes sin cuestionamiento o resistencia alguna y si en caso de hacerlo cada orden obedecida lo era a regañadientes o de alguna manera saboteada.

---

<sup>213</sup> Cfr. Chantal Cramaussel, *Demografía y poblamiento del territorio: La Nueva España y México (siglos XVI-XIX)*, México: El Colegio de Michoacán, 2009, pp. 22-25.

<sup>214</sup> Cfr. Gemelli Carreri, *Op. cit.*, p. 45.

<sup>215</sup> Cfr. María Elisa Velázquez Gutiérrez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, México: INAH-UNAM, 2006, pp. 189-190.

<sup>216</sup> Cfr. AGN de México, Inquisición, exp. 431, f. 456.

Después de todo como gente de razón se sabía que eran aptos de tomar constantemente decisiones y de entre de ellas existía la posibilidad que un día el esclavo decidiera no obedecer más y simplemente huir, como ciertamente pasó en varios casos en que el esclavo se convirtió en un cimarrón, es decir un negro que decidía escapar de su amo para obtener su libertad.<sup>217</sup> De ahí también que las autoridades novohispanas hayan puesto énfasis en el discurso referente al control y vigilancia del esclavo, y que a muchos esclavos y sus descendientes se les haya visto como “gente tan sin alma y honra” en palabras del virrey Luis de Velasco.<sup>218</sup>

Antes de finalizar este capítulo es conveniente que se revisen tres criterios de pertenencia que regulaban la estratificación social en la Nueva España y que nos ayudarán a saber qué posición ocupaban los esclavos y sus descendientes en el entramado novohispano. Primero hay que recordar que la estructuración de los imperios ibéricos en la época moderna se hizo bajo la concepción de una sociedad predominantemente corporativa, es decir la sociedad se veía como un cuerpo articulado, naturalmente ordenado y jerarquizado por voluntad divina. El monarca era la cabeza de este cuerpo y por tanto le correspondía distribuir prebendas conforme a las funciones y a los privilegios de cada uno de sus miembros repartiendo así la justicia en nombre de Dios.<sup>219</sup> Esta visión de la sociedad corporativa fue exportada y adaptada a los nuevos dominios que la corona hispánica iba obteniendo y donde se reafirmaba una y otra vez en el discurso que aunque sus habitantes eran hijos de Dios y vasallos de un solo señor a la vez la diferencia y la jerarquización entre los súbditos era indispensable para el buen funcionamiento del cuerpo social. Como afirmaba Alonso de Sandoval: “en la naturaleza los seres humanos son iguales, y en el nacimiento, semejantes; aunque, por discreta dispensación de Dios, unos son mayores y otros menores”.<sup>220</sup> Por tanto Sandoval, retomando a san Agustín de Hipona, pondera la necesidad que unos manden y otros obedezcan, que unos sean señores y otros súbditos.<sup>221</sup>

---

<sup>217</sup> Cfr. Juan Manuel de la Serna, “Los cimarrones en la sociedad novohispana” en Juan Manuel de la Serna (dir.), *De la libertad y la abolición*, México: Centro de Estudios mexicanos y centroamericanos, 2010, pp. 83-109.

<sup>218</sup> Cfr. AGI, México, 22, num. 24, f. 12.

<sup>219</sup> Cfr. Ângela Barreto Xavier y Antonio Manuel Hespanha, “A representação da Sociedade e do Poder” en José Martosso (dir.), *História de Portugal: O Antigo Regime*, Lisboa: Estampa, 1993, pp. 114-116.

<sup>220</sup> Alonso de Sandoval, *Op. cit.*, p. 246.

<sup>221</sup> *Ibidem*, p. 92.

A su vez la expansión hispánica por nuevos territorios hizo necesaria la producción de criterios de clasificación que definiesen la función o el lugar social de los nuevos integrantes dentro de la sociedad corporativa, fueran estos moros, judíos, guanches, amerindios o africanos. Tales categorías condicionaban nuevas diferenciaciones y procuraban conservar las prebendas de ciertos grupos a la vez que limitaban las de otros a través de restricciones diversas. Así uno de los criterios utilizados para diferenciar, jerarquizar y controlar fue el de la *sangre*. Aquí debe entenderse a la sangre no en términos de lo fisiológico sino como señalan Nikolaus Böttcher, Bernd Hauserberg y Max S. Hering Torres un axioma de las relaciones sociales, un determinante de jerarquía, una representación y vehículo de poder para cimentar las relaciones entre grupos de diversa índole, un punto de partida para el disciplinamiento social pero potencialmente también un símbolo que podía promover prácticas y discursos subalternos.<sup>222</sup> Pero sobre todo la sangre en el contexto cultural hispano de la época moderna hacía referencia a la pertenencia a un linaje, es decir a que un grupo de personas poseían una ascendencia común que les otorgaba en ciertos casos privilegios y en otros casos restricciones, es decir funcionaba como una herramienta de inclusión y exclusión condicionada por los vínculos familiares. Es importante mencionar que el origen de la *sangre* como categoría social en la Península Ibérica se remonta a finales del siglo XIV y se fue desarrollando durante todo el siglo XV cuando a raíz de la expansión de los reinos cristianos sobre las antiguas taifas se llevó a cabo un proceso coercitivo de asimilación de su población a través de la conversión forzada al cristianismo de musulmanes y judíos.<sup>223</sup> En este escenario los cristianos viejos, aquellos que no tenían memoria de la conversión de sus antepasados al cristianismo, con base a su ascendencia buscaron crear, reproducir y garantizar privilegios que les fueron negados a los neófitos cristianos. De esta forma se gestó en España un discurso religioso que consideraba que los descendientes de moros y en especial de judíos, estaban sujetos a influjos sanguíneos de sus ancestros que los hacían propensos a las herejías aun pasadas varias generaciones por lo que se podía afirmar que su sangre estaba manchada a

---

<sup>222</sup> Cfr. Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres, “Introducción: sangre, mestizaje y nobleza” en Nikolaus Böttcher, *et. al.*, *Op. cit.*, pp. 9-10.

<sup>223</sup> Cfr. Max S. Hering Torres, “Limpieza de sangre en España: Un modelo de interpretación” en *Ibidem*, pp. 29-35.

diferencia de la sangre de los cristianos viejos que era concebida como pura.<sup>224</sup> Como consecuencia la marca de la impureza de sangre se adquiría por efecto del nacimiento y se encontraba latente de generación en generación, lo que daba un carácter de perpetua e indeleble y provocaba que los descendientes de los cristianos nuevos, es decir los conversos, fueran señalados como potencial peligro de contaminación herética. Ya para la primera mitad del siglo XVI era común que en todas aquellas instituciones hispánicas en donde se disputaran espacios de poder, mediación religiosa, difusión educativa, influencia económica o algún tipo de control se pidiera que los candidatos participantes presentaran pruebas o “probanzas de sangre”, es decir, una averiguación que demostrara que dentro de sus antepasados no había judíos ni moros y que en muchas ocasiones se basaba en la tradición oral.

Ya en el contexto novohispano la sangre continuó siendo una categoría clasificatoria normativa que indicaba la procedencia y el origen de las personas, e indicador potencial del lugar ocupado dentro del cuerpo social. Empero, en tierras novohispanas la sangre simbólicamente funcionó en el discurso clasificatorio en por lo menos dos formas. Dentro del grupo de origen hispano en un primer momento como elemento de exclusión de una minoría religiosa, la criptojudía, que supuestamente seguía contaminando heréticamente de manera encubierta a los buenos cristianos hispanos de sangre pura.<sup>225</sup> A la vez fue utilizada como elemento diferenciador entre el grupo de origen español, es decir los conquistadores, colonizadores, funcionarios, comerciantes venidos de la península Ibérica y sus descendientes nacidos en la Nueva España y el resto de la población novohispana, la cual estaba compuesta en su inmensa mayoría por indígenas. Así la sangre fue una herramienta para justificar privilegios y monopolizar las esferas de poder en la medida de lo posible por parte del grupo que se encontraba en franca minoría numérica, por lo que éste constantemente se veía obligado a negociar aunque contaba con las instituciones reales y eclesiásticas de su

---

<sup>224</sup> Cfr. María Elena Martínez, “Religion, Purity and Race: The Spanish Concept of Limpieza de Sangre in Seventeenth Century Mexico and Broader Atlantic World” en Bernard Bailyn, *et. al.*, *International Seminar on the History of the Atlantic World, 1500-1825*, Cambridge: Harvard University, 2000, pp. 10-28.

<sup>225</sup> Cfr. Javier Sanchiz Ruiz, *La limpieza de sangre en la Nueva España: el funcionariado del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México, siglo XVI*, Tesis de maestría en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1989, pp. 23-42.

lado.<sup>226</sup> Por ello no fue raro que para gobernar y controlar mejor a súbditos novohispanos la Corona haya decidido dividirlos en dos repúblicas, entendido república en este contexto espacial y temporal como una comunidad política con jurisdicción, prebendas, legislación y ordenamiento territorial propio cuya pertenencia se encontraba definida por la procedencia y origen del individuo, es decir por su sangre.<sup>227</sup> Cabe señalar que los indios a pesar de ser neófitos en el cristianismo, al igual que en su momento los conversos, no eran considerados como de sangre impura sino cristianos que en su calidad de miserables, esto es todos aquellos de quien naturalmente se debe compadecer por su estado humilde, servil y rendido, se les tenía que garantizar su libertad y proteger de las influencias nefastas de otros grupos por medio de la congregación y la segregación.<sup>228</sup>

Antes de pasar al caso específico de la concepción de la sangre de los esclavos y sus descendientes en el mundo novohispano es conveniente señalar que se pensaba que tanto descendientes de españoles como de indios podían perder su pureza de sangre si se daba el llamado cruce de sangre entre sí, ya que la sangre mezclada era considerada como de carácter vil o por lo menos inferior.<sup>229</sup> Asimismo los individuos discurridos como de sangre española en la Nueva España gozaban de mayores privilegios y concesiones, lo que les permitía en muchas ocasiones tener mayor influencia en las distintas corporaciones novohispanas y por ende ser percibidos jerárquicamente como superiores. Justamente, aunque la sangre se mantuvo como mecanismo discriminador en la Nueva España, con el tiempo se le agregaron nuevas significaciones que sólo tenían sentido en el contexto americano. Así en el imaginario novohispano la mancha de sangre además de producirse por antepasados heréticos y judaizantes tenía lugar cuando se daban mezclas entre grupos tomados como sanguíneamente distintos, en especial con los esclavos africanos y sus descendientes.<sup>230</sup> Mientras que la

---

<sup>226</sup> Cfr. María Elena Martínez, *Genealogical Fictions. Limpieza de sangre, Religion and Gender in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008, pp. 98-113.

<sup>227</sup> Cfr. Abelardo Levaggi, "República de indios y república de españoles en los reinos de Indias" en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, no. 23, 2001, pp. 419-428.

<sup>228</sup> Cfr. Juan de Solórzano y Pereyra, *Política indiana*, Madrid: Editorial Atlas, 1972, pp. 417-418.

<sup>229</sup> Cfr. Luis Lira Montt, "El estatuto de limpieza de sangre en el derecho indiano", en *XI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Buenos Aires, Actas y Estudios, 1997, p. 37

<sup>230</sup> Cfr. María Elena Martínez, "The Black Blood of New Spain: Limpieza de Sangre, Racial Violence and Gendered Power in Early Colonial Mexico", en *The William and Mary Quarterly*, 3D Ser., vol. 61, no. 3, July 2004, pp. 489-493.

pureza de sangre cada vez más era relacionada con poseer antepasados de origen español que con tener una vieja genealogía cristiana.

Ahora si nos enfocamos en el caso de la sangre de los esclavos en sentido estricto y bajo los parámetros originados en la Península Ibérica, los esclavos negros y sus descendientes que lograran obtener su libertad eran de sangre pura siempre y cuando no se mezclaran con otros sin embargo en el imaginario novohispano se constituyeron en el grupo con sangre maculada por excelencia. Para comenzar los esclavos aun cuando obtuvieren su libertad, es decir cambiara su condición jurídica a libertos, eran gente sin república lo cual en el discurso de las leyes de Indias concebido para una sociedad dividida entre españoles e indios les adscribía como un grupo fuera de todo orden social deseable y por tanto como una agrupación potencialmente fuera de control y sujeción. De ahí que diversas autoridades virreinales advirtieran una y otra vez que entre más esclavos y descendientes de éstos hubiera en la Nueva España más desorden habría en el Virreinato.<sup>231</sup>

Posiblemente a nivel discursivo la presencia del concepto operativo “fama” tanto en la estructuración de las probanzas de sangre como en la herencia latina de la definición legal de la esclavitud en el mundo hispano moderno hayan contribuido a facilitar la estigmatización social de los esclavos y su progenie liberta. El fraile dominico Tomás de Mercado en su obra *Suma de tratos y contratos* define a la fama y a la infamia como:

Es la opinión o crédito que tienen de él los que lo conocen, la reputación que hay en el pueblo o en el reino, y consiste principalmente en ser tenido por bueno o por malo, por virtuoso o vicioso. Buena fama es tener buena opinión con los demás y mala fama, o infamia que es lo mismo, si los demás lo tienen a uno por de malas costumbres y resabios...al infame se le nota hereje, soberbio, presuntuoso, avariento, ladrón, mentiroso, jugador, jurador, adúltero, homicida...falta de seso o juicio, apocado, rústico, necio, arrebatado en sus pasiones, lujurioso, lascivo...de oscuro y bajo linaje...tocarle a uno en su fama es tocarle en el corazón y lastimarle muy en lo vivo.<sup>232</sup>

Se puede decir entonces que la fama era una construcción sociocultural que dependía de la retroalimentación activa de los “otros” y se realizaba con base en creencias y

---

<sup>231</sup> AGI, México, 24, n. 62, f. 3

<sup>232</sup> Tomás de Mercado, *Op. cit.*, lib. VI, cap. VIII, pp. 357-358.

percepciones pero también de intereses comunes y encontrados por lo que tenía un carácter flexible y mutable. Igualmente si se observan los factores que causaban infamia según Mercado pueden clasificarse a éstos como morales y conductuales que transgredían a la normatividad cristiana de la época pero que al mencionar la cuestión del linaje se trae a la mente que tales conductas podían ser heredables. Es necesario indicar que a través de los enunciados finales la fama era tenida como algo esencial para la vida social del individuo sobre todo si se toma en cuenta el contexto corporativista novohispano.

Ahora es importante recordar que cuando surgieron las probanzas de sangre en la Castilla del siglo XV uno de los elementos esenciales con los que se conformaban las informaciones genealógicas se basaba tanto en la buena fama de cristianos viejos de la familia de la persona que era examinada como en los rumores de infamia que sus posibles opositores hubieren esparcido sobre la misma. Lo anterior sucedió así debido a que, a pesar de que en un primer momento la identificación de los conversos se daba por medio de la memoria comunitaria reciente, con el paso de las generaciones se tuvo que utilizar más la tradición oral y la vigilancia religiosa al carecerse de otros elementos que designasen a alguien como descendiente de judíos, por ejemplo algún rasgo fisionómico particular, aunque posteriormente se imaginarían algunos, por ejemplo el mítico rabo judío.<sup>233</sup> De esta forma se fue asentando la creencia sobre la sangre como portadora de fama o infamia según fuera el caso. Por otra parte en el antiguo derecho romano, que fue sumamente influyente en la cultura jurídica hispana, se consideraba que cualquier problemática que degradara la situación civil del ciudadano romano era una infamia y que la mayor degradación, y por ende la mayor infamia, que podía sufrir cualquier individuo era caer en condición de esclavo ya que tal caso equivalía a la muerte civil al no poder participar en definitiva en la vida pública.<sup>234</sup> Posteriormente la teología cristiana ligó a la infamia con el pecado ya que según el discurso cristiano mientras la mala obra no fuera reparada debidamente mediante la penitencia y el sincero arrepentimiento el pecador caía en descrédito ante su Creador.<sup>235</sup> Aunado a que tratadistas como Diego de Valera recomendaban a los hombres razonables que si querían

---

<sup>233</sup> Cfr. Vicente da Costa Matos, *Discurso contra los judíos/traducido de la lengua portuguesa en castellano por el P. Fr. Diego Gaunilla Vela*, Salamanca: Casa de Antonia Ramírez, 1631, pp. 57-58.

<sup>234</sup> Cfr. María Morineau y Román Iglesias, *Derecho Romano*, México: Oxford, 2012, pp. 122-130.

<sup>235</sup> Cfr. Enrique de Villalobos, *Suma de la Teología Moral y Canónica, primera parte*, Madrid: Imprenta de Diego Villa, 1682, p. 534.

llevar una vida virtuosa alejada de toda infamia deberían evitar el yugo de la servidumbre forzada, en otras palabras la esclavitud, e inclusive siendo libres negarse a toda costa a realizar actividades propias de esclavos como las actividades manuales.<sup>236</sup>

Al parecer en el discurso hegemónico la creencia referente a que la infamia podía heredarse por la sangre y que dicha situación se encontraba relacionada estrechamente con la condición de esclavo se mantuvo y se afianzó en los siglos XVI y XVII en el imperio hispánico. De ello quedan registros en textos de esos siglos en donde inclusive se reconoce que esclavos y libertos son portadores de una infamia particular, la llamada *infame facti*, es decir aquella infamia relacionada con el desorden público, las costumbres viles y los actos inmorales, tal y como señala don Juan de Solórzano y Pereyra en su *Política Indiana*.<sup>237</sup>

Con este escenario no fue raro que en el discurso de las autoridades virreinales constantemente se tachara a los esclavos y sus hijos como sujetos de calidad moral inferior que una y otra vez cometían toda clase de tropelías y que por ello les estaba vedado nominalmente acceder a lugares de prestigio y privilegio dentro del cuerpo social. Así las cosas para las autoridades virreinales el comportamiento reprobable de los esclavos y sus descendientes eran la prueba de su obstinación en el pecado a causa de su sangre infame y por ende de su calidad inferior respecto a los novohispanos con sangre sin mácula. Se puede afirmar que en el caso novohispano, y de otras zonas del imperio hispano, el estigma social de la condición de esclavo trascendió vía la sangre infame a la calidad inferior que conservaron los libertos aun cuando llevaran siendo libres varias generaciones. Lo anterior parece confirmarse si se revisan las ordenanzas expedidas por la Real Audiencia como las reales cédulas donde se indica sin lugar a dudas que las prohibiciones y sanciones jurídicas destinadas a negros y mulatos recaían indistintamente en esclavos y libertos.<sup>238</sup> Todo indica que a partir de la valoración colectiva de las élites hispanas y novohispanas la mancha de la esclavitud, y la infamia que conllevaba, era considerada como inevitable, de tal forma que los libertos cargaban en la mayoría de las ocasiones con las implicaciones negativas que traían a la memoria la servidumbre sufrida por ellos mismos, o por sus padres e inclusive más allá de sus abuelos. Aunado a que los libertos en su calidad de vasallos del Rey y por su

---

<sup>236</sup> Cfr. Diego de Valera, *Espejo de verdadera nobleza*, Madrid: Atlas, 1959, p. 95.

<sup>237</sup> Cfr. Juan de Solórzano y Pereyra, *Op. cit.*, 446.

<sup>238</sup> Cfr. *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias mandadas a imprimir y publicar por la majestad católica del Rey Don Carlos II*, libro VII, título V, Madrid: Graficas Ultra, 1946, pp. 360-367.

sangre infame que los dejaba sin consideración de dignidad y privilegio se les imponía obligatoriamente el pago de tributo.<sup>239</sup>

Finalmente se creía que a través de la sangre se heredaban ciertos rasgos físicos que podían leerse como signos de haber tenido algún antepasado esclavo, por ejemplo, el color oscuro de la piel, el pelo muy ensortijado o la nariz sumamente ancha. Tal hecho se puede explicar por las circunstancias narradas al principio de este capítulo que condicionaron que las personas esclavas en el Nuevo Mundo hispano fueran mayoritariamente del África subsahariana occidental donde predominaban los rasgos antes mencionados y fueron utilizadas en América como diferenciadores. Resultó que los rasgos físicos detectados ~~por~~ ~~los~~ como prevalecientes en sus esclavos se constituyeron en alguna medida en signos, que, inscritos en el cuerpo del esclavo y heredados vía sanguínea, anunciaban parcialmente el origen y calidad de las personas estableciendo jerarquías de superioridad e inferioridad. Hay que señalar que estas marcas físicas no eran interpretadas ontológica e inequívocamente como inferiores, como lo haría el racismo biologicista de los siglos posteriores, sino como potenciales señales de tacha moral.

Un segundo criterio de pertenencia utilizado para jerarquizar en la sociedad novohispana fue la legitimidad. Según el *Tesoro de la lengua castellana o española* una persona obtenía legitimidad si mantenía sus acciones conforme a la ley pero principalmente al nacer de legítimo matrimonio.<sup>240</sup> A su vez el modelo matrimonial considerado como legítimo en el ámbito novohispano se originó en los debates teológicos y las normas conciliares acontecidos en el siglo XI en la península ibérica que dictaron que, para que un matrimonio fuera efectivo tenía que ser oficiado por una autoridad religiosa debidamente investida por la Iglesia, con el rito eclesiástico adecuado, ante testigos de la comunidad cristiana y que los contrayentes no fueran casados, ni hermanos o padres e hijos.<sup>241</sup> Posteriormente en el Concilio de Trento se hizo énfasis en que el matrimonio podría caer en la ilegitimidad si alguno de los cónyuges se hubiese casado contra su voluntad, viviesen separados o no se cumpliera la consumación carnal y el correspondiente débito conyugal

---

<sup>239</sup> Cfr. *Ibidem*, “ley primera”, p. 359.

<sup>240</sup> Cfr. Sebastián de Covarrubias Orozco, *Op. cit.*, primera parte, p. 518v.

<sup>241</sup> Cfr. Dolores Enciso Rojas, “Matrimonio, bigamia y vida cotidiana en Nueva España”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 17, septiembre diciembre, 1999, p. 104.

cuyo fin era la procreación.<sup>242</sup> Hay que tener en mente que el establecimiento de reglas para la formación de una familia era importante tanto para la Iglesia como para la Corona porque las relaciones de parentesco funcionaban en el mantenimiento del orden establecido y la procuración de la reproducción social del sistema.<sup>243</sup> Así las cosas la pertenencia o negación de la misma a una familia de manera legítima condicionaba potencialmente el acceso de un individuo a una comunidad de bienes, una unidad de producción, un espacio para el establecimiento de redes sociales de poder económico y político. A su vez también la legitimidad se encontraba ligada con una virtud social que se tenía en alta estima en aquella época: el honor. Tal virtud podía considerarse como el respeto estimado por la sociedad hacia una persona tanto por su conducta virtuosa como por su precedencia familiar, y que si se era mujer hacia énfasis en la castidad y la fidelidad, en cambio si se era hombre, en la valentía y voluntad de lucha.<sup>244</sup> Por lo que ser ilegítimo implicaba hasta cierto punto ser visto como una persona deshonrosa en razón de provenir de una relación poco virtuosa marcada por el pecado de la lujuria de los padres.

En principio los esclavos negros vendidos en tierras novohispanas podían ser considerados como ilegítimos ya que todos ellos eran resultado de uniones sexuales fuera de un matrimonio cristiano. Tal situación podía revertirse en parte una vez que los esclavos eran cristianizados y cuando estos decidían casarse en el marco de un matrimonio cristiano sus hijos serían legítimos ante el resto de la sociedad, lo que en muchos casos sucedió como puede verificarse en los archivos parroquiales novohispanos donde no es raro encontrar matrimonios entre esclavos, especialmente en las zonas rurales con grandes haciendas azucareras.<sup>245</sup> No obstante no todos los hijos de los esclavos nacían dentro del matrimonio por un lado posiblemente por la resistencia de algunos de ellos, provenientes de diversas realidades culturales con diferentes modelos de familia, a aceptar la familia protonuclear y monogámica sancionada por el rito cristiano que se les quería imponer. Por otra parte, la posibilidad de que los vástagos nacieran libres o bajo la protección de un padre con ciertas

---

<sup>242</sup> Cfr. Mónica Ghirardi y Antonio Irigoyen López, “El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica” en *Revista de Indias*, vol. LXIX, no. 246, 2009, pp. 242-248.

<sup>243</sup> Cfr. Jean-Louis Flandrin, *Los orígenes de la familia moderna*, Barcelona: Crítica, 1979, pp. 7-8.

<sup>244</sup> Cfr. Patricia Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial: Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México: CONACULTA-Alianza, 1991, pp. 87-89.

<sup>245</sup> Cfr. Adriana Naveda Chávez Hita, “Algunas consideraciones sobre matrimonios esclavos” en *Anuario VIII del Centro de Investigaciones Históricas*, México: Instituto de Investigaciones Humanísticas-Universidad Veracruzana, 1992, pp. 131-143.

prerrogativas en una sociedad tan desigual como la fue la novohispana debió de ser sumamente tentadora, lo cual hizo que existiera por parte de la población de origen africano una tendencia a la mezcla como recurso potencial para el mejoramiento del estatus social y de las condiciones de vida. Así que aunque no hubo en general un registro avasallador de matrimonios mixtos sí hubo un constante aumento de niños registrados como de “padres desconocidos”, “hijos naturales” o “hijos de la iglesia” inclusive en lugares que oficialmente eran considerados pueblos o ciudades indias como Cholula.<sup>246</sup> Tal tendencia no fue pasada por las autoridades virreinales quienes se mostraban alarmadas en el discurso pero que poco pudieron hacer en los hechos para evitarla. Sin embargo lo anterior colaboró para que se generara la percepción, por parte de las élites novohispanas, de que potencialmente una persona descendiente de esclavos provenía de una unión ilegítima, como se puede leer en palabras de don Juan de Solórzano sobre la gente con antepasados que fueron esclavos “lo más ordinario es que nacen de adulterio o de otros ilícitos y punibles ayuntamientos, porque pocos españoles de honra hay que se casen con negras”.<sup>247</sup>

En ese sentido en el mundo novohispano ser “mezcla” de algunos de los grupos humanos que conformaban la población virreinal equivalía a tener la condición de ilegítimo en relación con el “honor y privilegios”. Tal situación debe entenderse en el contexto de que el llamado “cruce de sangre” era considerado en el discurso hegemónico como una fuente de impureza que cuestionaba el orden establecido por lo que lo ponía en peligro. La existencia de las mezclas de sangre, y la imposibilidad de detenerlas por parte de las autoridades virreinales, constituyó una afrenta y un factor que alentaba la disensión tanto moral, por ser el resultado de los pecados carnales y la falta de autocontrol, como política, al generar supuestamente individuos predispuestos a la desobediencia ya que ellos mismos eran resultados de punible ayuntamiento. Sin embargo también se pensaba que existían cruces de sangre que eran más ilegítimos que otros, y era en éstos donde se veían implicados los esclavos negros, que en el imaginario novohispano transmitían su infamia vía la sangre a sus descendientes deshonrándolos o por lo menos dificultándoles más el ser vistos como personas de honra. Por ello fue menester de las autoridades eclesiásticas y de la Corona tratar de

---

<sup>246</sup> Cfr. Norma Angélica Castillo Palma, *Cholula, sociedad mestiza en ciudad india: Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una ciudad novohispana (1649-1796)*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Plaza y Valdés Editores, 2008, pp. 311-320.

<sup>247</sup> Juan de Solórzano y Pereyra, *Op. cit.*, p. 445.

distinguirlos del resto de la población por lo que se les designaba en los documentos oficiales con nombre que supuestamente revelara su condición de mezcla, y para el caso de las personas con antepasados esclavos el nombre más común fue el de “mulato”. Según Jack D. Forbes en un principio en castellano la palabra “mulato” fue utilizada para referirse a un animal doméstico joven o pequeño, la cría de ciertos tipos de bestias de carga e inclusive como un tipo de color ocre no muy oscuro. Posteriormente, al finalizar el siglo XV, Forbes relata que fue utilizándose cada vez más para referirse a las crías de animales diferentes, especialmente la cruce de caballos y asnos.<sup>248</sup> Lo anterior le agregó a la palabra una connotación que aludía a las combinaciones extraordinarias pero también a la mezcla de los contrarios, a productos híbridos que podían ser más burdos que sus fuentes originales pero contar al mismo tiempo con características acentuadas para bien o para mal. Es interesante señalar que si las crías de caballos y asnos eran hembras se les llamaba *mulatas* pero si eran machos se les conocía como *mulos*, palabra que tenía simultáneamente un significado relacionado con la bastardía, es decir la señal de un linaje corrompido asimismo ligado al impulso sexual descontrolado que produce un linaje ilegítimo.

La aplicación de la palabra *mulato* en personas quedó registrada hacia la tercera década del siglo XVI en la Península Ibérica y aludía a individuos con un linaje dudoso, de sangre mezclada, particularmente con antepasados esclavos, y nacidos fuera de un matrimonio legítimo, es decir bastardos. Es importante señalar que a su vez la palabra *mulo*, de la cual siguiendo a Forbes se derivó *mulato*, era usada para referirse a los sirvientes y a los hijos de esclavos.<sup>249</sup> No obstante como fue extendiéndose su uso a lo largo del Imperio hispánico fue adquiriendo significados distintos según la región y la época. Así aun cuando Covarrubias define al mulato como al hijo de una persona de origen español con otra de origen negro, no se puede generalizar tal definición ya que en unos casos se aplicaba exclusivamente para los hijos de esclavos libertos, en otros para habitantes de ciertas regiones insulares o para esclavos de origen africano pero ya nacidos en tierras americanas. Para el caso exclusivamente novohispano, durante la segunda mitad del siglo XVI y durante todo el siglo XVII, el uso de la palabra *mulato* se aplicaba no sólo para los hijos de padres españoles y negros sino también, y predominantemente según Forbes, para los vástagos de los indios

---

<sup>248</sup> Cfr. Jack D. Forbes, *Africans and Native Americans: The Language of Race and the Evolution of Red-Black Peoples*, Illinois: The Board of Trustees of the University of Illinois, 1993, pp. 131-140 y 148-150.

<sup>249</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 151-160.

americanos con los negros de ascendencia africana sin importar si éstos eran esclavos o libertos.<sup>250</sup> Tal afirmación es altamente probable tanto porque los indígenas tuvieron la población mayoritaria durante el período novohispano mientras que la población de origen africano se constituyó en la primera minoría numérica como por las intensas relaciones de todos tipos que mantuvieron los indios con los negros muy a pesar de las autoridades. Sin embargo en cualquier caso el ser *mulato* implicó poseer características híbridas físicas pero sobre todo culturales. Lo que posibilitó que los mulatos tuvieran un mayor capital cultural adaptado a las circunstancias novohispanas que les permitió desenvolverse más eficazmente en la sociedad virreinal y defender sus propios intereses. Posiblemente de ahí se explique la insistencia por describir a los mulatos en los documentos oficiales como soberbios, siempre dispuestos a la rebeldía, con poco respeto a sus superiores y con mucho ánimo de infringir las leyes, como señaló el virrey Martín Enríquez ante el Consejo de Indias,<sup>251</sup> o inclusive “ser la gente más peor y vil que hay en tierras americanas”<sup>252</sup> como nos opinaba en 1576 el geógrafo Juan López de Velasco.

Para finalizar no se puede dejar de hablar de otro factor que fue utilizado para saber qué lugar ocupaba una persona en la sociedad virreinal y el cuál era su pertenencia o no a ciertas corporaciones. El término corporación alude al cuerpo o la comunidad donde diferentes partes conforman un todo para alcanzar fines comunes. En sentido estricto las corporaciones eran organizaciones de personas que se asociaban para alcanzar fines comunes y ocuparse de cuestiones similares, siempre y cuando no contravinieren con los intereses de la Corona, y cuyos miembros eran regulados por normas jurídicas particulares, procesales y materiales, que los hacían distinguirse del resto de la población.<sup>253</sup> De esta forma el pertenecer a una corporación implicaba obligaciones pero también la obtención de diversos privilegios, como el goce de ciertos fueros, daba un prestigio social y por ende era una vía para la “honra”. Además dentro de cada corporación se generaban redes de reciprocidad y mutua protección que potencialmente mejoraban la calidad de vida de sus integrantes. Asimismo las corporaciones podían dirimir disputas entre los individuos, con otras corporaciones y servir de intermediarias con la Corona misma. Dada la importancia del

---

<sup>250</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 161-167.

<sup>251</sup> Cfr. AGI, México, 19, n. 142.

<sup>252</sup> Juan López de Velasco, *Geografía y Descripción Universal de las Indias*, Madrid: Atlas, 1971, p. 22.

<sup>253</sup> Cfr. José Luis Soberanes, *Los tribunales en la Nueva España*, México: UNAM, 1980, p. 8

corporativismo en el ámbito novohispano quien no pertenecía a ningún cuerpo corría el riesgo de condenarse al ostracismo social.<sup>254</sup> A pesar de que un mismo individuo podía pertenecer a más de una corporación simultáneamente, cada corporación tenía derecho de expedir sus leyes de autorregulación entre las que se encontraban especificados los requisitos para acceder y mantenerse dentro de una corporación. Por ejemplo para ser parte de un cabildo indígena se tenía que ser indio legítimo y vecino del lugar que precedía dicho cabildo, o tener título universitario para formar parte de la Universidad, haberse ordenado como sacerdote para pertenecer al clero regular, etc. Es importante señalar que en la mayoría de las corporaciones se impedía, por lo menos en el nivel del discurso, que esclavos, mulatos, mestizos y en general gente de “color quebrado” pudieran ingresar y permanecer en las corporaciones. Para justificarlo se indicaba que la infame sangre que poseían junto con su potencial ilegitimidad podían a la larga corromper al cuerpo en cuestión como si de enfermedades se tratara. En los hechos el tratar de impedir formar parte de ciertas corporaciones era otra forma de negarles privilegios y de mantener los mismos ante ellos además de recordarles su posición subordinada en la estructura social virreinal.

A pesar de lo anterior se puede afirmar que la población de negros y mulatos buscó integrarse a las diferentes corporaciones aun cuando en el discurso se les negara expresamente hacerlo. Posiblemente entre las corporaciones donde tuvieron mayor éxito se encuentra la gremial. Los gremios eran asociaciones de artesanos del mismo oficio que buscaban reglamentar y dar seguimiento a la enseñanza del mismo, el control de la calidad de la producción, la distribución y comercialización de los bienes artesanales generados por cada gremio y así proteger sus intereses económicos.<sup>255</sup> Para ello la Corona tenía la concesión de hacer y promulgar Ordenanzas, las cuales eran los reglamentos gremiales en donde se estipulaban las obligaciones y beneficios que poseían cada uno de sus miembros. En especial se hacía énfasis en quién y de qué manera podía ingresar al gremio en cuestión así como una vez dentro mejorar su posición jerárquica en el gremio. Por ejemplo en el gremio de los Batihojas, quienes eran los encargados de poner laminillas de oro y plata en retablos, marcos y otros objetos, se dice que para poder ser aprendiz y posteriormente presentar el examen de

---

<sup>254</sup> Cfr. María Alba Pastor Llana, “La organización corporativa de la sociedad novohispana”, en *Formaciones religiosas en la América Colonial*, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2000, pp. 95-97.

<sup>255</sup> Cfr. Francisco Santiago Cruz, *Las artes y los gremios en la Nueva España*, México: Editorial Jus, 1960, pp. 14-17.

oficial y finalmente el de maestro de oficio se tenía que ser necesariamente español aunque también se aclaraba que si alguien no español aprendió el oficio y mostraba habilidad en el mismo podía trabajar como oficial para un maestro.<sup>256</sup> Aunado a que ciertos gremios tenían más prestigio que otros, en relación a cómo se estimaban los bienes que producían, y que por tanto eran más estrictos respecto a los candidatos. A pesar de ello se ha encontrado que hasta en uno de los gremios más prestigiosos como era el de los plateros un mulato esclavo llamado Domingo de la Cruz llegó a ser oficial platero en 1637.<sup>257</sup> Inclusive hubo mulatos que llegaron a alcanzar el más alto grado dentro del gremio que era ser maestro de oficio, como sucedió con Juan Correa, Tomás de Sosa y Juan Cardona, quienes en el último tercio del siglo XVII fueron reconocidos cada uno como maestro pintor.<sup>258</sup> En casos como los gremios del área textil Carmen Bernand nos dice que aunque las Ordenanzas de dichos gremios prohibían el ingreso de personas de calidad no española la mayoría de los aprendices procedía de grupos mestizos, negros y mulatos.<sup>259</sup> En 1673 el virrey Marqués de Mancera notificaba que los gremios deberían ser más estrictos con respecto a sus aprendices ya que cada vez más se veían mulatos y gente de mezcla ocupar el puesto de oficiales,<sup>260</sup> que era el grado intermedio entre aprendiz y maestro. Probablemente lo que hizo posible la inclusión de esclavos, negros y mulatos en los cuerpos gremiales fue que la ocupación artesanal en la sociedad novohispana no era considerada tan “honrosa” como otras profesiones, debido en parte a que el trabajo manual no era digno en el contexto donde aún influían los valores aspiracionales nobiliarios heredados del medievo. También se debe considerar que el aumento constante de la población en los centros urbanos, quienes eran los mayores consumidores de los bienes artesanales, junto con un comercio deficiente, caro e inconstante, y un bajo número de artesanos, crearon un contexto propicio para que se pasaran por alto muchas de las ordenanzas y los gremios adoptaran un entorno más pragmático donde la habilidad técnica pesara más que la procedencia de los aspirantes a aprendices.

---

<sup>256</sup> Cfr. Juan Francisco del Barrio Lorenzot, *El trabajo en México durante la época colonial. Ordenanzas de gremios de la Nueva España*, México: Secretaría de Gobernación, 1920, pp. 142-143.

<sup>257</sup> Cfr. AGN de México, *Indiferente Virreinal*, Clero regular y secular, caja 4609, exp. 46.

<sup>258</sup> Cfr. Gabriela Sánchez Reyes, “Los mulatos en el gremio de pintores novohispanos” en *Boletín de Monumentos Históricos*, Tercera Época, no. 13, mayo-agosto, 2008, pp. 4-15.

<sup>259</sup> Cfr. Carmen Bernand, “Amos y esclavos en la Ciudad” en Guillaume Boccara (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas siglos XVI-XX*, Ecuador: Abya Yala, 2002, p. 83.

<sup>260</sup> Cfr. Glorinela González y María del Carmen Olvera Calvo y Ana Reyes y Cabañas, *Artistas y artesanos a través de fuentes documentales. Ciudad de México*, vol. I, México: INAH-CONACULTA, 1994, p. 39.

De cierta forma resulta paradójico que por lo menos en el nivel del discurso se insistiera una y otra vez en la exclusión de esclavos negros y mulatos de la mayoría de las corporaciones novohispanas y al mismo tiempo se les haya obligado a formar parte en el sentido amplio y simbólico del cuerpo de la comunidad cristiana, es decir del *Corpus Christi*. En tal concepción de la comunidad cristiana como corporación, proveniente en parte de las creencias cristianas primitivas paulistas y de la obra de san Agustín de Hipona, se afirma que la Iglesia está conformada no sólo por los miembros del clero sino también por cada uno de los fieles laicos, y cuya unidad se encuentra en la fe compartida de la salvación en Cristo.<sup>261</sup> Donde los laicos tienen la función de reproducir corporalmente la sociedad y los clérigos se consagran a la reproducción espiritual. El que se considerase a esclavos y sus descendientes como parte del *Corpus Christi* hizo a su vez que como cualquier otro cristiano estuvieran bajo tutela de las autoridades eclesiásticas y simultáneamente convertía a la Iglesia en otro actor social que influía en las relaciones entre amos y esclavos.

Hay que tener en mente que gran parte de los mandatos de la Iglesia respecto a los esclavos se encontraban respaldados por la Corona. Así por ejemplo en 1537 Carlos I dictó la ordenanza que decía que todos los días los amos tenían el deber de dedicar una hora de sus esclavos a la enseñanza religiosa. Más tarde en 1541 la Corona, siguiendo el consejo eclesiástico, dictamina que los amos tenían que suspender los trabajos de sus propiedades humanas los domingos y días de fiesta para que pudieran cumplir sus deberes como fieles de la Iglesia. Tres años después se proclama otra ordenanza que mandaba que todos los días sin excepción los esclavos tenían que asistir a misa a una capilla y cada domingo ser adoctrinados en las enseñanzas católicas.<sup>262</sup> Y aunque en una tierra donde no era raro que muchos de los mandatos reales y eclesiásticos se acataban pero no se cumplían en función de los intereses de las élites novohispanas pero también en el mantenimiento de la paz social, no deja de ser interesante la insistencia en la evangelización de los esclavos y sus descendientes por parte de la Corona y la Iglesia. Sin dejar de lado el genuino interés por querer salvar las almas de estos súbditos y fieles que eran los esclavos no se puede obviar el papel de cristianización como justificación ideológica de la esclavitud, como se pudo ver páginas atrás, ni el provecho de tratar de acotar el poder de súbditos habitantes de tierras tan lejanas, con potenciales intereses

---

<sup>261</sup> Cfr. Jérôme Baschet, Pedro Pichart Ramón y Mario Humberto Ruz, *Encuentros de almas y cuerpos, entre Europa medieval y mundo mesoamericano*, México: Universidad Autónoma de Chiapas, 1999, pp. 26-30.

<sup>262</sup> Cfr. Palmer, *Op. cit.*, p. 53.

señoriales, ni tampoco rectificar que por encima de sus intereses propios idealmente debían respetar la jerarquía de los vicarios de Cristo en el mundo. De esta forma la Iglesia como institución se convirtió en un contrapeso del poder de los amos, en tanto que potencialmente tenía que proteger el bienestar de todos sus fieles como eran los esclavos, y éstos a su vez podían, si las circunstancias lo permitían, recurrir a los miembros del clero para denunciar los excesos e injusticias que los amos cometían sobre ellos. Un ejemplo lo encontramos cuando algunos esclavos trataron de ejercer su derecho legítimo de elegir con quien unirse en matrimonio, que una vez casados se les permitiera cohabitar juntos y de no vender por separado a sus respectivos cónyuges. Así el esclavo mulato Jerónimo de Vergara en 1660 pidió ayuda a su párroco para que lo ayudara a denunciar que su amo Melchor Díaz Posadas, quien era dueño de un obraje, no le había permitido cohabitar con su esposa Juana del Buen Suceso ni una sola noche a pesar de que el esclavo Jerónimo estaba unido a ella en legítimo matrimonio.<sup>263</sup>

Mientras que algunos miembros destacados del clero novohispano como fray Alonso de Montúfar, arzobispo de México entre 1552 y 1572, y fray Bartolomé de Albornoz, destacado profesor en la Universidad de México, señalaron la contradicción de mantener en la esclavitud a negros y mulatos cuando ya se había liberado a los indígenas de tal opresión, la mayoría del clero parecía más ocupado en la adecuada evangelización de los esclavos.<sup>264</sup> Después de todo, la cristianización de los esclavos fue una medida efectiva para integrar, de manera subordinada, a éstos a la cultura dominante ya que implicaba idealmente el abandono de sus creencias de su lugar de origen, las cuales eran calificadas como erróneas, la imposición de una nueva cosmovisión, el aprendizaje de la lengua de los dominadores, inclusive su renombramiento con un nombre cristiano. Aunado al hecho de que no era raro que diversos miembros del clero y las corporaciones eclesiásticas fungieron como propietarios de esclavos sin que hubiera ningún escándalo por ello. Se sabe por ejemplo que el cabildo de la Catedral de la Ciudad de México tenía como propiedad a por lo menos 14 negros y mulatos esclavos a principios del siglo XVII, a los cuales ocupaba en muy diversas labores desde la limpieza del templo hasta como cantores del coro catedralicio.<sup>265</sup> De igual

---

<sup>263</sup> Cfr. AGN de México, *Colecciones, Historia*, vol. 117, exp. 11.

<sup>264</sup> Cfr. José Uriel Patiño Franco, *La iglesia en América Latina: Una mirada histórica al proceso evangelizador eclesial en el continente de la esperanza, siglos XV-XX*, Bogotá: Sociedad de San Pablo, 2002, pp. 110-111.

<sup>265</sup> Cfr. Archivo del Cabildo de la Catedral Metropolitana de México, *Fabrica Material*, Caja 1, exp. 5.

modo se ha calculado que para el momento de la expulsión de los jesuitas en sus diversas propiedades llegaron a poseer un aproximado de 1000 esclavos negros y mulatos para su servicio.<sup>266</sup> Es decir aunque en ciertas circunstancias unos miembros del clero defendían los derechos que como sus fieles tenían los esclavos a la vez otras corporaciones eclesiásticas no dudaban para beneficiarse con la explotación de los esclavos. Tampoco se puede olvidar que la Iglesia, concebida como agente social, tuvo el papel de clasificar la calidad de sus feligreses mediante los registros parroquiales por mandato del Primer Concilio Mexicano en 1555 y refrendado por el Concilio de Trento en 1563 y los dos siguientes concilios mexicanos en 1565 y 1585 respectivamente.<sup>267</sup> Así primero los frailes de órdenes mendicantes encargados de la administración de los sacramentos, y cada vez más los párrocos seculares, tuvieron la obligación de llevar un libro dedicado al registro de los bautizos, otro de los matrimonios y defunciones, y finalmente un tercero de confirmaciones, aunque en la práctica por lo general se prefirió este último para las defunciones, en donde se hacía constar el nombre de los implicados, el parentesco, su lugar de origen y en ocasiones su ocupación. Además en un mismo libro sacramental no debía anotarse a personas de diferentes calidades, lo que equivalía a que debía de haber un libro dedicado para españoles, otro para indios y otro más para las mezclas o castas por cada sacramento. En un inicio en algunos casos en los pueblos de indios al existir pocos españoles en la práctica sólo existían libros de indios y algo similar sucedía en ciertas parroquias de las ciudades donde se asentaron las élites novohispanas donde hasta la primera década del siglo XVII sólo existían los libros de españoles. Pero al incrementarse los procesos de mestizaje y con el crecimiento de la población de origen africano fue cada vez más común que las parroquias tuvieran libros de mezclas o castas, en donde ante un contexto predominante de confusión y ambigüedad en tales libros predominaban negros y mulatos, tanto esclavos como libertos, al grado que en muchas ocasiones se llegó a conocer como libro de negros.<sup>268</sup> No obstante de que al ser la calidad una construcción social sumamente subjetiva y circunstancial, que por tanto podía ser modificada y moldeada en función de los implicados párrocos y feligreses, el mero hecho

---

<sup>266</sup> Cfr. Joaquín María Domínguez y Charles E. O'Neill, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 1254.

<sup>267</sup> Cfr. Magnus Lundberg, "Las actas de los tres primeros concilios mexicanos" en *Anuario de Historia de la Iglesia*, Universidad de Navarra, no. 15, 2006, pp. 259-268.

<sup>268</sup> Cfr. Solange Alberro y Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La sociedad novohispana: estereotipos*, México: Colegio de México, 2013, pp. 120-125.

de la existencia de la separación de los libros parroquiales según la calidad del individuo es un indicador de la intencionalidad de controlar y subordinar a ciertos sectores de la población en donde aunque todos eran hermanados por su cristiandad no eran considerados como iguales.

Ahora que como parte de la comunidad cristiana los esclavos y sus descendientes tenían la posibilidad de conformar corporaciones llamadas cofradías. Este tipo de corporaciones fueron hermandades formadas por devotos, que tenían la autorización de la iglesia o alguna otra autoridad, para realizar principalmente obras piadosas y que se caracterizaban por estar bajo el patronazgo religioso de algún santo, advocación mariana o representación de Cristo.<sup>269</sup> Al ingresar a una cofradía un individuo obtenía representación pública y legal a la vez que su voz tenía mayor posibilidad de ser oída dentro de una sociedad donde por lo general las corporaciones pesaban más que los individuos. Asimismo adquirían cierto prestigio social que se ponía en manifiesto durante las fiestas religiosas al permitirles participar, aunque de manera jerárquica, dentro de las procesiones donde se suponía que participaban los elementos más preciados de la sociedad. También los miembros de las cofradías eran beneficiados de cierta seguridad material, porque sus integrantes tenían la obligación de ayudarse unos a otros en caso de necesidad, correr con los gastos de los entierros de sus participantes y en ocasiones hacerse cargo de los gastos de médicos y boticarios cuando algún cofrade caía enfermo. En el caso de los negros y mulatos ya sea esclavos o libertos las cofradías fueron utilizadas tanto como un espacio de sociabilización, en donde interactuaban y se vinculaban con cierta autonomía respecto a los grupos hegemónicos, como una herramienta de la Corona para la integración y consenso social de los esclavos y sus descendientes al ámbito novohispano. De esta forma en 1560 se funda la primera cofradía de negros y mulatos en la Nueva España que tuvo como sede la Ciudad de México y como patrón a San Nicolás Tolentino.<sup>270</sup> En las siguientes décadas se fundaron más cofradías en las ciudades novohispanas, ya que fue un fenómeno fundamentalmente urbano, y muchas de ellas estuvieron bajo el patronazgo de San Benito Palermo, quién según su

---

<sup>269</sup> Cfr. Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México (1526-1860)*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989, p.23.

<sup>270</sup> Cfr. Estela Roselló Soberón, “La cofradía de San Benito de Palermo y la integración de negros y mulatos en la ciudad de la Nueva Veracruz en el siglo XVII” en María Alba Pastor y Alicia Meyer (coord.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, México: UNAM, 2000, pp. 229-242.

iconografía fue uno de los pocos santos negros y que con base en su hagiografía fue hijo de esclavos, a quien se le consideraba modelo de obediencias y humildad.<sup>271</sup> De hecho, la primera cofradía que adoptó como patrono al venerable de Palermo fue fundada en 1599 en la Ciudad de México y cuyo nombre completo fue “Cofradía de Cristo Nuestro Señor y San Benito de Palermo”, la cual en un principio sólo recibía negros esclavos pero más tarde admitió también a negros y mulatos libertos.<sup>272</sup> Esta cofradía llegó a tener 313 miembros a finales del siglo XVII,<sup>273</sup> en 1676 llegó a recaudar 304 pesos de oro común entre sus miembros sólo para costear las fiestas de su santo patrono,<sup>274</sup> y llegó a presupuestar para los pagos que se hacían a boticarios, médicos y cirujanos que atendían a los cofrades cuando estos enfermaban o sufrían algún tipo de accidente<sup>275</sup> mientras que para gastos de entierros de los hermanos percibió 348 pesos de oro común.<sup>276</sup> Es interesante que en el caso mencionado del dinero percibido más del doble era utilizado para las necesidades materiales de los miembros lo que nos indica que el pertenecer o no a una corporación, aunque ésta fuera pequeña, podía hacer una gran diferencia en la vida diaria de las personas.

No obstante de la constante preocupación de las autoridades religiosas por el adoctrinamiento cristiano de los esclavos y sus descendientes, de la posibilidad de formar cofradías y de la existencia de personajes negros en la iconografía cristiana se les prohibía a éstos o por lo menos se les dificultaba el ingreso al clero en general. Así en 1585 el Tercer Concilio Provincial Mexicano, reafirmando lo que se había dictado en los dos concilios mexicanos anteriores de 1555 y 1565 respectivamente, dictaminó que:

Sobre la calidad de los que se han de ordenar y a quienes ha de encomendar la cura de alma se manda que...indios, mestizos y mulatos no sean admitidos a los sagrados ordenes sino con la mayor y más cuidadosa elección...ya que traen indecencia para el estado clerical además de causar que los sagrados ordenes sean despreciados

---

<sup>271</sup> Cabe señalar que en sentido estricto san Benito de Palermo no era considerado ni siquiera beato por las autoridades de la Iglesia católica durante el siglo XVII sino solamente Venerable, el título previo a Beato, el cual alcanzaría hasta 1712, y el de Santo que se le otorgó finalmente en 1807. *Cfr.* Anderson José Machado de Oliveira, *Devoção negra: Santos pretos e catequeses no Brasil colonial*, Rio de Janeiro: Quartet-FAPERJ, 2008, pp. 89-117.

<sup>272</sup> *Cfr.* AGN de México, *Clero regular y secular*, vol. 16, exp. 6.

<sup>273</sup> *Cfr.* AGN de México, *Indiferente virreinal*, caja 4054, exp. 8.

<sup>274</sup> *Cfr.* AGN de México, *Indiferente virreinal*, caja 4964, exp. 13.

<sup>275</sup> *Cfr.* AGN de México, *Indiferente virreinal*, caja 5077, exp. 2.

<sup>276</sup> *Cfr. Ídem.*

o vituperados en su ministerio...será suficiente requerir su nacimiento llegando a padres y abuelos.<sup>277</sup>

Las órdenes religiosas también hicieron lo propio en sus estatutos para evitar que los descendientes de esclavos pudieran ingresar en sus filas. Por ejemplo el capítulo general de los Agustinos de México prohibió terminantemente la entrada a su orden a mulatos y sancionaba con graves penas a quienes así lo permitiesen, asimismo mandó que se investigara la limpieza de sangre de sus miembros advirtiendo que aquel a quien se le encontrase un antepasado esclavo, negro liberto o mulato sería inmediatamente expulsado de la orden.<sup>278</sup> Aquí entraba una vez en juego el discurso contra negros y mulatos como portadores de infamia por su pasado servil y su potencial ilegitimidad para mantenerlos fuera o parcialmente limitados del sacramento sacerdotal, el cual daba a su poseedor, en aquella época, prestigio social y una vida más o menos asegurada.

Antes de finalizar es muy importante recordar que a los esclavos negros y a sus descendientes se les negó ser considerados como neófitos, es decir recién convertidos al cristianismo, como si sucedió y se mantuvo para los indígenas en la Nueva España desde mediados del siglo XVI y hasta el fin del virreinato. El carácter de neófito traía consigo ciertos privilegios y gracias especiales en relación a las causas penales religiosas en donde se supone que al momento de la aplicación de los castigos la autoridad eclesiástica en cuestión debía ser más condescendiente, benigna y piadosa que con otros tipos de fieles. Lo anterior se justificaba porque el neófito al cometer actos impropios no lo hacía con tanta malicia a causa de ignorar o de contar con conocimientos superficiales de los preceptos cristianos, ya que la malicia del pecado se ha de medir conforme al conocimiento del pecador.<sup>279</sup> Aunque en un principio se decía que un neófito lo es sólo durante los siguientes 10 años después de su bautizo se fue imponiendo la corriente que opinaba que tal consideración más que estar en función del tiempo que llevaba una persona dentro del cristianismo debía basarse en la calidad y lugar de procedencia del fiel en cuestión.<sup>280</sup> Así los

---

<sup>277</sup> III Concilio provincial mexicano, celebrado en México en el año de 1585, Barcelona: Mario Galván Rivera, 1870, pp. 41-42.

<sup>278</sup> Cfr. *Ibidem*, nota del Padre Basilio Arrillaga, p. 58.

<sup>279</sup> Cfr. Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para los párrocos de indios*, vol. 2, Madrid: CSIC, 1996, pp. 390-392.

<sup>280</sup> Cfr. Francisco Javier Hernández, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, vol. I, Bruselas: Alfredo Vromant, 1879, p. 50.

indígenas no importando que hayan nacido de una familia convertida al cristianismo generaciones atrás por ser miserables, es decir con necesidad de protección, rudos, lo que significa con conciencia limitada de lo que es el bien y mal, y proclives a volver a sus gentilidades, o en otras palabras de volver a sus ritos paganos, debían de ser considerados como neófitos a perpetuidad.<sup>281</sup> Posiblemente la preocupación de que se generaran descontentos y tensiones entre los indígenas a raíz de los excesos de la Inquisición episcopal, en un contexto de una amplia mayoría indígena y donde el dominio se basaba más en el consenso que en la imposición por la fuerza, influyó en la decisión de tomar a los indígenas como neófitos. En cambio la búsqueda de vigilar y controlar a los esclavos y sus descendientes, quienes tenían una población mucho menor en comparación a los indígenas y se encontraban mucho más concentrados en ciertas regiones, hizo probablemente que a éstos se les negaran los privilegios con que contaban los neófitos. De esta forma en el discurso se buscó justificar el por qué los negros esclavos no podían ser considerados neófitos a pesar de ser recientemente obligados a convertirse al cristianismo entre el momento de su captura y el de su venta en tierras novohispanas. Cabe recordar que el esclavo africano fue una presencia cotidiana en la península Ibérica desde la baja Edad Media, como se puede leer en los inicios de este capítulo, por lo que ya existía una tendencia a considerarlos como no neófitos desde tiempo atrás. Aunado que se conocía que al contrario de América algunas zonas de África desde la antigüedad mantuvieron contacto con las regiones cristianas por lo que era probable que en algún momento hayan llegado misioneros a tales tierras africanas y difundido la palabra de Dios. Por ejemplo se creía que el apóstol san Mateo había llevado la buena nueva del Evangelio hasta tierras etíopes y por ello era considerado como patrono de Etiopía.<sup>282</sup> Asimismo se utilizaba como referencia de la presencia temprana del cristianismo en África a la obra *Colecta rerum memorabilium*, escrita supuestamente por Julio Solino en el siglo III, en donde junto con una serie de criaturas extraordinarias se menciona la existencia de un reino cristiano africano.<sup>283</sup> En este orden de ideas los africanos fueron comparados con los judíos o los musulmanes los cuales a pesar de tener contacto con la fe verdadera habían

---

<sup>281</sup> Cfr. Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014, pp. 82-91.

<sup>282</sup> Cfr. Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, Madrid: Alianza, 1982, p. 602.

<sup>283</sup> Cfr. Luis Morales Oliver, *África en la literatura española*, vol. I, Madrid: Consejo de Investigación Científica, 1957, p. 28.

preferido persistir en sus errores de fe por lo que cuando un judío, moro o africano se hacían cristianos se pensaba que más que una nueva conversión había ocurrido una reconversión y de ahí que no fueran neófitos.

Probablemente la mayor consecuencia de que se haya visto a los esclavos negros y sus descendientes como cristianos cabales, esto es responsables de sus actos y por ende merecedores de las mismas sanciones que los cristianos de origen europeo, sea que hayan caído dentro de la jurisdicción del Santo Oficio de la Inquisición. Esta institución eclesiástica era un tribunal de justicia que trataba asuntos relacionados con la defensa y ortodoxia de la fe cristiana, y como tal, contó con la capacidad de juzgar delitos que afectaran de alguna forma a las creencias y dogmas católicos e igualmente los atentados contra las buenas costumbres que todo creyente en Cristo debería de seguir.<sup>284</sup> Surgida a finales del siglo XII para erradicar la herejía catara fue implementada por los reyes católicos en Castilla en 1278 con el fin de acabar con los criptojudíos y tratar de homogenizar la fe de todos sus vasallos, fue reforzada por Carlos I y Felipe II para prevenir la infiltración del cristianismo protestante en el Imperio español, fue llevada a territorios americanos bajo el poder de la monarquía hispana donde se mandaron a establecer tres tribunales permanentes: los de México y Lima en 1569, y el de Cartagena de Indias en 1610.<sup>285</sup> En el caso específico del Tribunal de México su ejercicio inquisitorial se vio limitado por un lado debido a las características geográficas naturales y humanas que abarcaba su jurisdicción, como su enorme extensión de casi tres millones de kilómetros cuadrados, su heterogeneidad geográfica que dificultaba las comunicaciones y la desigual distribución humana que hizo que su actividad se concentrara en zonas con mayor densidad de población.<sup>286</sup> Por otro lado se vio acotada por las limitaciones institucionales como su impedimento de poder juzgar a los neófitos, que en la práctica dejó fuera de su jurisdicción al 80% de los habitantes de la Nueva España, es decir a los indios. Pero dentro de ese aproximado 20% de la población que sí caía dentro de su jurisdicción efectiva se encontraban los esclavos y sus descendientes y con una amplia representación. En los documentos inquisitoriales se puede encontrar a negros y mulatos

---

<sup>284</sup> Cfr. Ricardo García Cárcel, *Inquisición: historia crítica*, Madrid: Temas de hoy, 2000, pp. 22-26.

<sup>285</sup> Cfr. Bartolomé Bennassar, *Inquisición española: Poder político y control social*, Barcelona: Critica, 1981, pp. 31-44.

<sup>286</sup> Cfr. Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 23-26.

como bienes confiscados a los acusados, prestando servicios fuera y dentro de las cárceles del Santo Oficio, testificando a favor o en contra de los acusados pero también como denunciadores de delitos contra la fe inclusive contra sus propios amos. Pero sobre todo como reos procesados al grado que en los expedientes donde se menciona la calidad del acusado casi la mitad son negros y mulatos.<sup>287</sup> Tal resultado puede explicarse porque este grupo era la primera minoría poblacional novohispana pero también debido a la existencia de la percepción de que representaban un peligro y debían de ser vigilados, como se verá en el siguiente capítulo. Ahora que ciertas transgresiones por las que eran acusados los esclavos y sus descendientes fueron predominantes: los renegos y blasfemias, que proferían por lo general cuando eran castigados, bigamia, hechicería y en especial por hacer pactos con un ente no humano que será abordado a continuación.<sup>288</sup>

---

<sup>287</sup> *Cfr. Ibídem*, p. 455.

<sup>288</sup> *Cfr. Solange Alberro, La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España, 1571-1700*, Colección Científica-Fuentes para la Historia, no. 96, México: INAH, 1981, pp. 101-105.

## 2. EL PACTISTA NO HUMANO: El Diablo y su presencia en el ámbito novohispano.

### 2.1. Breve historia de la construcción del Diablo como personificación del mal.

El esclavo mulato Miguel de la Flor fue procesado por la Inquisición novohispana en 1664 por realizar un pacto con el Diablo, pero ¿qué o quién era tal personaje? Si se utilizan los términos del materialismo cultural,<sup>289</sup> se puede argumentar que desde la perspectiva *etic*, es decir la descripción hecha por el historiador en la actualidad, el Diablo es un ente producido por la mente humana que forma parte del imaginario cristiano. Aquí se entiende como imaginario al “conjunto real y complejo de imágenes mentales, independientes de criterios científicos de verdad, producidas en una sociedad a partir de herencias, creaciones y transferencias relativamente conscientes que funciona de diversas maneras en una época determinada y que se transforma en una multiplicidad de ritmos”.<sup>290</sup> Ahora que si se toma la perspectiva *emic*, esto es desde los distintos significados dados por los agentes sociales de la época estudiada, el Diablo en el período novohispano fue criatura que formaba parte de su existencia integral a través de sus creencias y prácticas con el que convivían diariamente como veremos en este capítulo más adelante. Al contrario de lo que sostienen teólogos como el jesuita Enrique Maza<sup>291</sup> o filósofos como Carlos Gracia<sup>292</sup> que perciben al Diablo como una esencia inmutable que se mimetiza pero localizable en todo tiempo y cultura, los historiadores como Jeffrey Burton Russell<sup>293</sup> y antropólogos como Massimo Centini<sup>294</sup> dedicados a tal tópico se han encontrado que como otros productos de los sistemas culturales el Diablo posee una historicidad que se demuestra en su presencia o ausencia en diversos períodos históricos y espacios geográficos pero sobre todo en las diversas formas en que ha sido pensado e imaginado a lo largo del tiempo, por ejemplo: espíritu, ser sobrenatural,

---

<sup>289</sup> Cfr. Marvin Harris, *Antropología cultural*, Madrid: Alianza, 2011, pp. 29-45.

<sup>290</sup> Juan Camilo Escobar Villegas, *Lo imaginario, entre las ciencias sociales y la historia*, Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2000, p. 113.

<sup>291</sup> Cfr. Enrique Maza, *El diablo: Orígenes de un mito*, México: Océano, 2012, p. 34.

<sup>292</sup> Cfr. Carlos Gracia, *El laberinto del mal*, México: Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, 2000, p. 26.

<sup>293</sup> Cfr. Jeffrey Burton Russell, *El príncipe de las tinieblas*, Santiago de Chile: Andrés Bello, 1995, pp. 15-23.

<sup>294</sup> Cfr. Massimo Centini, *El ángel caído: El diablo en la religión, la historia, el arte, el folclore y la sociedad en general*, Barcelona: Editorial de Vecchi, 2004, pp. 12-21.

problema teológico, personificación, metáfora, objeto de inspiración estética e inclusive artículo de consumo.

Sin embargo a lo largo de la historia del Diablo ha existido una concepción con la que se le ha relacionado predominantemente, aunque no únicamente, que es la del mal, al grado que dicha relación ha servido como elemento diferenciador de este ente en cuestión a la vez que posibilita una explicación del porqué fue necesario en el imaginario occidental. Cabe señalar que el nombrar a algo o alguien como malo es problemático ya que la concepción del mal, como producto cultural, ha cambiado según el momento histórico o la sociedad de que se hable. Por ejemplo hoy en día sería calificado como malo un sacrificio humano en un ritual religioso pero el hecho es que en diversas culturas se practicaron sacrificios humanos sin que ello fuera visto como un acto malvado ya que tenía implicaciones diferentes, como en el caso mesoamericano donde se le veía como un acto necesario para preservar el equilibrio y la existencia del cosmos.<sup>295</sup> Si se pretende encontrar un elemento que sea común en la experiencia humana y que a la vez se encuentre ligado a la concepción del mal muy probablemente se puede afirmar que el dolor sea lo que se busca. A grandes rasgos se puede decir que el dolor es una experiencia sensorial y emocional desagradable asociada en principio a un daño real o potencial corporal.<sup>296</sup> Aunque todo animal con sistema nervioso puede sentir dolor sólo el animal humano trata de darle un sentido a tal sensación y procesarlo por el tamiz del sistema cultural al cual pertenezca, convirtiendo en dado caso esa sensación de dolor en una percepción de sufrimiento. Así potencialmente aquello que cause dolor y sea percibido como sufrimiento pueda ser considerado como malo. Desde esta perspectiva el mal sería una construcción de la mente humana en respuesta al dolor y que estaría condicionado por el entorno histórico y sociocultural. A su vez mediante el uso del pensamiento simbólico cada sistema cultural asoció ciertos hechos que se perciben como malignos, por ejemplo la muerte, las enfermedades, las catástrofes naturales así como los comportamientos vistos como desviados de la norma social aceptada, a ciertos entes de su imaginario que se suponía originaban, controlaban o por lo menos influían en tales hechos, con lo que llegaron a

---

<sup>295</sup> Cfr. Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, “El sacrificio humano en Mesoamérica: ayer, hoy y mañana” en López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México: INAH-UNAM, 2010, pp. 19-42.

<sup>296</sup> Cfr. David Le Bretón, *Antropología del dolor*, Barcelona: Seix Barral, 1999, pp. 21-22.

personificar el mal. Es conveniente indicar que a estos seres considerados malignos se les asignaban ciertos rasgos iconográficos que se venían a convertir en símbolos de maldad.

Cuando se observan algunos ejemplos de personificaciones del mal en culturas no cristianas se puede encontrar que en la mayoría de los casos no sólo tenían aspectos malévolos sino que representaban simultáneamente aspectos benévolos o por lo menos neutros. Tenemos el caso de la entidad del antiguo Egipto *Seth* quien representaba la sequía, el desierto, las tormentas de arena y todo tipo de violencia pero a quién también se le atribuía la protección de Egipto de las invasiones, proveedor de los oasis y ayudante de los viajeros que se aventuraban por los parajes desérticos además de tener el poder de sembrar confusión entre los ejércitos de los enemigos de la tierra de los faraones.<sup>297</sup> Asimismo se encuentra el caso del dios mesopotámico *Pazuzu* quien controlaba los vientos, y todos los seres que habitaban en ellos, y por eso era visto como el causante de las tormentas de arena, las plagas de langostas y las pestes que transportaba el aire pero que por lo mismo se le pedía que trajera lluvias y vientos frescos ambos tan necesarios en un clima cálido y seco.<sup>298</sup> De manera similar, al ente *Anath*, perteneciente al panteón de Canaán, se le consideraba como entidad propiciatoria de la guerra y de los sentimientos hostiles entre los seres humanos pero al mismo tiempo era quién traía consigo la abundancia y la fertilidad.<sup>299</sup> Por su parte los griegos personificaron al terrible e ineludible hecho de la muerte en el dios Olímpico Hades, quien se creía era el señor de los muertos y del tenebroso inframundo pero a quien estimaban como dispensador de riquezas subterráneas.<sup>300</sup> En estos casos se puede afirmar que en tales entidades se expresaba una concepción del mal monista, lo que significa que tanto el bien como el mal estaban contenidos uno dentro del otro por lo que no había ni un bien ni un mal total. Así ante la problemática del mal desde la perspectiva monista se niega la existencia de absolutos y se presenta el hecho del mal como algo necesario e inevitable. Aquí se observa la percepción de una relación simbiótica entre lo malo y lo bueno envuelta en un contexto temporal cíclico en donde los poderes positivos y negativos no se contraponen sino que se necesitan para recrearse entre sí. El mal aquí se identifica con todo aquello que escapa de la

---

<sup>297</sup> Cfr. Max Müller, *Mitología egipcia*, Barcelona: Edicomunicación, 1996, pp. 114-115.

<sup>298</sup> Cfr. Jeremy Black, Antony Green y Tessa Rickards, *Gods, demons, and symbols of ancient Mesopotamia*, San Antonio Texas: University of Texas Press, 1992, pp. 147-148.

<sup>299</sup> Cfr. Raphael Patai, *The Hebrew goddess*, Detroit: Wayne State University Press, 1990, pp. 54-62.

<sup>300</sup> Cfr. Giuseppina Sechi Mestica, *Diccionario Akal de mitología universal*, Madrid: Akal, 2007, p. 123.

voluntad de los individuos y que por lo mismo sólo puede ser controlado por seres poderosos y no humanos.

El mismo dios hebreo en principio contiene cierto monismo respecto al mal como se puede constatar en los textos de la *Torá* en el *Tanaj*,<sup>301</sup> textos que también forman parte por cierto del Viejo Testamento de la Biblia cristiana. Los hebreos antiguos conceptualizaron a un dios único cuyo carácter omnipotente lo responsabilizaba de todo el bien y todo el mal del mundo que él mismo creó. Así *Yahvé*, que era el nombre que le daban sus creyentes, era percibida como entidad buena, que liberó a su pueblo elegido de las garras de la esclavitud del faraón egipcio,<sup>302</sup> pero también a la vez era capaz de ordenar la destrucción entera de ciudades, lo que incluía matar a filo de espada a todas las mujeres y niños que vivían en ellas, para su ocupación por los hebreos.<sup>303</sup> En el *Tanaj* el mal también es entendido sobre todo como toda transgresión de aquellas normas sociales que se consideraban dictados divinos, por lo que se fue reforzando la noción de que el peor de los males era ir contra la voluntad de *Yahvé*. Es conveniente mencionar que en la *Torá* y en algunos textos posteriores se conservan vestigios de las antiguas creencias politeístas hebreas y de hecho más que afirmar que sólo existe un Dios único lo que se repite una y otra vez es que el Dios de los judíos es superior a otros dioses y no se niega la existencia de otras deidades sino sólo que eran ajenas al pueblo judío,<sup>304</sup> así que más que un monoteísmo lo que tenían los hebreos era un Dios tribal que como se fue buscando afirmar su superioridad, en afán de reafirmar su identidad como pueblo elegido, se fue configurando una tendencia al monoteísmo. Un efecto de tal tendencia es que se prefirió exaltar los aspectos positivos de Dios, referirse más a su bondad que a su poder pero sobre todo se intentó dissociar al mal del ahora Dios único y verdadero. Así las acciones malignas con que antes Dios directamente castigaba a la humanidad recayeron cada vez más en entidades supeditadas al ser supremo pero que eran diferentes a su creador. Por un lado están los *bene ha-elohim*, considerados los “primeros hijos de Dios” pero que a diferencia de Adán y Eva formaban parte de su consejo celestial por lo que

---

<sup>301</sup> La *Torá* comprende los primeros 5 textos del *Tanaj*, en el cristianismo se le nombra como Pentateuco (*Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio*), los cuales se piensa que son los textos hebreos más antiguos. Por su parte el *Tanaj* es el conjunto de 24 textos que se consideran fundamento de las creencias hebreas por estar inspirados directamente por Dios, son compartidos como textos sagrados por los cristianos pero se los conoce con el nombre de Antiguo Testamento, este último tiene 9 textos más que el *Tanaj*.

<sup>302</sup> Cfr. *Éxodo*, caps. 3-14.

<sup>303</sup> Cfr. *Josué*, cap. 10.

<sup>304</sup> Cfr. *Salmos*, Salmo 81, ver. 9; Salmo 82, ver. 1.

acompañaban a Dios en el espacio celestial además de tener poderes divinos.<sup>305</sup> Investigadores como Patrick Miller infieren que en un principio los antiguos israelitas poseían un panteón similar al de la Grecia clásica, en donde existía un Dios principal que era acompañado por otros dioses, pero que al adoptarse el monoteísmo los dioses secundarios fueron rebajados a hijos de Dios que estaban a su servicio y se les asignaron diversas tareas, entre ellas llevar a cabo acciones punitivas contra los hombres, lo que de paso propició la percepción de Dios más como benefactor que como castigador.<sup>306</sup> Aunque en los textos hebreos se prefirió referirse a los *bene ha-elohim* como un conjunto indiferenciado, posiblemente en el ánimo de borrar su pasado como deidades, aquellos que tuvieron acciones específicas recibieron un nombre propio pero por su frecuencia destacó el nombre de *Satán*. Es conveniente indicar que en el *Tanaj* tal término no sólo se utilizó como sustantivo, por ejemplo como en caso del texto de *Job* en donde un *bene ha-elohim* funge como vigilante de Dios y con permiso de éste pone a prueba la fe de uno de sus creyentes,<sup>307</sup> sino también como un verbo que implica impedir u oponer como se puede leer en el libro de los *Números* en donde *Yahvé* le ordena a uno de sus *bene ha-elohim* que impida que el personaje *Balaam* maldiga al pueblo elegido.<sup>308</sup> Por otra parte se encuentran los *mal'ak*, que eran entidades que se dedicaban a realizar trabajos en nombre de Dios como sus mensajeros, de hecho la palabra *mal'ak* tenía en el hebreo antiguo tanto la connotación verbal de “enviar” como la nominal de “trabajador”<sup>309</sup> Se creía que los *mal'ak* pasaban más tiempo en la tierra que en el cielo y en textos del *Tanaj* no pertenecientes a la *Torá* fueron el medio con que Dios prefería comunicarse con los hombres. Algunos de los *mal'ak* tenían el papel de ser los acusadores de los hijos de Adán ante el Creador como se puede encontrar en el texto de *Zacarías* donde un *mal'ak* acusa al sumo sacerdote Josué mientras que otro lo defiende,<sup>310</sup> o en el primer libro de las *Crónicas* en el que otro *mal'ak* incita al rey David a realizar un censo, actividad que iba en contra de los designios divinos para después ser mandado a castigar al pueblo del desobediente rey esparciendo la peste entre los israelitas.<sup>311</sup>

---

<sup>305</sup> Cfr. Jeffrey Burton Russell, *El Diablo: Percepciones del mal desde la Antigüedad hasta el cristianismo primitivo*, Barcelona: Editorial Laertes, 1995, pp. 185-187.

<sup>306</sup> Cfr. Patrick D. Miller, *The religion of Ancient Israel*, USA: Westminster John Knox Press, 2000, pp. 24-25.

<sup>307</sup> Cfr. *Job*, cap. 1, vers. 6-9, 12.

<sup>308</sup> Cfr. *Números*, cap. 22, vers. 22-32.

<sup>309</sup> Cfr. Elaine Pagels, *The origin of Satan*, USA: Vintage Books, 1995, pp. 38-41.

<sup>310</sup> Cfr. *Zacarías*, cap. 3, vers. 1

<sup>311</sup> Cfr. *Crónicas I*, cap. 21, vers. 1, 12.

Aunque tanto algunos de los *bene ha-elohim* como de los *mal'ak* pueden considerarse como los entes del antiguo imaginario hebreo desde los que se partió para imaginar al Diablo, ambas entidades eran en realidad en el contexto del *Tanaj* manifestaciones del poder de *Yahvé* y estaban supeditadas a su total mandato por lo que sólo fungían como los acusadores o en casos más negativos como los castigadores de los hijos de Adán. Para que fueran reinterpretadas como personificaciones del mal absoluto se tuvo que dar una coyuntura histórica muy particular que implicó el contacto de las creencias hebreas con dos cosmovisiones del mundo dualistas que a continuación abordaremos brevemente. Pero antes conviene referirse a lo que se puede tomar como dualismo, a grandes rasgos en un sistema de creencias dualista se afirma que el bien y el mal son principios necesariamente diferentes y contrapuestos, aunque pueden ser coeternos o no, que se enfrascan en una tenaz y constante lucha por alcanzar la supremacía.<sup>312</sup>

Una de las cosmovisiones dualistas, y tal vez la más paradigmática, que influyó probablemente en la construcción de Diablo cristiano se encuentra en el zoroastrismo. Tal sistema de creencias surgió en Persia hacia el siglo VI antes de la era común y presuntamente se basó en las revelaciones del profeta *Zaratustra*. Este profeta afirmó la existencia de una deidad que recibía el nombre de *Ahura Mazda* el cual tenía un carácter totalmente bondadoso. Pero ya que en el cosmos la existencia del mal era algo tan obvio y obscuro entonces *Ahura Mazda* como fuente de todo bien no podía ser el origen de los sufrimientos de los hombres por lo que se imaginó a otro ente que contara forzosamente con autonomía y jugara un papel antagónico de todo lo bueno. Esta representación del mal fue conocido como *Ahrimán* y a diferencia de otras entidades no se le atribuía ninguna acción positiva hacia la humanidad sino todo lo contrario, por ejemplo era el causante de todas las enfermedades que se padecían en el mundo. Su objetivo primordial era corromper la creación y hacer que cosas buenas como el fuego, el cual producía luz y calor, produjera males a las personas como las quemaduras. *Ahrimán* recibía ayuda de hombres dispuestos a obedecer sus mandatos, los cuales se convertían al pueblo de la mentira. También contaba con una hueste de entes malignos que representaban males para la humanidad como la anarquía, la presunción y la discordia.<sup>313</sup>

---

<sup>312</sup> Cfr. José Luis Sánchez Nogales, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003, pp. 490-491.

<sup>313</sup> Cfr. Mary Boyce, *A history of zoroastrianism: The early period*, New York: Brill, 1989, pp. 192-225.

Otra fuente de pensamiento dualista que tendría impacto en las creencias hebreas y posteriormente en las cristianas provendría del sistema cultural helénico que a partir del establecimiento de los reinos helenísticos tuvo una amplia difusión en la zona del Levante mediterráneo. Se piensa que el origen de la visión dualista del mundo estuvo en la llamada corriente religiosa órfica. En dicha corriente se reinterpretaron los mitos de la Grecia clásica para tratar de explicar un mundo donde el sufrimiento humano prevalecía y en donde la voluntad de los dioses era demasiado caprichosa al grado de que en ocasiones carecía de sentido. Para ello los creyentes órficos dieron central importancia a dos mitos griegos, el primero de ellos es el viaje al inframundo de *Orfeo* del cual se extrajo la idea de que el alma era substancia muy diferente al cuerpo ya que ésta era eterna y que el destino de la misma en el más allá dependía del buen o mal comportamiento de la persona durante su vida. El segundo mito se refiere al asesinato e ingesta del dios *Dionisio* por parte de los Titanes, hecho por el cual estos últimos fueron calcinados por el rayo de Zeus y de sus cenizas, mezcladas con las partes del cuerpo de Dionisio que habían sido consumidas, surgiría la humanidad que por tanto tendría una naturaleza dual, espiritual y buena por parte del dios olímpico, y material y maligna por herencia de los Titanes.<sup>314</sup> El filósofo Pitágoras, quien muy probablemente haya pertenecido a la tradición órfica, retomó parte de las creencias órficas y desarrolló con ellas un pensamiento filosófico en donde el dualismo no se manifiesta en la rivalidad de dos deidades contrapuestas sino en la existencia de dos substancias muy diferentes entre sí. Una era la materia que por su constante transformación era vista como caduca, falsa y por ende mala. La otra substancia era el espíritu el cual era constante, verdadero y bueno pero que sólo era percibido por unos cuantos iniciados. A su vez en el hombre la substancia material constituiría su cuerpo, el cual entonces sería la parte falsa y mala de su ser que por tanto tendría como destino fatal la muerte, mientras que la substancia espiritual humana sería el alma la cual trasciende a la muerte, es eterna y buena. Así el principio del bien radicaría en todo lo percibido como etéreo espiritual, por su parte en todo lo material corporal estaría el principio de maldad. Tales ideas serían retomadas por Platón y desarrolladas más a fondo por los neoplatónicos como Plotino, quienes las transmitirían a la tradición cristiana.<sup>315</sup>

---

<sup>314</sup> Cfr. Miguel Herrero de Jáuregui, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid: Trotta, 2007, pp. 32-109.

<sup>315</sup> Cfr. Pedro Guirao, *Escritos pitagóricos: La enseñanza secreta de Pitágoras*, Barcelona: Bauza, 2000, pp. 51-72.

El contacto entre el sistema de creencias hebreas y las tradiciones dualistas antes mencionadas se dio en un contexto histórico sucedido en el Levante mediterráneo entre los siglos VI y I antes de la Era Común.<sup>316</sup> Desde su fundación Israel había ocupado una zona estratégica para las rutas comerciales de la zona pero militarmente había sido una potencia de segundo orden rodeado por poderosos imperios, no obstante había conservado su independencia política hasta que en el año 587 a.E.C. las tropas de Nabucodonosor II conquistan Jerusalén acabando así con la autonomía política israelita, que con la excepción del breve período asmoneo (129-63 a.E.C.), no volvería a recuperar sino hasta el siglo XX.<sup>317</sup> A su vez la expansión del Imperio Persa Aqueménide en el 538 a.E.C. por el antiguo Oriente Próximo, dio pie al contacto entre el imaginario Yahvista hebreo con el imaginario dualista mazdeísta en donde, como ya se ha mencionado, la entidad Ahrimán jugaba un rol primordial en su papel como la encarnación del mal por antonomasia.<sup>318</sup> Posteriormente con invasión y conquista de Alejandro Magno del Imperio Persa en el 330 a.E.C. y la inclusión de la zona del Levante dentro del reino helenístico Seléucida en el 312 a.E.C. se posibilitó la helenización de la cultura hebrea lo que repercutió en sus creencias escatológicas, en un aumento de una visión dualista del mundo y en la adopción parcial de la creencia en la existencia de seres intermedios que no eran dioses ni hombres, habitaban en los aires e influenciaban la conducta humana conocidos como δαιμονες.<sup>319</sup> De hecho el griego se convirtió en la lengua franca de Levante, estatus que conservaría por casi 800 años, lo que explica que la lengua original con que fueron escritos los textos del Nuevo Testamento haya sido la griega y que la raíz etimológica de la palabra *diablo* surgiera al momento en que el *Tanaj* hebreo fue traducido al griego y en este proceso el vocablo arameo *Satán* que tenía un sentido de oposición fue traducido como διαβολος término que era usado para señalar a aquello que causa separación o división.<sup>320</sup>

---

<sup>316</sup> A partir de este punto en relación a fechas “antes de la Era Común” se abreviará a.E.C. y cuando se mencione alguna fecha considerada dentro de la Era Común simplemente se escribirá de manera numérica sin ningún tipo de agregado.

<sup>317</sup> Cfr. José María Blázquez Martínez, *El nacimiento del cristianismo*, Madrid: Editorial Síntesis, 1996, p. 14.

<sup>318</sup> Cfr. Frederick Fyvie Bruce, *Israel y las naciones: La historia de Israel desde el Éxodo hasta la destrucción del segundo templo*, Madrid: Portavoz, 1988, pp. 125-135.

<sup>319</sup> Cfr. Thomas L. Thompson y Philippe Wajdenbaum, *The Bible and Hellenism: Greek influence on Jewish and early Christian literature*, London: Routledge, 2014, pp. 33-38.

<sup>320</sup> Cfr. Zurab Katselashvili, *Diccionario etimológico de nombres y palabras bíblicos*, Madrid: Éride, 2008, pp. 106-108.

Ante un contexto de un poder político local debilitado y constantemente supeditado por fuerzas externas la casta sacerdotal tuvo que explicar el por qué Yahvé parecía haber abandonado a su pueblo siendo que con anterioridad los había guiado a la victoria sobre otros pueblos pero ahora estaban en una situación de sometimiento que era impropia del pueblo elegido. La respuesta ante tal problemática fue transferir parte de la responsabilidad del mal de Yahvé al comportamiento de las personas, por lo que su situación adversa sería un castigo por sus malas acciones, pero también imaginando que la iniciativa del mal recaía en ciertos *bene ha-elohim* y *mal'ak* como *Satán*. Se puede encontrar evidencia de ello en los textos Deuterocanónicos o de segundo canon, los cuales fueron escritos entre el siglo III y I a.E.C. y fueron adicionados a la traducción griega del *Tanaj* que recibió el nombre de Septuaginta,<sup>321</sup> por ejemplo en el llamado texto de *Tobías* en donde se narra que un *mal'ak* malvado llamado *Asmodeo* ocasiona la muerte en serie de siete maridos de una mujer por lo que ésta pide ayuda a *Yahvé* quien envía a un *mal'ak* benigno a auxiliarla.<sup>322</sup> A diferencia de otros textos veterotestamentarios en ningún momento se menciona que el *mal'ak* maligno fuera enviado por *Yahvé* o que recibiera el permiso de atormentar a la mujer sino que tal ente había decidido por iniciativa propia asesinar a siete siervos del Señor. Sin embargo no deja de ser un ente desdibujado sobre el que se ignoran del todo sus motivos de oposición a Dios como sí se mencionan en los textos producidos por las llamadas sectas apocalípticas judías, en cuyos escritos ya puede encontrarse una entidad que es plenamente contraria a *Yahvé* y que terminaría por personificar al mal. Aquí es conveniente mencionar que la aparición de dichas sectas heterodoxas judías en los últimos dos siglos a.E.C. probablemente se deba a la situación de opresión que vivían los israelitas que hacía evidente por un lado que las pretensiones políticas de superioridad del pueblo del Dios verdadero se veían arrebatadas por otros poderes dominantes por lo que se comenzó a imaginar que la victoria final del pueblo hebreo no sería en este mundo sino en un plano cósmico y espiritual sólo asequible para unos cuantos elegidos. Tales sectas produjeron una serie de textos donde se reinterpretaban los textos del *Tanaj*, se hablaba de la próxima destrucción de este mundo y de la llegada de un salvador pero también de la existencia de una entidad que realizaba el mal por voluntad propia y era enemigo de todos los hombres.

---

<sup>321</sup> Cfr. Miguel Pérez Fernández, *et. al.*, *Historia de la Biblia*, Madrid: Trotta, 2006, pp. 109-110.

<sup>322</sup> Cfr. *Tobías*, cap. 3, vers. 8-17.

Puede afirmarse que en la literatura apócrifa apocalíptica judía, conformada por los textos producidos por las sectas judías en el contexto antes mencionado pero que no se incluyeron en los cánones cristianos bíblicos, sería donde el Diablo haría su aparición como un pleno opositor del Dios y donde se trataría de explicar su origen. Así en el *libro de Enoch* se cuenta que un *bene ha-elohim* llamado *Semiaza* convence a otros doscientos *bene ha-elohim* de seducir a las hijas de los hombres y fornicar con ellas, de tales actos malignos surge una raza de gigantes que se dedicó a esparcir el mal por todo el mundo hasta que fueron detenidos por *mal'ak* enviados por *Yahvé*. En el mismo texto se cuenta que otro *bene ha-elohim* que tenía el nombre de *Azazel* enseña a los hombres a realizar armas de metal para la guerra y a las mujeres el uso de joyas y cosméticos para hacerlas parecer más atractivas.<sup>323</sup> Por su parte en el libro de los *Jubileos* se dice que un *mal'ak* que llevaba por nombre *Mastema*, cuyo significado es hostilidad, es el responsable de las guerras, las hambrunas y las plagas que sufre la humanidad pero también de poner a prueba la fe de los hombres para hacerlos caer en la perdición. Inclusive se menciona que contaba con un aliado que era otro *mal'ak* sumamente poderoso conocido como *Belial*, o el corruptor, que disfrutaba tentar a los hombres buenos y corromperlos lo más posible.<sup>324</sup> Asimismo en el texto del *Testamento de Adán* se pone énfasis en el vínculo existente entre la serpiente que tentó a Eva para que comiera del fruto prohibido y el *mal'ak* llamado *Satán* de quien se dice que puso sus palabras funestas y engañosas en la boca viperina por lo que en última instancia sería este *mal'ak* el responsable de la caída del género humano en el pecado. A diferencia de otros textos que trataron tal episodio en este caso sí se menciona el motivo de tal acto, que básicamente recayó en los celos que sentía *Satán* por el género humano al ser las criaturas preferidas de *Yahvé* aun por encima de los *mal'ak*.<sup>325</sup> Pero donde realmente emerge una entidad totalmente identificada con el mal en todas sus formas y por ende enfrentada a Dios y a todas sus criaturas, especialmente a los hombres a los que desprecia profundamente, es en los textos de la secta judía de los esenios, los cuales se conservaron gracias a que permanecieron ocultos en las cuevas del *Qumrán* hasta 1947 aunque fueron escritos entre el siglo II y el siglo I

---

<sup>323</sup> Cfr. Anónimo, *El libro Enoch*, México: Prisma, 1988, 1ª pte., cap. XVI, p. 43 y cap. VII, pp. 30-31.

<sup>324</sup> Cfr. Anónimo, *El libro de los Jubileos*, Santiago de Chile: Lulu, 2010, caps. IV-X, pp. 12-38.

<sup>325</sup> Cfr. Anónimo, *Testamento de Adán* en Alejandro Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. II, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, pp. 147-161.

a.E.C.<sup>326</sup> Por ejemplo en el escrito conocido como el *De la Guerra* se cuenta que existe una guerra cósmica entre los hijos de la luz, que eran los esenios que se auto consideraban como los únicos no corrompidos del otrora pueblo elegido de Dios, y los hijos de las tinieblas, que prácticamente eran el resto de la humanidad incluyendo a los demás judíos y se encontraban liderados por un *mal'ak* llamado *Sammael* quien había decidido por cuenta propia ir en contra de *Yahvé*, disputarle el mando del mundo y pervertir a toda su creación con especial interés en convertir a todos los hombres en leales seguidores suyos. También se señala que *Sammael* casi ha conseguido el objetivo de resultar victorioso en esta batalla escatológica y prueba de ello es que el mundo en que vivían los esenios se encontraba lleno de pecado, guerra y sufrimiento pero sobre todo porque la mayoría de los hombres habían creído en sus mentiras con excepción por supuesto de los hijos de la luz. No obstante se señala que pronto tendría lugar el encuentro final entre las fuerzas luminosas y las de las tinieblas donde al final las últimas serían derrotadas y condenadas a padecer por siempre en las llamas por su maldad.<sup>327</sup> Se puede deducir que el ambiente en que tales escritos florecieron debió ser percibido como sumamente hostil hacia sus autores en donde el asedio a su comunidad es lo que imperaba. Pero qué ocasionó tal ambiente ríspido, probablemente se deba a que en ese momento el Levante se convirtió en parte de la esfera de influencia del Estado romano, lo que conllevaba explotación económica e intromisión creciente en los asuntos políticos religiosos del pueblo judío. Fue precisamente en este escenario que también se originó el cristianismo hacia la segunda mitad del siglo I de la E.C., a partir de una de las sectas judías apocalípticas cuyos miembros escribieron una serie de textos influidos tanto por la tradición oral sobre la vida de un hombre a quien consideraban el Mesías, es decir el redentor de la humanidad con un carácter divino, y otros escritos judío-helenísticos con fuerte influencia dualista. Estos primeros textos cristianos, conocidos posteriormente como el Nuevo Testamento, se convirtieron con el tiempo en los cimientos de la religión cristiana<sup>328</sup> y en ellos como veremos a continuación una entidad considerada como maligna jugaría un rol esencial en un sistema de explicación del mundo.

---

<sup>326</sup> Cfr. Mathias Delcor y Florentino García Martínez, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, pp. 35-44.

<sup>327</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 147-167.

<sup>328</sup> Cfr. André Coquot, et al., *Formación de las religiones universales y de salvación en el mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo*, vol. I, México: Siglo XXI, 2001, pp. 225-232.

La importancia que los autores del Nuevo Testamento dieron al Diablo puede demostrarse en tres factores, en primer lugar porque fue incluido en cada uno de los 27 textos que lo componen, lo cual contrasta con los 48 textos del Viejo Testamento en donde sólo se haya en 17 de ellos. En segundo lugar por el número de menciones y alusiones que se hacen del Demonio y sus huestes que llega a un total de 568 que son más del doble que las que se habla del Espíritu Santo que se supone es uno de los componentes de la santísima trinidad. Pero en definitiva se nota la relevancia de Satán en los escritos Novo testamentarios donde precisamente es incluido en pasajes cruciales de la historia de Cristo, al grado de que si se eliminara su presencia la narrativa perdería su sentido. Y esto es así ya que para que se cumpla la premisa de una deidad única y todopoderosa pero que a la vez su naturaleza bondadosa sea resaltada al grado de permitir que su Hijo se encarnase y sea sacrificado para redimir a la humanidad es necesario imaginar la existencia de una entidad que fuera lo suficientemente fuerte e importante para que cumpla su papel antagónico, es decir sea la motivación de su lucha, como se explica en la *Primera Carta de San Juan*: “precisamente para esto ha venido el Hijo de Dios, para deshacer lo hecho por el Diablo”.<sup>329</sup> En diversos momentos clave narrados en los evangelios el Demonio interviene en la vida de Jesús reafirmando en el lector el sentido del enfrentamiento entre ambos personajes. Por ejemplo en el *Evangelio según san Mateo* se menciona que Jesús antes de comenzar su predicación por Galilea fue tentado por Satanás en el Desierto pero salió airoso y fortalecido de tal encuentro.<sup>330</sup> Tal pasaje recuerda al de otras estructuras míticas en donde el héroe principal tiene que luchar con su máximo antagonista en una especie de rito de paso para así poder cumplir con su destino.<sup>331</sup> También en cada oportunidad se resaltan las diferencias encontradas entre el Hijo de Dios y su contrincante, de esta forma mientras el primero afirma que su reino está por venir pronto, el mundo del Diablo está donde el pueblo judío vive en ese momento de ahí que el segundo es nombrado como el “príncipe de este mundo” y regente de un mundo que está completamente contrapuesto al reino de Dios.<sup>332</sup> Lo que más tarde se interpretaría como la existencia de una muy estrecha relación entre Satán y el mundo material. Asimismo cada palabra dicha por

---

<sup>329</sup> *Primera Carta de San Juan*, cap. 3, vers. 8.

<sup>330</sup> *Cfr. Evangelio según San Mateo*, cap. 4, vers. 1-11.

<sup>331</sup> *Cfr. Joseph Campbell, El héroe de las mil caras: Psicoanálisis del mito*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 172-175.

<sup>332</sup> *Cfr. Segunda Carta de San Pablo a los Corintios*, cap. 4, vers. 4.

Jesús y sus apóstoles es considerada como verdad indiscutible y al Diablo se otorga un vínculo con todo lo engañoso y falso que existe por ser la primera criatura que se atrevió a engañar, en el escenario del Jardín del Edén, y por ello se dice que “cuando dice mentiras habla como lo que es, porque es mentiroso y el padre de la mentira”.<sup>333</sup> Además se deja en claro que la contraposición entre Jesús y el Demonio se extiende a los seguidores de ambos, como pone el *Evangelio según san Mateo* en boca del Salvador: “El que no está a mi favor, está en contra mía; y el que conmigo no recoge desparrama”.<sup>334</sup> De ahí que cualquiera que se oponga a las enseñanzas de Cristo sea visto como parte del séquito demoníaco, tanto los hombres<sup>335</sup> como toda entidad no humana que haya traicionado a su Creador para seguir el camino del mal.<sup>336</sup> La guerra entre el bando del bien encabezado por Jesús y el bando del mal liderado por Satán se reflejaría inclusive en la lucha por los cuerpos de aquellos posesos mencionados en los evangelios en donde el Mesías se nos presenta como un exorcista sumamente efectivo y al conjunto de espíritus malignos como demonios que se dedican a esparcir el mal por el mundo.<sup>337</sup> Incluso se usa el poder exorcista de Jesús para validar y aclarar su relación con Dios ya que cuando los demonios son expulsados reconocen que sólo hace tal proeza porque efectivamente es el verdadero Hijo de Dios.<sup>338</sup> Gran parte de la misma grandeza de la Encarnación del Verbo radicaba en que el enemigo a vencer en ningún sentido era débil sino al contrario se reitera que éste poseía un poder inmenso y “el mundo entero está puesto bajo el Maligno”.<sup>339</sup> No obstante se afirma que a pesar de todo y su increíble poderío al final de los tiempos sería derrotado no sin antes haber dado una gran batalla. Y el texto cristiano que abunda en lo anterior es el *Apocalipsis* que es el mismo con el que concluye el Nuevo Testamento. Este libro brindó a su vez un enriquecedor simbolismo a la mitología demoníaca como el Diablo en forma de un dragón que trata de destruir a la humanidad entera, la bestia de las siete cabezas que amenaza a la mujer que da a luz a un niño, o su encarnación en el falso profeta que posteriormente los teólogos interpretarán como el Anticristo, el máximo símbolo de su oposición a Dios.

---

<sup>333</sup> *Evangelio según San Juan*, cap. 8, vers. 44.

<sup>334</sup> *Evangelio según San Mateo*, cap. 12, vers. 30.

<sup>335</sup> *Cfr. Carta de San Pablo a los Efesios*, cap. 2, vers. 2.

<sup>336</sup> *Cfr. Evangelio según San Lucas*, cap. 11, vers. 16-18.

<sup>337</sup> *Cfr. Ibídem*, cap. 8, vers. 28-33.

<sup>338</sup> *Cfr. Ibídem*, cap. 4, vers. 41.

<sup>339</sup> *Primera Carta de San Juan*, cap. 5, vers. 19.

Cuando el cristianismo empezó a conformarse como una religión universalista y a esparcirse por el Imperio Romano entre los siglos I y II de la Era Común, los pensadores cristianos —dentro de un proceso general de dar estructura coherente a su sistema de creencias— trataron de responder muchas de las interrogantes que el Nuevo Testamento había dejado sin resolver sobre la temática demoníaca. Las respuestas dadas muchas veces se contradecían entre sí, tenían poca coherencia interna al grado que por el momento en lo único en que estaban de acuerdo las primeras comunidades cristianas era en que el Diablo existía. Dentro de las temáticas referentes al Diablo que se trataron de resolver destacan las de su naturaleza, es decir qué clase de ser era esta entidad, era un principio cosmológico o una criatura como otras creadas por Dios. Si el Demonio era una criatura existía la duda sobre si desde el primer momento de su existencia había sido malo y si no era así cuándo y cómo se hizo maligno. También se cuestionaban en dónde habitaba el Diablo comúnmente una vez que Jesús había resucitado, continuaba en la Tierra o había sido enviado a algún otro lugar para ser castigado. Asimismo se debatía qué clase de poderes o habilidades tenía Satán, qué tanto influjo tenía sobre los humanos y cuál era su papel en el cosmos.<sup>340</sup> Dentro de todas las respuestas que surgieron algunas de ellas se fijaron en la tradición cristiana más que otras, especialmente las provenientes de las primeras autoridades eclesiales como los obispos de algunas ciudades de importancia. Tenemos a Clemente I, uno de los primeros obispos de Roma, quien afirmó que el Diablo era el mayor opositor de que la palabra de Cristo fuera difundida y que se dedicaría sin descanso a incitar el pecado en todos los hombres pero que se esforzaría en causar división entre los cristianos.<sup>341</sup> Otro ejemplo se puede encontrar en San Ignacio obispo de Antioquía quien escribió que todo aquel que realizaba alguna acción de importancia sin el consejo ni el consentimiento de un obispo debía de ser esclavo del Diablo.<sup>342</sup> Ahora que en la *Epístola a Bernabé*, anónima pero atribuida a un obispo heleno, se dice que todos los dioses paganos son demonios y su jefe es Satanás quien además era el responsable de las persecuciones contra los cristianos.<sup>343</sup>

---

<sup>340</sup> Cfr. Jeffrey Burton Russell, *Satanás en la primitiva tradición cristiana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 20-35.

<sup>341</sup> Cfr. Daniel Ruiz Bueno, *Padres apostólicos y apologistas griegos del siglo II*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, pp. 23-25.

<sup>342</sup> Cfr. Juan José Ayán, *Ignacio de Antioquía - Policarpo de Esmirna - Carta de la Iglesia de Esmirna*, Colección de Fuentes Patrísticas vol. I, Madrid: Ciudad Nueva, 1991, pp. 66-67.

<sup>343</sup> Cfr. Juan José Ayán, *Padres apostólicos*, Biblioteca Patrística vol. I, Madrid: Ciudad Nueva, 2001, p. 124.

Así se puede afirmar que durante la etapa del cristianismo primitivo o preniceno gran parte de las cuestiones que se plantearon sobre el Diablo no quedaron plenamente respondidas por lo que en los siguientes siglos se continuarían debatiendo dichos temas. En cambio otros enunciados sobre el Demonio quedaron más o menos fijos dentro del canon cristiano, sobre todo aquellos que ayudaron a las nacientes autoridades eclesiásticas a establecer su legitimidad, aumentar la cohesión interna y descalificar a otras creencias religiosas en un ánimo de verse como poseedores de la verdad excluyente. De ahí que el Diablo adquiriera desde entonces una serie de significaciones relacionadas con la división entre los creyentes, la desobediencia a la autoridad establecida y la descalificación del “otro”. Sin embargo algunas otras ideas surgidas en ese momento sobre Satán serían tempranamente invalidadas por la tradición cristiana por ir en contra de otras premisas cristianas o ser poco favorables en la construcción de Satanás que las autoridades eclesiásticas nacientes estaban interesadas en promover. De esta manera una de las temáticas demoníacas que causó mayor controversia en las comunidades cristianas de ese entonces versó sobre el poderío efectivo que tenía el Diablo. Ciertos grupos como los ebionitas defendieron la idea de que, con base en la reiteración que se hace en los textos Novo testamentarios del poder de Satán, Cristo y el Diablo eran igual de poderosos pero que el primero sólo lograría rebasar al segundo con ayuda del Creador al final de los tiempos.<sup>344</sup> Ahora que la tradición gnóstica cristiana llegó aún más lejos al declarar que el Diablo era el Dios del mal que estaba en la lucha cósmica con Cristo que era el Dios del bien y ambos creados por otro poder superior que una vez realizada su labor creadora se entrometía poco con el cosmos. Al mismo tiempo afirmaban que el mundo material en el que vivían era una creación demoníaca por ende corrupto y perecedero totalmente opuesto al mundo espiritual que impondría Cristo que sería puro y eterno.<sup>345</sup> Cabe señalar que esta correspondencia simbólica unívoca establecida entre el Diablo y la materia, entendida como todo lo percibido como contingente, aunque condenada como herejía en su grado más extremo, donde se afirma que el mundo material es creación demoníaca, nunca fue totalmente abandonada del todo por el discurso hegemónico cristiano y una prueba de ello es la tendencia a ver el excesivo apego a los bienes materiales como algo maligno.

---

<sup>344</sup> Cfr. Jean Daniélou y Henri Irenée Marrou, *Nueva Historia de la Iglesia*, vol. I, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002, pp. 56-57.

<sup>345</sup> Cfr. Antonio Piñero, *Textos Gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi II*, Madrid: Trotta, 1999, pp. 115-128.

A finales del siglo II y principios del siglo III cuando se empezó a conformar el discurso ortodoxo del cristianismo, con base en los escritos de los llamados padres apologeticos que fueron un grupo de pensadores cristianos que desarrollaron los primeros escritos teológicos y se dedicaron a defender al naciente cristianismo de sus detractores, se condenaron gran parte de las ideas gnósticas entre ellas las referentes al Diablo. Así una y otra vez apologeticos como Justino Mártir insistieron en que si bien el Demonio tenía un poder en nada desdeñable que no se debía tomar a ligera en modo alguno podía ser más o igual de poderoso que Dios y su Hijo porque era una criatura y como tal estaba impedida a ser superior o igual que su creador.<sup>346</sup> Tal postura alejó al cristianismo del dualismo extremo, la cosmovisión en donde existen dos deidades con poderes equivalentes en poder pero contrarios en principios que luchan por alcanzar la hegemonía, pero no del dualismo moderado, donde se propone que hay una sola deidad que es omnipotente pero a la vez bondadosa por lo que para explicar al mal se necesita culpar del mismo a otra entidad. En este orden de ideas se estableció en la obra de Irineo de Lyon que el Diablo como toda criatura de Dios con capacidad de discernimiento había sido creado bueno pero que el mismo por sus malas decisiones y acciones se había corrompido y degenerado en una criatura maligna. Además a partir de entonces el Demonio fue clasificado como ángel, término que resultó de la traducción de *mal'ak* al griego *αγγελειν* o mensajero, es decir un ser intermedio que no es una deidad pero tampoco humano.<sup>347</sup> Aunque los autores patristicos de este período dejaron en claro que no obstante que Satán era un ángel no era como los demás ángeles. Para comenzar era un ángel malvado que en lugar de servir Dios, que era el propósito original para el que todo ángel fue creado, se dedicó a alcanzar sus propios propósitos egoístas y con ello fue la primera criatura que trajo el pecado al mundo al alejarse de la voluntad divina. Pese a que otros ángeles lo siguieron en su maldad, difería de estos respecto a su poder ya que Satanás era el más poderoso entre los ángeles malignos y de hecho los comandaba. Desde este período el Diablo también fue conocido como aquel ángel que había caído de la divina gracia de Dios por lo que también se le empezó a llamar “el ángel caído”. Pero aun divergían las opiniones en cual exactamente era la causa pecaminosa por la que ese ángel había perdido su bondad.

---

<sup>346</sup> Cfr. Daniel Ruiz Bueno, *Op. cit.*, pp. 74-78.

<sup>347</sup> Cfr. Irineo de Lyon, *Contra los herejes*, México: Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000, pp. 126-140.

Pensadores cristianos como Taciano opinaron que la causa de la caída del Diablo había sido la lujuria ya que éste no había podido resistir tener contacto sexual con las hijas de los hombres.<sup>348</sup> Aquí se nota la influencia que el texto de los *Jubileos* tuvo en las creencias cristianas y cómo se buscó identificar ciertas conductas con actos demoníacos sobre todo porque en el cristianismo el acto sexual al ser de cierta forma tan instintivo y poco racional despertó sospechas de su benignidad. El problema con esta propuesta de la caída fue que los autores patristicos cristianos cada vez más percibían al Demonio como aquella “serpiente antigua” que había logrado que Eva comiera del fruto prohibido por lo que su caída tendría que haber sido antes de la unión sexual de los primeros padres. Así que por ello otra propuesta más aceptada fue la de Teófilo, obispo de Antioquía, quien dijo que el origen de la maldad de Satán se encontraba en la envidia que sintió este ángel al darse cuenta que de todas sus criaturas a quien más amaba Dios era a la raza humana al grado que estaban hechos a su imagen y semejanza.<sup>349</sup> Que el pesar por el bien ajeno fuera la causa que movió a Satanás a actuar contra el hombre no parecía tan raro entonces si se toma en cuenta que se señalaba como llenos de envidia a aquellos paganos que acusaban a los cristianos de ser un peligro. Sin embargo la explicación que llegó a prevalecer sería la de Tertuliano, considerado como primer teólogo latino de la cristiandad, quien arguyó que el Maligno cayó de la gracia debido a su orgullo. Para justificar su argumento este padre de la Iglesia imaginó que el Diablo antes de su caída ocupaba un lugar especial entre todos los ángeles por su poder, inteligencia y belleza. El Demonio no sólo no se sentía agradecido por los dones que Dios le había otorgado sino que se sintió agraviado cuando éste lo puso a disposición, como a todos los demás ángeles y el resto de la creación, de aquel que había sido hecho a imagen y semejanza del Creador a partir de simple barro por lo que desde entonces se negó a seguir la voluntad del Señor y buscó perjudicar a la más querida de sus criaturas.<sup>350</sup> Posiblemente la propuesta de Tertuliano sobre la caída demoníaca resultará ser la más aceptada en la tradición cristiana porque el exceso de estimación propia estaba muy acorde con el discurso de una entidad que se imaginaba como sumamente poderoso. A la vez la historia de la caída por orgullo podía servir de recordatorio a los poderosos que no debían alejarse de Dios o se condenarían.

---

<sup>348</sup> Cfr. Ramón Trevijano, *Patrología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, pp. 111-113.

<sup>349</sup> Cfr. José Miguel Arráiz Roberti, *Compendio de apologética Cristiana*, Madrid: Credo, 2010, pp. 193-195.

<sup>350</sup> Cfr. Tertuliano, *Apologético a los gentiles*, Madrid: Gredos, 2001, pp. 146-151.

Ya en el siglo III Orígenes de Alejandría, considerado como el tercer pilar de la teología cristiana, siendo los otros dos san Agustín de Hipona y santo Tomás de Aquino, continuó con el desarrollo del discurso de lo demoníaco lo que ayudó a fijar algunas opiniones tradicionales acerca del Diablo pero que a la vez generó tal polémica que le valió ser calificado de hereje y la negación de su canonización posterior. Orígenes propuso que para que haya bondad moral es necesaria la libertad de elección, por lo que Dios en su infinita sabiduría creó seres racionales que contaran con capacidad de libre elección entre lo bueno y lo malo. Desde esta perspectiva se entiende que si las criaturas racionales hubiesen sido obligadas a hacer el bien siempre carecerían de tal libertad. En este sentido Orígenes concluyó entonces que toda criatura racional, es decir hombres y ángeles incluyendo al Diablo, debe poseer libre albedrío y en consecuencia le posibilita de cometer actos malignos sin importar qué tan poderoso, inteligente o bello sea.<sup>351</sup> Este teólogo alejandrino también apoyó la creencia de que cada persona e inclusive cada pueblo o región una vez convertidos al cristianismo se les asignaba un ángel guardián que le aconsejaba seguir el camino del bien pero igualmente un demonio que trataba de persuadirle de caer en el mal. En cambio todos los no cristianos sólo contaban con sus demonios particulares, a los que equivocadamente denominaban dioses, lo que hacía que tuvieran una mayor tendencia hacia el mal que los cristianos.<sup>352</sup> Asimismo Orígenes confirma que los demonios pueden provocar desastres naturales como terremotos y causar ciertas enfermedades, todo ello para afectar la fe de los hombres en Cristo. Aunque la mayoría de las opiniones de Orígenes se incorporaron al discurso cristiano sobre el Diablo hubo una que fue drásticamente rechazada por la mayoría de los pensadores cristianos: la apocatástasis.<sup>353</sup> Este concepto teológico consiste en afirmar que todo lo creado en algún momento vuelve a formar parte de Dios y que este último en su misericordia infinita procura la bienaventuranza de todas sus criaturas por lo que puede perdonar a todas sus criaturas si estas se arrepienten verdaderamente de sus actos malvados incluyendo al mismo Diablo y a todos los demonios que le siguieron.<sup>354</sup>

---

<sup>351</sup> Cfr. Henri Crouzel, *Orígenes: un teólogo controvertido*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, pp. 78-83.

<sup>352</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 113-117.

<sup>353</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 203-223.

<sup>354</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 250-256.

La propuesta de Orígenes sobre la salvación del Diablo, donde al final sería destruido no en el sentido de dejar de ser sino porque su hostilidad hacia Dios cesaría, causó polémica entre sus contemporáneos cristianos al grado que en el segundo Concilio de Constantinopla, celebrado en el año 553, fue condenada y se mandó destruir todo texto producido por el teólogo alejandrino. Probablemente tal reacción se debió en parte a que la visión de Orígenes sobre el Maligno contemplaba que en algún lugar de su ser había un ápice de bondad, lo que permitiría su potencial redención, lo cual iba en contra de la tendencia hegemónica en el discurso cristiano de considerar al Diablo como el máximo representante del mal. A la vez los teólogos continuaron teniendo problemas del cómo explicar que el Diablo tenía un poder limitado a la luz del intenso sufrimiento ampliamente esparcido por el mundo. Aunque desde este período se establecieron ciertos parámetros dados por las autoridades eclesiásticas sobre la creencia en el Demonio, como el no tener un poder superior o igual a Dios o negarle cualquier cualidad bondadosa, en otros aspectos había opiniones encontradas sobre sus características por lo que cualquier opinión teológica sobre el mismo se tomaba de manera muy cuidadosa. Tal vez ello motivó que desde el siglo IV los pronunciamientos en materia de fe por parte de las más altas autoridades cristianas en su momento obvien al Diablo a pesar de su importancia. Así en el Credo Niceno del año 325, el cual declara las verdades dogmáticas fundamentales del cristianismo, no se menciona a Satán y de hecho aparece poco en los documentos conciliares eclesiásticos de siglos posteriores. Que Satanás no fuera incluido en el núcleo dogmático del cristianismo no frenó que se le siguiera tratando teológicamente y posiblemente fomentó que los pensadores cristianos tuvieran un espacio de maniobra muy amplio en comparación de otros temas de fe. En el mismo siglo en que sucedió el segundo Concilio de Nicea fue notable la influencia que el cristianismo alcanzó en los grupos dirigentes tardo imperiales en donde dicha fe pasó de ser tolerada a convertirse en el credo oficial imperial en menos de siete décadas. No obstante de tal avance cada vez más surgieron preguntas sobre la tardanza de la parusía o segunda venida de Cristo porque según los textos Novo testamentarios era inminente. Mayormente se tenía duda sobre qué sucedía con los cristianos que ya habían muerto antes de tan esperado suceso y si tenían mientras tanto un destino diferente aquellos cristianos pecadores. Todo ello llevó al desarrollo de la escatología cristiana en donde al Diablo se le asignó un papel protagónico.

Las polémicas y dudas sobre la potencial salvación del Diablo y su lugar en la escatología cristiana fueron resueltas en gran parte a principios del siglo V por san Agustín de Hipona. Este teólogo tagastiano sintetizó las ideas referentes al Demonio que existían hasta ese momento y trató de darles coherencia respecto a las demás creencias cristianas además de añadir algunos nuevos indicios sobre lo demoníaco. Por la claridad de sus exposiciones y la autoridad que se le reconoció dentro de la tradición eclesiástica occidental los textos agustinianos fueron frecuentemente citados en obras posteriores que tuvieron como tema a Satán. Ahora dentro de sus vastas reflexiones de la temática mencionada por su trascendencia en la construcción del discurso hegemónico demonológico eclesiástico destaca su opinión en relación a la apocatástasis. Así Agustín declaró que al pecar Satanás y sus huestes están encadenados por siempre al mal y jamás podrán realizar acto benigno alguno.<sup>355</sup> No cabe ni en el Diablo ni en los ángeles malos que lo siguieron la mínima posibilidad de arrepentimiento por sus malas acciones sino que al contrario por cada maldad realizada se ve inflado su orgullo. A consecuencia de su total falta de arrepentimiento los demonios han sido castigados con perder su libre albedrío y se han convertido en sirvientes perpetuos del pecado.<sup>356</sup> Otra justificación que el teólogo de Hipona brinda sobre la imposibilidad de redención de Satán y los otros ángeles que lo apoyan es que a diferencia de los humanos los ángeles son seres etéreos que en principio tenían una mayor inteligencia por lo que su responsabilidad era mayor respecto a seguir la voluntad de Dios que los hombres. Por la razón anterior su transgresión original resulta mucho más grave que la de cualquier humano y parte de su justo castigo es su condena eterna.<sup>357</sup> Después de la caída Satanás y los demonios fueron enviados al lugar del fuego eterno donde a la vez desempeñan tanto el papel de verdugos de los pecadores como de reos de su propia falta. Sin embargo antes de la parusía Dios les permite salir del lugar de las tinieblas para vagar por la Tierra pero una vez sucedido el juicio final se quedarán en el lugar del fuego maldito por toda la eternidad.<sup>358</sup> Así que puede afirmarse que con los textos agustinos del siglo V quedaron firmemente asentados en el discurso oficial eclesiástico la maldad infinita del Diablo y su destino final por sus enormes pecados.

---

<sup>355</sup> Cfr. Agustín de Hipona, *Epistolario*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, pp. 210-213.

<sup>356</sup> Cfr. Agustín de Hipona, *El libre albedrío*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, pp. 55-59.

<sup>357</sup> Cfr. Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, pp. 328-332.

<sup>358</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 620-627.

Existió un ámbito en el que se produjeron escritos y relatos que contribuyeron decisivamente en la conformación del imaginario demoníaco, surgido en el tiempo en que el cristianismo dejó de ser perseguido por las autoridades romanas para convertirse en la religión oficial imperial, me refiero al medio eremítico monástico. Los eremitas eran aquellas personas que se retiraban a lugares no poblados como los desiertos, el vocablo eremita proviene del griego ερημιτης o “del desierto”, con el interés de llevar una vida en soledad y reflexión en la que pudieran pasar la mayor parte del tiempo en contemplación de Dios sin las distracciones mundanas. En ocasiones algunos de estos eremitas decidían vivir en conjunto bajo una regla en común y a tal comunidad eremítica se le llamó monasterio, del griego μονακος o “solitario” y τηριον o “lugar”, es decir lugar de los solitarios. Fue común que llevarán una vida de privaciones y aún en comunidad pasaran gran parte del día solos con sus pensamientos, lo cual los hacía proclives por un lado a sufrir alucinaciones y trastornos nerviosos y por otro a interpretar sus impulsos corporales como tentaciones malignas. Si a lo anterior se le suma el aburrimiento por su monótono encierro no fue raro que eremitas y monjes comenzaran a imaginar un Diablo mucho más concreto que el de los teólogos que era con el que convivían cotidianamente. Asimismo con la reiteración de los textos del Nuevo Testamento sobre el Demonio como el príncipe de lo mundano y el ejemplo del mismo Cristo como asceta en el desierto tentado y enfrentado por tal entidad se pudieron generar expectativas de que al retirarse de la comunidad se enfrentarían vía las tentaciones al mismo Maligno y sus hordas. Además las hazañas de resistencia de los eremitas y monjes ante los embates de Satán servirían como arquetipos de comportamiento para el resto de la comunidad cristiana. Así Atanasio de Alejandría escribe su texto más celebre la *Vida de Antonio*, donde relata las experiencias como eremita de un cristiano egipcio llamado Antonio Abad, que se convertiría en el prototipo de los relatos referentes al enfrentamiento entre los monjes y las fuerzas de Satanás. De esta forma se puede leer como san Antonio era acosado por un tumulto de demonios que trataban de perturbarlo con imágenes de bienes mundanos, comida y mujeres hermosas pero también con ruidos terribles, dolores corporales, olores hediondos y visiones espantosas.<sup>359</sup> Cabe señalar que los textos monásticos hicieron énfasis en el polimorfismo voluntario del Diablo como arma de engaño demoníaca, algo que quedaría firmemente asentado en el imaginario demoníaco.

---

<sup>359</sup> Cfr. Atanasio de Alejandría, *Vida de Antonio*, Madrid: Ciudad Nueva, 1994, pp. 44-93.

Los teólogos del alto medievo continuaron desarrollando la temática demoníaca y se vieron fuertemente influidos por los textos monásticos que hacían referencia a tal tema. Por ejemplo Gregorio Magno, que por cierto fue el primer monje en ser pontífice, recopiló en su texto *Diálogos* una serie de historias sobre los santos cristianos en las cuales el Diablo es retratado como un ente que se aparecía frecuentemente a monjes, eremitas y todo cristiano venerable para entorpecerlo en sus buenas obras de las más diversas y creativas maneras. Resalta también el polimorfismo demoníaco y su gusto por tomar las formas del dios Apolo, judío o monje para confundir a sus víctimas.<sup>360</sup> En su texto *Moralia* Gregorio Magno pone constante énfasis en que el cristiano es un soldado del ejército de Cristo en el campo de batalla contra las numerosas fuerzas de pecadores, judíos, paganos y terribles demonios que conforman el ejército de Satanás. Y advierte que aunque en ocasiones el Demonio pueda parecer jocoso y hasta inofensivo no se le debe subestimar ya que constantemente espía a los hombres para atacarlos en sus momentos de debilidad. Inclusive se señala en este texto Gregoriano que los ataques demoníacos llegan a ser sumamente sutiles de modo que la víctima de Satán apenas se puede dar cuenta que está siendo tentado.<sup>361</sup> Asimismo en el período alto medieval sucedió la primera declaración conciliar eclesiástica sobre el Maligno durante el primer Concilio de Braga convocado en el año 561 por el papa Julio III. Dicho concilio tuvo como motivación declarar como herejía al priscilianismo, corriente cristiana vista como peligrosa por su cuestionamiento sobre la legitimidad de las autoridades religiosas, su duda sobre la Trinidad pero también por sus tendencias dualistas de desprecio absoluto por todo lo material incluyendo el cuerpo. Desde entonces la Iglesia dejó en claro que el Diablo no es otro Dios o principio primigenio opuesto al mismo sino una criatura más y por tanto no puede crear otras criaturas sino sólo corromperlas. De ahí que aunque el Diablo tiene un poder temporal sobre este mundo no pudo haberlo creado él mismo sino sólo degenerarlo. Además insistieron los obispos que el Demonio es un ángel en definitiva que fue creado bueno pero que por sus pecados se volvió malo.<sup>362</sup> Fuera de que se contradijera cualquiera de las anteriores afirmaciones cualquier opinión sobre Satán estaba teóricamente permitida por las autoridades y por lo general no era considerada anatema sino sólo si acaso superstición por el momento.

---

<sup>360</sup> Cfr. Grégoire le Grand, *Dialogues*, Paris : Cerf, 1979, pp. 33-81.

<sup>361</sup> Cfr. Gregorio Magno, *Moralia in Job*, Madrid: Palabra, 1995, pp. 266-278.

<sup>362</sup> Cfr. Norman Tanner, *Los concilios de la Iglesia*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003, pp. 41-44.

El imaginario del Diablo en la Alta Edad Media, y tampoco en períodos posteriores, no se circunscribió a lo dicho en los textos bíblicos, patrísticos, teológicos, monásticos y de las autoridades eclesiásticas, más bien se vio incrementado por las tradiciones, creencias y sistemas de explicación tanto de los diferentes estratos sociales medievales como de los diversos pueblos que fueron cristianizados como los germánicos, godos, nórdicos y vascos, por mencionar algunos. Aunado a que las diversas aportaciones que enriquecían el imaginario demoníaco entraban en un proceso de lo que Peter Burke ha llamado *circularidad cultural*, en donde los objetos culturales son constantemente apropiados, circulados, adaptados, utilizados por distintos grupos humanos por lo que termina por haber una influencia en dos sentidos entre los sectores hegemónicos y los alternos.<sup>363</sup> Así elementos de las creencias campesinas y paganas fueron incorporados al discurso eclesiástico de lo demoníaco y a su vez las antiguas creencias paganas y campesinas fueron reinterpretadas bajo el discurso eclesiástico. Por lo general dioses paganos con atributos referentes a la muerte, la enfermedad y los mundos subterráneos fueron relacionados con el Diablo. De ahí que el Demonio haya visto aumentadas las formas en que era designado y muchas veces estos nombres eran sumamente creativos y hasta irónicos, como “Viejo Cuerno” o “el Cojonudo quemado”. Asimismo Satán fue cada vez más utilizado en las lenguas romances y germánicas de aquel período dentro de frases, exclamaciones, insultos, dichos populares de los cuales varios de ellos subsisten hasta nuestros días donde todavía se llega a escuchar “vete al diablo”. También se asoció a Satanás con ciertos animales que eran percibidos como peligrosos, libidinosos, sucios, que tuvieran hábitos nocturnos, vivieran bajo tierra o estuvieran relacionados con los antiguos dioses paganos. Igualmente al Maligno se le tendió a identificar con todo aquello que fuera monstruoso, deforme o quimérico ya que tales situaciones eran prueba de la corrupción que las acciones demoníacas habían traído al mundo. De igual forma los olores nauseabundos, fétidos o sulfúreos fueron considerados como señal de la presencia luciferina. Algunos tonos verdes que recordaban a la podredumbre y tonos rojos referentes al fuego y la sangre fueron los preferidos para imaginar el color de las apariciones diabólicas. Del mismo modo se imaginó que el Príncipe del mal portaba ciertos objetos que evocaban su carácter peligroso o evocaban a dioses paganos.<sup>364</sup>

---

<sup>363</sup> Cfr. Peter Burke, *Hibridismo cultural*, Madrid: Akal, 2010, pp. 135-140.

<sup>364</sup> Cfr. Jeffrey Burton Russell, *Lucifer: El diablo en la Edad Media*, Barcelona: Laertes, 1995, pp. 67-100.

La mayoría de las asociaciones antes mencionadas no tenían ningún fundamento teológico o en los textos bíblicos pero consuetudinariamente quedaron tan fijadas en el imaginario demoníaco que se incluyeron dentro del canon cristiano de la representación del Diablo. Aunque el mismo desarrollo de la imagen icónica demoníaca durante el cristianismo temprano y la Alta Edad Media fue mucho más lento que la construcción del discurso teológico sobre el Maligno. Prácticamente en los primeros cinco siglos de existencia del cristianismo no se realizaron representaciones icónicas del Demonio con la excepción de un fresco del siglo III localizado en las Catacumbas de san Marcelino y Pedro en la ciudad de Roma. En este fresco se puede ver a Satán con la forma de la “serpiente antigua” enroscada en el árbol prohibido del Jardín del Edén junto con Adán y Eva. Tuvieron que pasar casi trescientos años para que Satanás volviera a ser representado iconográficamente. En esta ocasión la imagen icónica es un mosaico que puede encontrarse en la ciudad de Ravena dentro del templo bizantino de San Vital, que el lector puede observar en la ilustración número dos. En este caso Lucifer fue representado como un joven imberbe vestido con toga y con los clásicos atributos angélicos del par de alas emplumadas y el nimbo que rodea su cabeza. A diferencia del ángel que se encuentra en el lado opuesto del mosaico posee un color azul pálido que contrasta con el resto de la composición y recuerda al cielo nocturno. Sin embargo lo que hace que el ser angélico sea identificado plenamente con el Maligno es que frente a él se encuentran una triada de cabras, animales que en el mundo grecolatino representaban la fecundidad pero que bajo la mirada cristiana fueron relacionados con lo lascivo y por tanto con el mal.



Ilustración 2: Anónimo bizantino, *Cristo separa a las ovejas de los cabritos*, s. VI

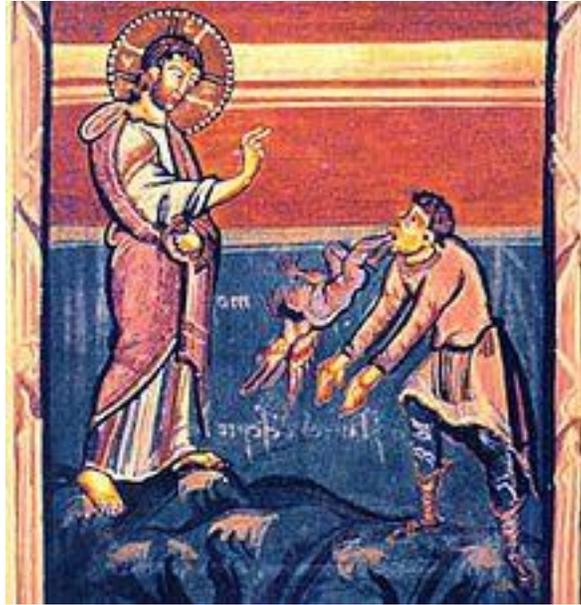
El tardío desarrollo iconográfico demoníaco, sobre todo en comparación de otras formas del discurso sobre lo diabólico, no ha sido explicado del todo hasta la fecha pero probablemente se debió a que en los primeros siglos los cristianos no tuvieron necesidad de representarlo ya que lo veían en cada imagen icónica dedicada a cualquier dios pagano. Como menciona Tertuliano, detrás de cada imagen que representa a un Dios pagano se haya el Diablo quién inspira a pintores y escultores a representarlo de muchas formas para así engañar a los hombres.<sup>365</sup>

A partir de finales del siglo VI durante la Alta Edad Media la imagen icónica del Demonio mantiene una presencia constante pero no tan numerosa como en períodos posteriores. Sobre todo en este período Satán fue representado iconográficamente en los manuscritos producidos por los monasterios cristianos, como en el ejemplo que se puede ver en la ilustración número tres. Esta imagen icónica pertenece a los folios ilustrados del texto bizantino conocido como *Evangelio de Rabbula* realizado en un monasterio sirio a finales del siglo VI. En ella se observa a un Demonio siendo expulsado de un poseso por Cristo. Aquí Satanás conserva sus alas emplumadas que recuerdan su pasado angélico pero ha perdido sus otros atributos angelicales como el nimbo y la toga.

En efecto a partir de ahora por lo general se le representará como un ser que va desnudo en señal de su falta de pudor y sus impulsos sexuales descontrolados. Sin embargo todavía es un humanoide aunque algo contrahecho y deforme mucho más pequeño que el resto de los personajes representados. En los siglos posteriores el Diablo verá incrementada su deformidad y no sólo perderá sus alas emplumadas para ser remplazadas por alas de murciélago, una criatura inminentemente nocturna, sino que se resaltará su fealdad en señal de sus pecados cometidos.

---

<sup>365</sup> Cfr. Tertuliano, *Op. cit.*, pp. 114-117.



A inicios de la Baja Edad Media el Diabolo ya estaba plenamente integrado al imaginario cristiano europeo y sólidamente identificado como la representación del mal. Sin embargo desde finales del siglo XI hasta el siglo XIII se gestó un cambio en el discurso de lo demoníaco que hizo énfasis en un Demonio más intimidante, poderoso y horrible, lo cual desembocó en una época que puede ser considerada como la edad dorada de la creencia demoníaca entre el siglo XIV y hasta mediados del siglo XVII. Durante el período antes mencionado Satán fue centro de varios debates teológicos, al grado que fue cuando surgió una rama de la teología dedicada a su estudio, la demonología, se escribieron un gran número de textos con la temática demoníaca, se hicieron innumerables y diversas imágenes icónicas para representarlo y muy probablemente fue cuando el percibirlo como una entidad real y peligrosa estuvo más difundido y vigente entre los europeos.

Para explicar tal cambio en el discurso demoníaco se han propuesto varias causas entre ellas destacan cuatro, la primera de ellas las reformas monásticas del siglo XI. A pesar de que por siglos los monasterios habían sido centros de producción y conservación de la cultura y sus habitantes ejemplos de lo que debía de ser todo cristiano, para el siglo X muchos centros monásticos se hallaban en decadencia material y sus prácticas eran percibidas como sumamente corruptas lo que los había hecho caer en una situación de descrédito. Ante tal estado las autoridades religiosas decidieron que los monasterios tendrían que volver a sus valores originales eremitas y sus monjes volver a representar el arquetipo del mejor de los

cristianos. Para ello se establecieron medidas de austeridad y de mayor disciplina a las comunidades monásticas a la vez que aumentarían su economía de autosuficiencia en la medida de lo posible.<sup>366</sup> Así los monjes tendrían que realizar sacrificios materiales para engrandecer su espíritu pero también si es que se quería resaltar su antigua imagen de hombres santos se tenían que contraponer al Señor del Mal por excelencia con la idea de que entre más fuerte fuera el enemigo a enfrentar mayor sería la proeza de vencerlo. Es en este contexto que surgen escritos como el del monje cisterciense Rodolfo Glaber, a quien el Diablo se le aparecía frecuentemente pero no sólo para tentarlo, distraerlo de sus deberes monacales o provocarle ilusiones sino también para propinarle salvajes golpizas que lo dejaban inconsciente y provocarle erecciones en los momentos más inoportunos. Además la descripción que hace Glaber del Demonio es más amenazante y horrificada que cuando se aparecía a los primeros eremitas:

De frente rugosa y crispada, las ventanas de la nariz horriblemente dilatadas, boca monstruosa y labios hinchados. Tenía también cuernos y barba de macho cabrío, orejas prominentes y puntiagudas, los cabellos totalmente erizados, dientes de lobo, el pecho inflado y la espalda gibosa.<sup>367</sup>

Los monjes no fueron los únicos en cuyo discurso se presentó un Satán mucho más amenazante, en varias pequeñas comunidades cristianas bajo medievales le otorgarían un poder mucho más extremo al Señor de las Tinieblas de una manera similar a como lo habían hecho los gnósticos siglos atrás. El caso más paradigmático lo encontramos en el grupo de los “buenos hombres puros” como se hacían llamar ellos mismos o cátaros como las autoridades eclesiásticas que los persiguieron los designaron. Así desde la perspectiva cátara el mundo era una dualidad plena, donde de un lado estaba la esencia del bien que era Dios y su hijo y por otro el principio del mal que no era otro sino Satanás. Y en este mundo dual el espíritu, que era concebido como todo lo bueno, estaba profundamente contrapuesto con la materia, que era vista como corrupta. De hecho el mundo material, que es el mundo en que nacían y morían las personas, era la creación de Lucifer, inclusive el propio cuerpo humano. Pero dentro del cuerpo, que era percibido como una simple envoltura a la vez que una prisión,

---

<sup>366</sup> Cfr. José Orlandis, *Historia de la Iglesia: La iglesia antigua y medieval*, Madrid: Palabra, 2003, pp. 277-298.

<sup>367</sup> Rodolfo Glaber, *Crónicas o Cinco libros de historias*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, p. 66.

estaba el alma la cual sí procedía directamente de Dios. La vida era una lucha constante entre los impulsos del cuerpo, que irremediamente llevaban al precipicio del mal, y los deseos trascendentales del espíritu que sólo se liberaba con la muerte carnal. Especialmente los impulsos sexuales eran condenados como una obra satánica ya que llevaban a la reproducción de la materia vil. La misma existencia de los géneros sexuales se pensaba como un ejemplo de la degeneración maligna que dejaría de existir cuando el mal fuera finalmente vencido en la parusía. Asimismo se negaba que Cristo hubiera encarnado debido a que un ser puramente espiritual, y por ende bueno, no pudo haber tenido relación alguna con la materia. Por el contrario el Señor de las Tinieblas estaba compuesto totalmente de materia y controlaba absolutamente todo lo relacionado a ella.<sup>368</sup>

Dentro del desapego a los bienes materiales que idealmente debían seguir las comunidades cátaras se encontraba el donar las posesiones materiales a otros miembros de la comunidad o por lo menos hacer que estos bienes beneficiaran a todos en su conjunto. Irónicamente tal práctica provocó que en las comunidades cátaras hubiera fuertes lazos de solidaridad que aseguraban el bienestar de sus integrantes, importante en el contexto de una sociedad agraria con crisis de subsistencia recurrentes, lo cual impulsó la adopción del credo cátaro. Además en concordancia con la visión de lo material los cátaros lanzaron fuertes críticas a las instituciones eclesiásticas que para aquella época ya eran poseedoras de amplios y ricos bienes.<sup>369</sup> Por todo lo anterior los cátaros fueron percibidos por las autoridades eclesiásticas como un grave peligro que podía ocasionar un cisma en la cristiandad. Esta percepción de peligro herético ocasionó que se tomaran varias medidas para erradicar el catarismo como la aprobación e impulso de la orden de los dominicos, la creación de una nueva institución que tenía como encargo mantener en la ortodoxia a los creyentes cristianos, que no es sino la Inquisición, y el llamado papal de la cruzada albigense. Asimismo por el papel crucial dado al Diablo dentro de la doctrina cátara parte del discurso de la jerarquía eclesiástica oficial y del teológico volvió a centrarse en la cuestión demonológica. De este modo después de 654 años la iglesia realizó nuevamente un pronunciamiento conciliar ecuménico, en el IV Concilio de Letrán, sobre el papel que tenía Satán dentro del credo cristiano. En este concilio prácticamente se confirmó cada una de las tesis referentes a

---

<sup>368</sup> Cfr. Miguel Ángel Muñoz Moya (ed.), *Documentos cátaros*, Madrid: Mestas, 2001, pp. 92-108.

<sup>369</sup> Cfr. Paul Labal, *Los cátaros: herejía y crisis social*, Barcelona: Crítica, 2000, pp. 61-78.

Satanás que ya se habían dado en el I Concilio de Braga, del que ya se habló con anterioridad: se le definió como criatura y no como creador, se señaló su naturaleza ontológica inferior a Dios, se declaró la imposibilidad de su salvación y se recordó que fue creado bueno pero por su propia voluntad cayó en el mal. Sin embargo en esta ocasión se hizo un reiterado énfasis en que el Maligno era una entidad espiritual y de ninguna forma material, por lo que las afirmaciones cátaras sobre la naturaleza maligna de la materia y del cuerpo carnal fueron determinantemente negadas. No obstante por esencia espiritual se expuso que Lucifer podía adoptar cualquier apariencia para engañar, podía influir en ciertos cuerpos materiales para pervertirlos e inclusive en algunos casos tenía la capacidad de poseer los cuerpos de animales y de ciertas personas malvadas.<sup>370</sup>

El discurso teológico bajo medieval también retomó la temática demoníaca, especialmente la escuela escolástica, para responder a las aseveraciones del dualismo cántaro. Así Anselmo de Canterbury, considerado el fundador de la doctrina escolástica, dedicó uno de sus textos a la problemática diabólica, titulado *La caída del Diablo*, en donde niega rotundamente que el Demonio tenga capacidad alguna de creación ya que está relacionado esencialmente con la “nada”. Aquí este teólogo señala que la “nada” no se refiere a la no existencia, lo cual no tendría sentido ya que las acciones de Satán pueden ser percibidas en el cosmos, sino a la ausencia de lo que se niega que en el caso de Satanás es el bien, por lo que esta entidad es definida como el bien negado por excelencia.<sup>371</sup> Con esta propuesta se dio un relativo equilibrio a la afirmación sobre un Satanás que era un ser inferior a Dios y una más de sus criaturas a la vez que el máximo representante del mal. Por su parte el destacado teólogo escolástico Pedro Abelardo subrayó que Dios es todo bondad del que es imposible que venga el mal y que el verdadero origen del mal en el cosmos provenía efectivamente de Lucifer cuando introdujo el no bien o la nada que es el pecado. Para Abelardo la forma en que el mal fue introducido fue cuando en la conciencia del Maligno se fraguó la voluntad de desobedecer los mandatos de la autoridad legítima divina.<sup>372</sup> Asimismo el más reconocido teólogo escolástico, Tomás de Aquino advertía que aunque algunas cosas que hace Lucifer en apariencia son buenas, como el prestar ayuda a alguien, lo verdadero es

---

<sup>370</sup> Cfr. Norman Tanner, *Op. cit.*, pp. 112-123.

<sup>371</sup> Cfr. Anselmo de Canterbury, *Obras completas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, pp. 112.

<sup>372</sup> Cfr. Cesar Reña Dafonte, *Pedro Abelardo*, Madrid: Orto, 1998, pp. 43-47.

que todas sus acciones se dirigen a la destrucción del cosmos armonioso creado por Dios. Además aunque el Señor de las Tinieblas no es el principio del mal como estipulaban los cátaros indudablemente es el punto focal y la fuerza unificadora de todo lo malo. De esta forma como todos los buenos cristianos son miembros del cuerpo místico de Cristo y están unidos en la gracia divina, los pecadores, herejes y paganos son miembros del cuerpo místico del Diablo y están unidos en el error. Y si bien cualquier persona de bien está perfectamente capacitada para derrotar al Demonio, éste utilizará todas las argucias posibles para actuar sobre el hombre, principalmente tres: por acción física, poseyendo su cuerpo; por acción sobre la razón, haciéndole ver imágenes inexistentes pero aterradoras; y acción sobre la voluntad, persuadiéndolo con los placeres mundanos.<sup>373</sup>

El empoderamiento del discurso demoníaco en la Baja Edad Media y a principios de la Época Moderna en Europa también sucedió en el contexto del cenit del poder de la Iglesia medieval a la vez que del cuestionamiento de tal poder que culminó en la Reforma protestante y la Contrarreforma católica, y en la concentración del poder de ciertos señores feudales que tomarían primacía entre sus pares para convertirse en reyes de los estados nación europeos nacientes. La relación entre el auge del discurso sobre el Diablo y la consolidación de la Iglesia como institución ha sido resaltada por Norman Cohen, en donde se destacó su papel imprescindible de mantener a raya un mal creciente, materializado en catástrofes como la de la peste negra, y así justificar su existencia.<sup>374</sup> Por su parte Robert Muchembled señala como los poderes seculares, reyes y los gobiernos burgueses de las ciudades comerciales, también apelan a su función de contener el caos de la subversión que Satanás representa y que por tanto sólo un poder consolidado puede evitar.<sup>375</sup> Así, sostenido por el discurso eclesiástico y de los poderes seculares centralizadores, se reforzó en la Baja Edad Media el papel de Satanás como agente universal del mal y sistemáticamente se asoció con el mismo a todos los individuos y grupos sospechosos de ser hostiles a los legítimos representantes del cristianismo que son la santa madre Iglesia y los soberanos garantes de la fe verdadera. Tal asociación recibe el nombre de diabolización, que en esa época se constituyó en una herramienta propagandística eficiente en la búsqueda de la supresión o control de los

---

<sup>373</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, Navarra: EUNSA, 2005, pp. 351-372.

<sup>374</sup> Cfr. Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid: Alianza, 1997, pp. 90-108.

<sup>375</sup> Cfr. Robert Muchembled, *Historia del Diablo, siglos XII-XX*, México: FCE, 2000, pp. 32-39.

adversarios de los poderes hegemónicos bajo medievales y de inicios de la modernidad. Y aunque la diabolización fue utilizada en ese momento contra los judíos, musulmanes y en general contrincantes de los poderes monárquicos como los templarios en primera instancia los herejes se constituyeron en los agentes del Diablo por antonomasia. El hereje ya no sería como en algunos casos del cristianismo primitivo una víctima más de los engaños del Demonio sino el apóstata que es el máximo adorador de Satán.<sup>376</sup> Todo ello estimuló la percepción de que existía un contra cristianismo clandestino promovido por Satanás, cuyos seguidores realizaban actos abominables y amenazaban seriamente a toda la sociedad cristiana en su conjunto, percepción que fue avalada por diversas bulas papales como la *Vox in Rama*.

El discurso iconográfico bajo medieval y de principios de la modernidad también contribuyó enormemente en la visión del Diablo como máxima representación del mal. Precisamente desde el siglo XI la representación visual de los orígenes angelicales del Demonio son dejados de lado para en su lugar retratar una criatura inmunda, quimera y abominable cuyo exterior reflejara la corrupción de su pecado. Simultáneamente comenzó a ser mostrado como un ser poderoso, es decir por un lado con atributos de mando como coronas y cetros símbolos de señorío, por otro de un tamaño cada vez mayor sobre todo en relación a los humanos, y servido fielmente por otros demonios. Un ejemplo se puede observar en la ilustración 4, que muestra el alto relieve que forma parte del tímpano de la puerta principal del templo abacial de Sainte-Foy en la localidad francesa de Conques. Aquí Satanás aparece en el centro de la composición destacando por su mayor volumen en comparación con el resto de los personajes. Asimismo porta una corona flameante propia del rey del infierno y en una de sus manos un pico a manera de cetro infernal. Con sus pies con garras aplasta a un pecador en posición de haber sido derrotado por la argucia demoníaca. La maldad de su ser es evidente por su cuerpo descarnado, orejas puntiagudas y la mueca irreverente de su cara. A su alrededor aparecen sus fieles servidores diabólicos con apariencia grotesca quienes se hayan entretenidos atormentando a más pecadores. Así entre el siglo XII y XVII la imagen icónica del Diablo continuó resaltando su aspecto horripilante.

---

<sup>376</sup> Cfr. Alain Boureau, *Satan the heretic: Birth of demonology in the Medieval West*, Chicago: The University of Chicago Press, 2006, pp. 60-63.



Ilustración 4: Anónimo, Detalle del Juicio Final, s. XII

## 2.2. Introducción y reproducción del Diablo en el ámbito novohispano.

El Diablo llegó a los territorios de los señoríos mesoamericanos, los cuales después de su conquista y colonización por España se convertirían en el Virreinato de la Nueva España, en la mente de la mayoría de los conquistadores, colonizadores, comerciantes y misioneros de origen europeo que cruzaron el Atlántico para llegar a dichos territorios. Como se vio en la sección anterior de este capítulo, para el momento de la conquista de Mesoamérica el Demonio ya se encontraba firmemente establecido en el imaginario europeo como epítome de todo lo malo, era una creencia que venía conformándose desde hace aproximadamente dos milenios y era una pieza esencial en su sistema de explicación del mundo. Por lo anterior fue lógico que haya sido incluido rápidamente como parte del discurso legitimador del proceso de conquista y colonización de las tierras americanas por parte de la Corona de Castilla. Por ejemplo, el religioso franciscano Jerónimo de Mendieta expuso en su obra *Historia eclesiástica indiana* que el fin de la llegada de su orden a la Nueva España fue “porque aquellas gentes idólatras que estaban en poder del demonio pudiesen venir en conocimiento de su Creador y ponerse en camino a la salvación”.<sup>377</sup> De manera similar el fraile carmelita Agustín de la Madre de Dios expresa el día que su orden llegó a la Nueva

<sup>377</sup> Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. I, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, p. 3.

España “fue un día muy gozoso para los bien afectos viendo reforma tan santa en tan remotas tierras que con esclavitud tan dura habían sido poseídos del demonio tantos millares de años”.<sup>378</sup> Por su parte fray Diego de Landa señala que de no ser por la llegada de los misioneros cristianos a estas tierras “los autóctonos seguirían sucumbiendo a la tentación demoníaca que sólo conduce a una serie de trabajos, sufrimientos y privaciones dolorosísimas y finalmente al infierno”.<sup>379</sup> Opiniones como las anteriores se repiten una y otra vez en las crónicas de las órdenes religiosas que llegaron a realizar trabajo evangelizador en tierras novohispanas. Dichas opiniones nos dan un indicio de cómo la conquista y cristianización de las tierras americanas por parte de los hispanos fue interpretada en el sentido de la lucha cosmológica cristiana entre el bien y mal.

La inclusión del Diablo como instrumento justificador a la vez que explicativo del devenir histórico ya tenía una larga tradición tras de sí en el horizonte cultural de los pueblos hispanos. Así Francisco Flores Arroyuelo ha encontrado diversos documentos castellanos de los siglos XI y XII que narran la influencia que ha tenido el Diablo en dos acontecimientos históricos decisivos para la península hispánica. El primero de ellos la invasión de los pueblos bárbaros de las provincias hispano-romanas lo que era visto como producto de la persistencia en ciertas prácticas paganas promovidas por el Demonio en los cristianos de aquellas provincias. De manera similar la invasión musulmana y la posterior debacle del reino visigodo también fueron interpretados como resultados de los subterfugios demoníacos contra los seguidores de Cristo en la región hispana.<sup>380</sup> Así que puede decirse que desde los siglos en que se empezó a conformar el reino de Castilla con su respectivo imaginario social ya se utilizaba el discurso de concebir la historia de este reino cristiano como parte de la lucha cósmica, donde los elegidos o hijos de la luz, es decir primero el pueblo de Israel, después la Iglesia de Cristo y en ese momento los reinos cristianos como el de Castilla, se enfrentaban a los ejércitos de las tinieblas, primero los bárbaros paganos y después los invasores musulmanes. Tal tipo de discurso nos remite a la visión agustiniana del mundo

---

<sup>378</sup> Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 31.

<sup>379</sup> Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, p. 197.

<sup>380</sup> Cfr. Francisco J. Flores Arroyuelo, *El Diablo en España*, Madrid: Alianza Editorial, 1985, pp. 18-26.

donde un pueblo elegido se encuentra en una ardua guerra contra el mal cuyo líder no es otro sino Satán mismo.<sup>381</sup> Los éxitos obtenidos contra los terceros reinos musulmanes o taifas entre los siglos XIII-XV por parte de los reinos cristianos hispanos no hicieron sino reforzar el discurso mesiánico agustiniano en donde los soldados hispanos se veían a sí mismos como guerreros celestiales que iban reduciendo el territorio controlado por los malvados moros. El triunfo final contra el reino nazarí de Granada consolidó la percepción castellana de ser el pueblo elegido y de ahí que los consejeros de la corte de Castilla no dudaran en realizar metáforas entre la reina Isabel la católica con la Virgen María y ser un instrumento eficaz de los designios divinos contra Satanás.<sup>382</sup> De esta manera en el siglo XVI los señoríos indígenas mesoamericanos iniciaron su incorporación a la cultura occidental bajo el paradigma de una religión católica triunfalista, mesiánica y guerrera avalada por una monarquía y una Iglesia autoritarias que eran garantes de mantener a raya a Lucifer y sus huestes.

Irónicamente aunque el Diablo había cruzado el Atlántico como parte del imaginario de conquistadores y evangelizadores hispanos para gran parte de los antes mencionados el Demonio ya tenía una amplia presencia en tierras americanas y la mayor prueba de ello se encontraba en la religión pagana de los indios. En primera instancia el carácter demoníaco de la religión indiana desde la perspectiva de la teología cristiana radicaba en su idolatría, es decir en la práctica de adorar cosas como deidades. Por ejemplo el teólogo jesuita José de Acosta opinaba que Satán “siempre apetece y procura ser tenido y honrado por Dios, es quien fundó y promovió el culto idolátrico entre los indios...la idolatría es un invento del diablo provocado por su malvado apetito de hacerse Dios.”<sup>383</sup> Por su parte el fraile Juan de Grijalva, cronista de la orden de san Agustín en la Nueva España, narra como el evangelizador agustino Antonio de Roa sostuvo un dialogo con el ídolo tutelar de los indígenas del pueblo de Molango, durante el cual dicho ídolo con una voz cavernosa reveló que dentro de él habitaba uno de los demonios enviados por Satanás para engañar a los indios, aunque amenazó al fraile de muerte finalmente dicho ídolo fue destruido por el agustino en nombre de Cristo.<sup>384</sup>

---

<sup>381</sup> Cfr. Agustín de Hipona, *Op. cit.*, p. 264.

<sup>382</sup> Cfr. Peggy Liss, *Isabel the Queen*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004 pp. 157-159.

<sup>383</sup> José de Acosta, *Historia Natural y Moral de Indias*, t. II, l. V, cap. I, Madrid: Pantaleón Aznar, 1792, p. 3.

<sup>384</sup> Cfr. Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de Nuestro Padre San Agustín, en las provincias de la Nueva España*, México: Victoria, 1924, pp. 89-90.

Asimismo Pedro de Córdoba en su escrito intitulado *Doctrina cristiana para la instrucción de los indios* les asegura fehacientemente a sus feligreses indígenas que:

Estos ángeles malos, que son los demonios, son los que os han engañado y os han hecho entender que eran dioses, y hacían que los adorareis y les hicieres cues, tecuales y templos. Y aún hacían que la honra que debéis dar a Dios verdadero se la dieses a ellos para que vosotros pecareis más gravemente contra Dios y fueseis más cruelmente atormentados con ellos en el infierno. Y porque os querían mal y se holgaban de vuestros males, por eso os mandaban cortar sus lenguas, sus brazos y romper vuestras carnes, y hacer en vosotros mismos muchas otras crueldades, y os mandaban matar y sacrificar a vuestros hijos y a vuestros esclavos y a otras personas, porque así cometieseis mayores pecados en esto, y en el infierno por ellos tuviesen mayores tormentos.<sup>385</sup>

Tal demonización de las representaciones de las deidades indígenas fungió para fundamentar la superioridad de las creencias cristianas sobre las mesoamericanas.

Justamente en el discurso evangelizador las imágenes icónicas de las deidades mesoamericanas no eran simplemente ídolos falsos si no verdaderos diablos mentirosos y engañadores. Lo anterior también puede confirmarse en el discurso gráfico referente a los dioses indígenas posteriores a la conquista y realizados durante el proceso de evangelización en el siglo XVI, como se ejemplifica en la ilustración número cinco. En esta ilustración se puede ver una representación del Templo Mayor mandada a realizar para el Códice Florentino, en donde se tuvo el cuidado de pintar a Huitzilopochtli como un demonio peludo sonriente y peludo, y a Tláloc con rostro de chivo barbudo.<sup>386</sup>

---

<sup>385</sup> Pedro de Córdoba, *Doctrina cristiana para instrucción de los indios*, Salamanca: San Esteban, 1987, p. 216.

<sup>386</sup> Para un análisis más detallado de esta imagen icónica: José Alberto Ortiz Acevedo, *La imagen icónica demoníaca*, trabajo terminal de licenciatura en Historia por la UAM-I, 2012, pp. 107-111.

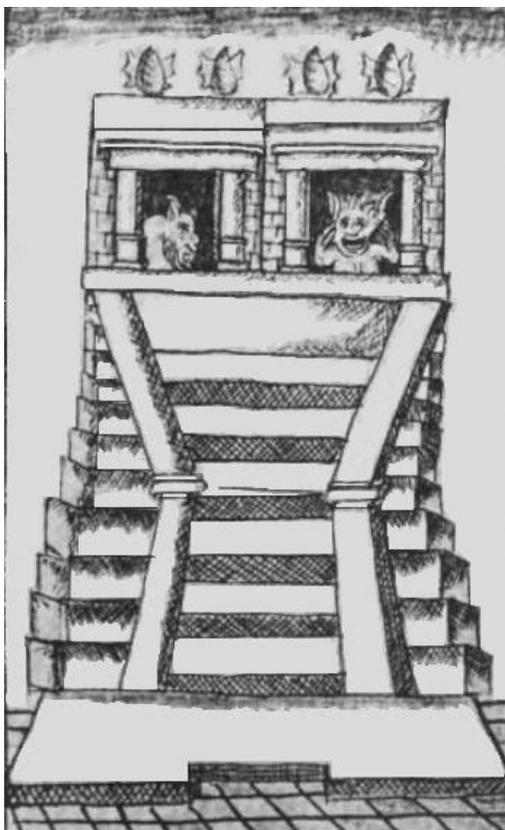


Ilustración 5: Códice Florentino, lib. III fol. 391v.

Precisamente el contraste entre las formas de representación plástica entre las deidades indígenas y las imágenes icónicas cristianas consideradas sagradas por conquistadores y evangelizadores fue usado para demonizar a las creencias mesoamericanas. Así el pintor Juan Interián de Ayala en su tratado *El pintor christiano y erudito* afirmó que no es coincidencia que tanto las pinturas que describían al demonio en Castilla como las pinturas de los antiguos dioses y diosas en las Indias se manifestaran ambas bajo terribles, espantosas y horrendas figuras desde tiempos inmemorables, ya que en el fondo unas y otras retrataban a la misma criatura enemiga de todos los hombres. Y mientras que ver una pintura de la Virgen María o de Cristo traía consuelo y confianza al corazón, ver una imagen de Tláloc u otro falso dios indio sólo causa terror y espanto.<sup>387</sup> Otra prueba que arguyeron los evangelizadores ibéricos para aseverar la presencia del Diablo en América previa a su llegada fueron las similitudes que encontraron entre ciertas prácticas religiosas cristianas y mesoamericanas. Por ejemplo la ceremonia donde los niños con pocos días de nacidos eran bañados por un sacerdote, la

<sup>387</sup> Cfr. Juan Interián de Ayala, *El pintor cristiano y erudito o Tratado de los errores que suelen cometerse frecuentemente en pintar y esculpir las imágenes sagradas*, Madrid: Joaquín Ibarra, 1730, p. 169.

cual fray Bernardino Sahagún describe con gran detalle, y la cual recordaba invariablemente al bautizo cristiano.<sup>388</sup> Asimismo fray Diego de Basalenque no dejaba de demostrar su asombro de que los indios después de cometer ciertas faltas se confesaban ante sus sacerdotes, estos últimos realizaban prácticas ascéticas algunas de ellas muy parecidas a las hechas por los sacerdotes cristianos e inclusive existían casas de reclusión religiosa donde mujeres de familias prominentes se dedicaban a servir a sus dioses cual monjas.<sup>389</sup> Ante la premisa cristiana de que Dios no puede admitir dos cultos legítimos, tales similitudes fueron vistas como indicios de que en algún momento antes de la conquista y colonización hispanas los indígenas ya habían recibido la buena nueva de Cristo pero que Satán en su afán de oponerse a Dios y aprovechando la ausencia de la madre Iglesia en tierras americanas había tergiversado las enseñanzas cristianas haciendo caer en el error a los naturales. Así aunque ciertos ritos indios habían conservado su forma cristiana en el fondo por la perversión de Satanás habían perdido su esencia bondadosa. Algunos frailes cristianos fueron allá y opinaron que por su maldito oficio de mona, es decir a la manera que el mono puede imitar al hombre en sus acciones, Lucifer buscó realizar un remedo de la Iglesia de Cristo a manera de ofensa contra Dios, como señala Jerónimo de Mendieta:

No se contentó el enemigo antiguo con el servicio de adoración que los indios le hacían sino que además ordenó su iglesia diabólica, en competencia de los Santos Sacramentos que Cristo nuestro Redentor dejó instituidos para remedio y salud de sus fieles en la Iglesia católica, para condenación y perdición de los que le creyesen; dejó el demonio esto y otras de sus señales y ministerios que pareciesen imitar a los verdaderos misterios de nuestra redención.<sup>390</sup>

No obstante de las afirmaciones hechas por conquistadores y evangelizadores hispanos en realidad el Diablo era un ente ajeno al sistema de creencias mesoamericano. De hecho no existía en el panteón indígena al momento del contacto con Occidente alguna deidad que fuera considerada como totalmente maligna e inclusive para el caso del náhuatl clásico se carecía de un vocablo preciso que refiriera al concepto del mal mismo.<sup>391</sup> Sin embargo como

---

<sup>388</sup> Cfr. Bernardino Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México: Porrúa, 2000, p. 386.

<sup>389</sup> Cfr. Diego de Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán de la Orden de N.P.S. Agustín*, México: SEP-Cultura, 1985, pp. 61-63.

<sup>390</sup> Jerónimo de Mendieta, *Op. cit.*, t. II, p. 33.

<sup>391</sup> Cfr. Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, Tucson: University of Arizona, 1989, p. 39.

toda sociedad humana los mesoamericanos experimentaron el sufrimiento humano y trataron de darle un significado. Justamente aquellos hechos causantes de sufrimiento fueron vistos como imperiosos para el buen funcionamiento del cosmos indígena, ya que bajo la premisa de que la realidad poseía una estructura cíclica toda creación requería de destrucción, todo orden era precedido por el caos y la vida implicaba la muerte.<sup>392</sup> De forma que todo lo existente era visto como una composición de opuestos complementarios por lo que el carácter de las mismas deidades mesoamericanas tenía que ser ambivalente. Alfredo López Austin señala al respecto que “como el acontecer mismo, los dioses favorecen o dañan a los hombres con el poder de la regularidad y con la sorpresiva aparición de la contingencia y por ello no pueden ser absolutamente buenos ni absolutamente malos”.<sup>393</sup> Aunado a que no obstante de la caracterización heterogénea del panteón mesoamericano al mismo tiempo se afirmaba la existencia de un principio universal divino del que emanaban tanto aspectos del mundo considerados positivos, por ejemplo la salud, como aquellos negativos como la enfermedad. Tal principio universal divino era conocido como *teotl* y no se encontraba únicamente en las deidades sino en cada persona, animal, planta u objeto existente; de ahí que Jorge Klor de Alva opine que el sistema de creencias mesoamericano se base en parte en una especie de animismo complejo al cual llamó *teoyoísmo*.<sup>394</sup> Así se entiende que en Mesoamérica se rindiera culto a los enseres de trabajo y que se buscara permanentemente entablar diálogos propiciatorios con toda criatura del entorno. Bajo tal perspectiva el sufrimiento era entendido como un defectuoso entendimiento entre las personas y su medio.

A raíz de lo antes referido puede afirmarse que en el imaginario mesoamericano no existía alguna entidad que tuviera una similitud plena con el Diablo como epítome del mal por lo que este último tuvo que ser implantado por los evangelizadores hispanos en lo que se convertiría en el Virreinato novohispano. Aquí cabe recordar que desde sus orígenes el cristianismo recurrió a diversos mecanismos de expansión doctrinal y entre ellos destaca la ya mencionada demonización, la cual a grandes rasgos es un proceso de invalidación simbólica de las deidades que le son ajenas así como de todos aquellos sujetos o grupos que

---

<sup>392</sup> Cfr. Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1992, pp. 92-106.

<sup>393</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>394</sup> Jorge Klor de Alva, *Spiritual Warfare in Mexico: Christianity and the Aztecs*, California: University of California, 1980, p. 7.

se le oponen, mediante la creación de vínculos simbólicos entre el adversario o competidor y el Demonio, pudiendo terminar en una transfiguración entre ambos. Dentro de este proceso se instituye que todas aquellas prácticas de cualquier religión competidora al cristianismo se confrontan a la salvaguardia dichosa del alma, es decir la salvación, y por tanto a la vida eterna. Consecuentemente tales prácticas tenían que ser exterminadas, o por lo menos asimiladas en parte, y si los “otros”, los no cristianos, se oponían a ello simplemente se les tomaba como aliados demoníacos pero si accedían a eliminar o cambiar sus prácticas religiosas entonces eran percibidos como engañados y víctimas del Maligno que habían abierto los ojos a la verdad de Cristo.<sup>395</sup> De este modo, se entiende que la mayor parte de los miembros del clero encargados de evangelizar a los señoríos mesoamericanos conquistados a nombre de Castilla hayan visto a los indios como personas en urgente necesidad de ser salvadas de las garras de Satán. Sin embargo cuando los naturales se oponían a cambiar sus demoníacas costumbres eran identificados como ciudadanos de la *Civitas diaboli* y de ahí que inclusive en ciertas ocasiones a Satanás se le haya imaginado como indio. Para ejemplificar se tiene el relato sobre el fraile carmelita Domingo de San Ángel quien en su camino a un pueblo de indios para brindarles los santísimos sacramentos se encontró con una india que estaba tirada en el camino y parecía enferma. Dicha india le pidió a fray Domingo que la confesase y cuando el fraile accedió comenzó a narrar pecados horribles. Después de escucharla por más de dos horas y al ver que la india más que arrepentida parecía contar dulces recuerdos el fraile dijo “no puedo creer sino que eres el demonio en figura de india, Jesús sea conmigo y me libere de tus trazas”.<sup>396</sup> Después del pronunciamiento hecho por el fraile desapareció la india sin dejar rastro.

En otras ocasiones aquellos individuos que no desistían en sus costumbres religiosas consideradas como demoníacas eran identificados propiamente como el Diablo inclusive por parte de algunos indígenas ya evangelizados. Así pasó cuando a principios de la dominación hispana un sacerdote tlaxcalteca salió a caminar por el mercado de su poblado llevando puestos los atavíos propios que lo identificaban como servidor de *Ometochtli*, deidad asociada a la embriaguez y la fertilidad, e hizo alarde de poder masticar navajas de obsidiana. Para su mala fortuna el sacerdote se topa con un grupo de niños indígenas, los cuales venían

---

<sup>395</sup> Cfr. Jeffrey A. Trumbower, *Rescue for Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, New York: Oxford University Press, 2001, pp. 33-35.

<sup>396</sup> Agustín de la Madre de Dios, *Op. cit.*, p. 201.

de tomar la doctrina en el monasterio franciscano cercano, a los que reprende por haber abandonado sus antiguas creencias. Los infantes le responden llamándolo demonio y proceden a lapidarlo hasta la muerte para después regresar al monasterio para contarle a los frailes presentes que habían matado al demonio.<sup>397</sup> Pero inclusive los indios ya cristianizados siguieron siendo vistos por gran parte de los frailes como proclives a ser víctimas de las insidias del Maligno. Como advertía fray Bernardino Sahagún, el Demonio estaba al acecho esperando el momento propicio para recuperar el terreno perdido con la evangelización de los indios. Este mismo fraile franciscano reitera que si no se toman las medidas necesarias Satán revivirá las idolatrías que parecen haber sido olvidadas en los descendientes de sus antiguos seguidores.<sup>398</sup> Es decir sin la presencia de los frailes y la santa madre iglesia, y por ende de la Corona de Castilla, Satanás retomaría el antiguo dominio que tenía sobre los indios. De ahí que para la mayoría de los hispanos quedaba claro que si bien Lucifer había estado presente desde tiempos inmemoriales en las Indias la presencia de éste aunque acotada se mantendría como instigador incansable del mal aún después de la heroica labor evangelizadora. Por ello no bastaba con bautizar a los indios para salvaguardarlos del Señor Tenebroso sino que habría que adoctrinarlos constantemente sobre el peligro de volver a transitar por los caminos del mal mediante la retórica cristiana adecuada y con todo tipo de tecnologías comunicativas disponibles, como las icónicas para hacer visible lo invisible. Además habría que hacerlo no sólo con los indios recién convertidos sino con sus hijos ya cristianos, con los hispanos nacidos en las Indias y los esclavos negros que eran traídos de África cada vez en mayor número.

Como se mencionó con anterioridad si para el caso del náhuatl no existía un término paralelo al concepto del mal cristiano mucho menos se hallaba presente en dicho idioma indígena alguna palabra que aludiera al Diablo, lo que implicó un reto para los evangelizadores. Si bien es cierto que para los evangelizadores europeos del siglo XVI todas y cada una de las deidades indígenas no eran sino demonios engañosos, la solución para nombrar al Demonio con un vocablo indígena fue utilizar el nombre dado de ciertas deidades

---

<sup>397</sup> Cfr. Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1991, pp. 249-251.

<sup>398</sup> Cfr. Bernardino de Sahagún, *Prólogo del libro tercero de la Historia general de las cosas de Nueva España*, obra que puede ser consultada de manera íntegra en la página de la “Biblioteca Digital Mundial”: [www.wdl.org/es/item/10612](http://www.wdl.org/es/item/10612)

del panteón mesoamericano que compartían mayores similitudes con el Maligno desde la perspectiva de los frailes. Se tiene por ejemplo el caso de *Tezcatlipoca* deidad nahua a la que se le atribuía un carácter facineroso y por ello se encontró motivo para usar su nombre como sinónimo de Satán.<sup>399</sup> De manera análoga se utilizó el nombre del dios *Mictlantecuhtli*, en este caso debido a que era imaginado por los nahuas como Señor del inframundo y representante de la muerte.<sup>400</sup> Pero no sólo fue utilizado el nombre de los númenes indígenas para denominar a Lucifer ya que también se usó la designación dada a ciertos hechiceros poderosos que eran considerados como peligrosos y capaces de realizar serios daños a quien se topara con ellos. El caso más connotado es el de *tlacatecólotl*, el cual era un humano cuyo nahual era el tecolote, ave rapaz nocturna, y cuyos poderes dañinos se incrementaban en la noche. De hecho desde mediados del siglo XVI fue frecuente que cuando se quería traducir la palabra demonio o diablo al náhuatl se utilizara *tlacatecólotl*, tal y como lo hizo Alonso de Molina en su *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana*.<sup>401</sup> Por su parte Jerónimo de Mendieta narra que cuando se les empezó hablar del Diablo a los indios éstos le encontraron mucha familiaridad con un brujo que ellos llamaban *tlacatecólotl* o persona búho. Mendieta pensaba que lo anterior acontecía porque el búho les parecía a los indios como un animal de mala catadura y por su canto triste que era una señal de mal agüero lo que provocaba espantos a aquellos que salían de noche.<sup>402</sup> El miedo como veremos más adelante era una emoción asociada inequívocamente al Maligno en el imaginario cristiano.

Además de librar las barreras del lenguaje los evangelizadores tuvieron que usar y adaptar las tecnologías comunicativas disponibles propias de su tiempo y cultura que les permitieran introducir y mantener al Diablo en la memoria individual y colectiva de los recién convertidos al cristianismo. Parte de dichas tecnologías se basaban en los códigos escritos que en gran parte se encontraban pensados para ser transmitidos oralmente ya que un considerable número de los individuos de la naciente sociedad novohispana, incluyendo los de origen europeo, eran analfabetas. En este sentido puede afirmarse que la sociedad

---

<sup>399</sup> Cfr. Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 322-325.

<sup>400</sup> Cfr. Raúl del Moral, "En torno a Mictlantecuhtli" en *Estudios Mesoamericanos*, vol. I, no. 1, Enero-Junio 2000, pp. 40-43.

<sup>401</sup> Cfr. Alonso de Molina, *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana*, México: Juan Pablos, 1555, fol. 68v.

<sup>402</sup> Cfr. Jerónimo de Mendieta, *Op. cit.*, t. III, p. 206.

novohispana consigue clasificarse dentro del grupo de las llamadas “sociedades de oralidad secundaria” en las cuales la escritura era parcialmente controlada y producida por una pequeña élite y de ahí que lo escrito fuera percibido con un cierto halo de misterio, sacralidad y legitimidad. Consecuentemente en este contexto si algo estaba escrito y podía ser enunciado era sumamente probable que ese algo fuera considerado como verdadero por lo que muchas veces era difícil separar del todo al objeto y al término que se utilizaba para expresarlo. Aunado a que si el fin primordial de un texto es ser comunicado mediante un intermediario vía oral hay mayor probabilidad de propiciar el consenso, en primera instancia por estar cara a cara emisor y receptor pero también por los recursos emotivos que potencialmente puede usar el orador para convencer a su público receptor como su carisma, gesticulaciones, tonos de voz, y los lugares comunes con base en dichos y proverbios.<sup>403</sup> No obstante, hay que considerar que aunque en dichas “sociedades de oralidad secundaria” todo escrito tenía cierta importancia antes por lo general también se establecían diferentes jerarquías entre los textos. En el caso de aquellas sociedades con religión monoteísta se creía que los contenidos escritos de mayor importancia y por ende incuestionables eran aquellos inspirados directamente por el Dios único respectivo. Así en el cristianismo dichos textos estaban conformados principalmente por aquellos que la jerarquía eclesiástica incluyó en la Biblia, la cual presuntamente debía de ser la fuente primordial de la “verdad revelada” por Dios. Por la misma sacralidad de los textos bíblicos en el catolicismo se pensaba que sólo aquellas personas con el aval divino, es decir los ungidos con el sacramento de la orden sacerdotal, eran los únicos sujetos idóneos para leer y escribir comentarios acerca de dichos textos, mientras que era recomendable que el resto de los fieles recibieran la “verdad revelada”, entre la que se encontraba la existencia del Demonio, mediante otros escritos producidos por los propios sacerdotes para evitar malas interpretaciones entre los creyentes.

Uno de estos textos que tenían una clara intencionalidad de reproducción oral y por los que Satán era difundido entre los conversos eran los catecismos. El catecismo era un texto ex profeso para dar a conocer los puntos esenciales de la doctrina cristiana por lo que eran breves, adecuados para ser memorizados y de ahí que en muchas ocasiones estaban estructurados en forma de preguntas y respuestas. Asimismo además de basarse en los textos

---

<sup>403</sup> Cfr. Walter J. Ong, *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra*, México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 90-101.

bíblicos los catecismos contenían elementos de los escritos patrísticos y del magisterio eclesiástico aunque de manera simplificada. En los primeros tiempos novohispanos cuando los frailes aún no dominaban del todo las lenguas indígenas tuvieron que recurrir a diseñar catecismos con pictogramas para facilitar el adoctrinamiento. Un ejemplo de ello se puede ver en la ilustración 6, perteneciente a un catecismo manuscrito que se le atribuye a fray Bernardino de Sahagún,<sup>404</sup> en donde se puede ver algunas imágenes que aluden a segmentos de dos oraciones cristianas. En la parte de arriba de la ilustración se encuentra el pictograma 92 del catecismo mencionado y la cual corresponde a una oración del “*Padre nuestro*”: “*No nos dejes caer en la tentación y libranos del mal*”. Para expresar iconográficamente la primera parte de la oración anterior, el creador icónico decidió dibujar en un extremo de su composición una figura humanoide sedente y en el lado opuesto otras tres figuras humanoides mucho más pequeñas y sencillas. Por su parte en el centro se ubican dos personajes, uno de ellos vuela sobre el otro por lo que probablemente sea un ángel mientras que el otro es una cabeza monstruosa que sale del suelo, tiene dientes puntiagudos en señal de su peligrosidad, nariz de cerdo, el cual era un animal relacionado con la inmundicia, y parece querer devorar al ángel al cual alcanza a tocar con su lengua. Es altamente posible que los personajes humanoides representen a los creyentes cristianos que invocan la ayuda de su deidad, la cual les envía un ángel para evitar que caigan en la tentación. Esta última fue plasmada como un ser monstruoso y telúrico, características vinculadas con el Diablo. De hecho es factible que esa criatura se trate de una de las advocaciones del Demonio, *Leviatán*. El origen de tal criatura se encuentra en el texto bíblico de *Job* en el cual se le describe como un monstruo marino devorador de hombres pero que en el medievo se volvió a imaginar como un demonio enorme que devora a los pecadores y por tanto se situaba en las puertas del infierno. Por su parte a los indígenas nahuas representaciones como las de *Leviatán* debieron recordarles a otra entidad telúrica, *Tlaltecuhltli* quien era el “señor de la tierra” que devoraba a los muertos. Ahora que para referirse gráficamente a la segunda parte de la oración el autor plasmó una figura humanoide sedente que parece orar y tras de ella una criatura con cuernos, cola felina y largas manos con garras que no es otro sino el Diablo. Aquí destaca que en este cuerpo demoníaco se observan manchas que pueden indicar la mácula que trae el pecado pero que potencialmente traen a la mente al *océlotl* o jaguar, felino que por sus hábitos nocturnos fue

---

<sup>404</sup> Cfr. Luis Resines, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Madrid: Junta de Castilla y León, 1992, p. 266.

relacionado con la noche en el imaginario indígena y ello fue aprovechado a su vez por los evangelizadores para demonizarlo. El mensaje en ese caso fue que el espectador viera a la figura humanoide como otro creyente cristiano que reza para librarse del mal que está plenamente identificado con el Demonio sin lugar a dudas. Ahora que la parte inferior de la ilustración 6 es el pictograma 121 del catecismo referido y fue puesta al final del verso de la oración del “Ave María” que dice: “Ruega Señora por nosotros los pecadores”. Aquí la figura demoníaca aparece junto a un trío de figuras humanas, que por su cercanía deben de ser los pecadores en contraposición del trío que se encuentran acompañados por un personaje con aureola en señal de santidad. Así en este catecismo se quiso reafirmar la identificación concluyente de Satán con la tentación, la maldad y el pecado.

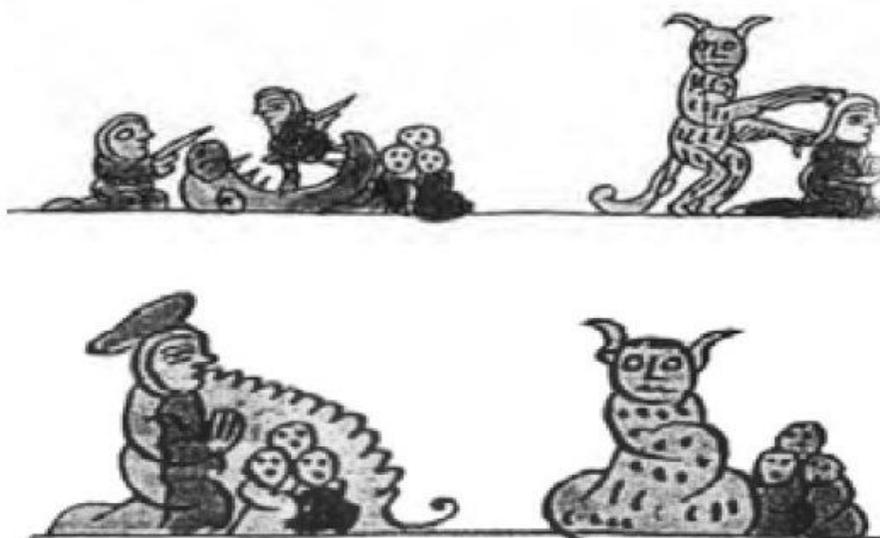


Ilustración 6: Anónimo, Pictogramas #92 y #121 del *Catecismo en imágenes y cifras*, s. XVI.

Otra forma de adoctrinar a los creyentes sobre el Diablo y mantener vigente la creencia en el mismo fue a través de los sermones. El sermón es una pieza de oratoria que tiene como fin la predicación del mensaje cristiano y es pronunciado por el sacerdote a los fieles durante la ceremonia de culto y destaca porque a diferencia del resto de la liturgia, que se encontraba en latín, era expresado en lengua vernácula. Asimismo el sermón era considerado parte fundamental de la continuación de la obra de Cristo, quien fue el primer predicador, y confirmación del mandato de esparcir la palabra de Dios por el mundo.<sup>405</sup> Aunque el vocablo

<sup>405</sup> Cfr. *Evangelio según san Lucas*, cap. 9, vers. 1-6 y *Evangelio según san Mateo*, cap. 28, vers. 19-20.

sermón deriva del latín *sermo* que aludía a conversación, en realidad el orador no trataba de establecer un diálogo con sus oyentes si no de convencerlos, o por lo menos de persuadirlos, de la verdad indiscutible de sus palabras, por ello utilizaban frecuentemente el recurso retórico de la *amplificatio* o ampliación en donde reiteran y acumulan afirmaciones sin explicaciones profundas ni agregar información nueva. Aunque creados para ser difundidos oralmente, parte de ellos quedaron registrados de manera escrita ya sea en forma de esquemas, manuscritos e inclusive en publicaciones de imprenta. Por lo general los sermones abordaron pasajes del Evangelio, organizados según el calendario litúrgico, pero también trataron temas específicos como las exequias de algún personaje de renombre, conmemoraciones de acontecimientos, fundación de templos o la toma de posesión de un nuevo prelado en su respectivo obispado. Puede afirmarse que dentro de todo el aparato litúrgico el sermón era donde el sacerdote tenía oportunidad de hacer uso de su creatividad para hacer más atrayente su discurso. Sin embargo a raíz de los movimientos reformistas y contra-reformistas del siglo XVI las autoridades eclesiásticas católicas decidieron que debía de haber una mayor supervisión en los sermones de los párrocos de parte tanto de los obispos como de la Inquisición, para así asegurarse que la trasmisión del magisterio de la Iglesia y las santas escrituras llegara a los creyentes de la manera más fiel posible. Aquí se partía de la premisa de que los sacerdotes como hombres eran potencialmente pecadores y por tanto requerían del señalamiento del comportamiento adecuado de todo buen cristiano para evitar caer en la senda del mal y superar los obstáculos que el Maligno les ponía en el camino como predicadores de Cristo.<sup>406</sup>

Tenemos por ejemplo el sermón novohispano escrito por Juan de Robles con la temática de la Inmaculada Concepción de la Virgen María en donde se menciona cómo María y su sagrado hijo cuentan con características completamente contrarias al Diablo, así mientras los primeros sobre todas las cosas buscan la salvación del hombre el segundo alimentado por un profundo odio hacia los hombres tiene como fin la perdición de la humanidad sobre todas las cosas.<sup>407</sup> Otro caso se encuentra en un sermón escrito para dar gracias por el salvamento milagroso de un convoy de galeones cargados de plata que iban de la Nueva España a la

---

<sup>406</sup> Cfr. Félix Herrero Salgado, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2006, pp. 116-134.

<sup>407</sup> Cfr. Juan de Robles, *Sermón de la Purísima Concepción de María Señora libre en su primer instante de la común deuda de la culpa*, México: María de Benavides viuda de Juan Ribera, 1689, pp. 12-13.

Metrópolis que logró salir casi intacto de una terrible tormenta. En este sermón se presenta al Demonio como un ser que busca obstaculizar y frustrar cualquier acción realizada por los seguidores de Cristo, entre los que se encuentran sus majestades católicas y sus súbditos, por medio de cualquier vía disponible a su alcance como el provocar tempestades marinas.<sup>408</sup> Asimismo Manuel de Anduaga les recuerda a sus feligreses que hay que permanecer juntos en la fe de Cristo para vencer todos los impedimentos que Satán va poniendo en el camino y que cada faena enfocada al bien como la reedificación y el mantenimiento de los templos cristianos debilita al Maligno.<sup>409</sup> Igualmente Pedro de Avendaño Suarez describe a Satanás como un ente furibundo que pugna estérilmente por impedir las obras que engrandecen a Dios y que para ello en ocasiones asume las formas más terribles, como animales feroces desconocidos, para intimidar a sus víctimas o las más seductoras, como mancebo agraciado, para engañarlas.<sup>410</sup> Por su parte Juan de Espinosa retrata a Lucifer como aquel ambicioso incorregible que goza influyendo en aquellos hombres necios que una y otra vez comenten crímenes con la Santa Madre Iglesia y contra los poderes terrenales legítimamente establecidos.<sup>411</sup>

Como se vio en los ejemplos anteriores en el discurso de los sermones novohispanos el Diablo era identificado como causa, efecto e influencia del mal, de manera similar era presentado en los *exempla*. El *exempla* era un texto breve con vocación netamente oral que daba a conocer una historia sencilla, estructuralmente muy parecido al cuento o la fábula, en el cual si los personajes presentaban conductas edificantes se pretendía que los receptores las imitaran pero que por el contrario éstos se comportaban de manera desdeñable las evitaran.<sup>412</sup> Por lo general los *exempla* desde la época bajo medieval eran incluidos dentro del sermón del rito católico, parte considerable de ellos se conservaron vía los sermonarios manuscritos

---

<sup>408</sup> Cfr. Esteban de Aguilar, *Náutica sacra y viaje prodigioso. Predicación hecha en la fiesta que hace su majestad al Santísimo Sacramento en acción de gracias por haber librado milagrosamente la Armada de la Plata*, México: Hipólito Ribera, 1653, p. 5.

<sup>409</sup> Cfr. Manuel de Anduaga, *Sermón predicado en la solemne dedicación del Templo de San Antonio de Texcoco*, México: Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1697, p. 8.

<sup>410</sup> Cfr. Pedro de Avendaño Suarez, *Sermón dedicado a San Miguel Arcángel Príncipe de todos los ángeles, que en fiesta de titular de su Ilustrísima Congregación predico en el Convento de la Encarnación de México*, Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1698, p. 4.

<sup>411</sup> Cfr. Juan de Espinosa, *Sermón panegírico que dedica al muy ilustre Tribunal del Santo Oficio de la Nueva España en la solemne fiesta anual que se celebra en el Convento Real de Santo Domingo de México*, México: Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón, 1698, p. 6.

<sup>412</sup> Cfr. Graciela Candano Fierro, *Estructura, desarrollo y función de las colecciones de los exempla en la España del siglo XIII*, México: UNAM, 2000, p. 23

y publicados, y muy posiblemente por su sencillez, amenidad y adaptaciones localistas eran comentados por los feligreses fuera del templo por lo que llegaban a tener gran difusión oral lo que los hacía una herramienta eficaz en la difusión de diversos personajes del imaginario religioso cristiano como el Demonio.<sup>413</sup> En ocasiones las historias de los *exempla* se insertaban exitosamente a la tradición oral de los receptores, tal y como lo demuestra Daniel Dehouve quien estudió cómo varios *exempla* medievales hispanos de los siglos XIII y XIV se pueden encontrar en sermones novohispanos y cómo se pueden encontrar indicios de los mismos en la tradición oral de indígenas del estado mexicano de Guerrero.<sup>414</sup> Ahora que un ejemplo de *exempla* novohispano en que Satán fue incluido se puede encontrar en el *Tratado de hechicerías y sortilegios* de Juan Andrés de Olmos. En dicha obra se cuenta el *exempla* de los indios de Tezcatépec, el cual fue estructurado en tres partes como muchos otros *exempla* con la misma temática. En la primera parte se presenta Satanás de manera que inmediatamente se le reconozca como un ser peligroso ante el personaje o los personajes principales de la historia, en este caso el Maligno se aparece con forma de un gigante horrible ante un grupo de señores indios del pueblo Tezcatépec. Inmediatamente después por lo general Lucifer les hace una propuesta deshonesta para que cometan actos contra la moral y las leyes que todo buen cristiano tiene que seguir, lo que en este *exempla* en particular se tradujo en pedir que asesinaran a un guardia español llamado Juan Cordero que visitaba el pueblo. Ya en la segunda parte los implicados humanos decidían cómo actuar según su buena o mala conciencia.

Aquí cabe señalar que si se trata de un grupo de personas en los *exempla* la decisión suele estar dividida sobre si seguir o no los malos consejos demoníacos. En el caso referido los indios huyen espantados del Diablo y discuten qué hacer al respecto pero al final se decide presentarse al día siguiente ante el español Juan Cordero para contarle lo sucedido. El hispano al escuchar lo que le contaron los indios les pregunta en dónde habían visto al Demonio y toma la iniciativa de encararlo de manera armada pero sin utilizar ninguna de las herramientas que recomienda el magisterio eclesiástico para salir adelante en tales circunstancias. El resultado es que Satán con un solo abrazo que da a Cordero lo desarma y lastima seriamente.

---

<sup>413</sup> Cfr. Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid: Taurus, 1989, p. 341.

<sup>414</sup> Cfr. Daniel Dehouve, *Rudingero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*, México: Universidad Iberoamericana-Miguel Ángel Porrúa-CIESAS, 2000, p. 206.

Lo que lleva a la última parte del *exempla* en el que el narrador brinda una amonestación final sobre lo acontecido, como el dado por Andrés de Olmos: “No vayan a olvidar todo lo que la Iglesia les enseña para que el Diablo no los haga desgraciados si se les apareciese alguna vez”.<sup>415</sup> Se puede decir que en el discurso de este *exempla* está implícito que cualquier ataque o cuestionamiento a una autoridad hispana en el mundo hispano no deja de tener cierta inspiración maligna que sólo acarrea el desastre para el inconforme. También se haya presente claramente una de las justificaciones de la existencia de la Iglesia, institución que se yergue como el único escudo efectivo ante los embates demoníacos. Con un mensaje similar se tiene el *exempla* contenido en el sermón dictado por Matías de Bocanegra en el día de San Miguel de 1649, en el cual cuenta de unos indios que solían faltar a misa los domingos acción que los hizo proclives a ser visitados y asustados por el Demonio, entidad que se les aparecía con formas espantosas. Bocanegra cuenta que tales apariciones sólo cesaron cuando los indios volvieron a asistir puntualmente a misa cada domingo.<sup>416</sup> Es importante mencionar que en otros *exempla* novohispanos el Maligno es incluido solamente casi al final del relato en el cual se le da el papel del verdugo del pecador. Un ejemplo de ello lo encontramos en el *exempla* incluido en el confesionario escrito por el franciscano novohispano Juan Bautista donde se narra cómo todos aquellos pecadores que cometían faltas contra la fe terminaban de una u otra forma en compañía de Lucifer y sus huestes atormentados por tan nefastas entidades.<sup>417</sup>

Otros instrumentos comunicativos que facilitaron la transmisión y mantenimiento del Diablo en el imaginario novohispano fueron los textos de carácter hagiográfico. Se considera que un texto es hagiográfico cuando aborda como tema principal la vida de un cristiano que por sus obras y carácter es digno de ser imitado por sus hermanos en Cristo. Así que a diferencia de una biografía, la hagiografía resaltaba hechos que caían en el ámbito de lo maravilloso a la vez que ejemplares del sujeto tratado dejando en segundo plano si éstos eran fidedignos o no, de ahí que muchos casos se nutrieran de la tradición oral. Por su perfil ilustrativo y didáctico del buen comportamiento cristiano las hagiografías generalmente eran

---

<sup>415</sup> Cfr. Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, México: UNAM-Facsímiles de lingüística y filología nahua, 1990, pp. 43-45.

<sup>416</sup> Cfr. Matías de Bocanegra, *Sermón a la predicación de la Bula de la Santa Cruzada predicado en el día glorioso del Arcángel San Miguel*, México: Francisco Rodríguez Lupercio, 1649, p. 8.

<sup>417</sup> Cfr. Juan Bautista, *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, México: Melchor Ocharte, 1599, p. 27.

incluidas en los sermones y catecismos. Además en muchos casos una hagiografía no se consideraba como totalmente terminada después de la narración de la muerte de su protagonista sino que potencialmente era ampliada agregando milagros que se atribuían a su intercesión por su mayor cercanía ante Dios. Dentro de los recursos utilizados para hacer énfasis en la beatitud de la persona descrita dentro de una hagiografía fue común contrastar a ésta con el máximo representante del mal en el imaginario cristiano es decir con el Demonio. De esta forma en dichos textos Satán se presenta como el mayor opositor del personaje protagónico, en ese sentido ocupaba el papel del antagonista en la narración, ya que trata de entorpecer por todos los medios a su alcance el cumplimiento de una vida cristiana ejemplar. Justamente la inclusión de Satán dentro de los relatos hagiográficos fue un gesto necesario como medio de comprobación de la santidad, al grado que entre más agresivos o numerosos fueran los embates demoníacos contra el personaje en cuestión se creía que la víctima de éstos poseía una mayor virtud y por ende gozaba del favor de Cristo. Inclusive sufrir atroces ataques de Satanás fue una prueba potencial utilizada por el magisterio eclesiástico para considerar un proceso de canonización de una persona.<sup>418</sup> De esta suerte que no será raro encontrar en la mayor parte de las hagiografías el respectivo pasaje que refiera al enfrentamiento diabólico y en algunos casos sea una sección fundamental en la historia del santo respectivo. Un ejemplo de ello es el caso de san Antonio Abad, el eremita más famoso que sufrió los asaltos más ingeniosos de parte del Maligno y cuya representación icónica remite invariablemente a tal encuentro diabólico.

Además de las hagiografías de los santos canónicos en la Nueva España circularon otros textos que trataban sobre las vidas piadosas de algunos novohispanos que entraron en el camino de canonización como siervos de Dios, venerables o beatos y por ello modelos de virtud local que tuvieron su respectivo enfrentamiento con el Diablo. Por ejemplo se encuentra el caso de la beata sor Catarina de San Juan, monja poblana que era conocida por su odisea que la condujo desde el lejano Oriente hasta los lares de la Nueva España y admirada por sus visiones místicas que la llevaron a entablar coloquios con Cristo y la Virgen María. Todo lo anterior quedó registrado por uno de sus confesores, el jesuita Alonso Ramos,

---

<sup>418</sup> El proceso de canonización tiene como objetivo la inclusión de una persona dentro del canon de los santos de la Iglesia católica con lo cual se da un reconocimiento a su poder de intercesión ante Dios y el permiso para que los fieles le rindan culto público y universal. *Cfr.* Mario Valledor, *Los Santos*, Buenos Aires: Fundación Tarea, 1992, pp. 23-26.

quién narra que la monja tuvo varios encuentros ríspidos con el Demonio como el de aquella vez que se encontraba en su celda rezando y el Maligno se le apareció y le escupió en la cara para posteriormente lanzarle obscenos insultos.<sup>419</sup> Por su parte José Castillo Grajeda, quien era un sacerdote secular que conoció a la beata poblana, señala que cuando la hermana Catarina realizaba sus ejercicios espirituales en ocasiones se le aparecía un pequeño diablillo montado en un perro quien hacia muecas para hacerla reír y así sacarla de su estado contemplativo.<sup>420</sup> En ocasiones los ataques demoníacos podían poner en riesgo la vida de la víctima como en el caso del siervo de Dios fray Sebastián Aparicio, del que se cuenta que fue embestido una noche por Satán quien adoptó la forma de un furioso y descomunal toro. Se dice en este mismo texto que Sebastián Aparicio estuvo a punto de perecer despedazado por este Satanás taurino pero que logró sujetarlo de los cuernos y forcejear con él por largas horas hasta que gracias a su infinita fe en Dios logró doblegarlo y hacerlo huir.<sup>421</sup> En otras ocasiones los ataques eran una combinación de dolor insoportable y placeres deshonestos como le sucedió a la venerable sor Isabel de la Encarnación a quien un demonio en forma de serpiente horrenda la estrujó de tal manera que casi la hace reventar mientras que otro en figura de culebra se le ciñó por su frente tan fuerte que le causó padecimientos indecibles a la vez que un tercero con apariencia de un mancebo hermoso le realizaba tocamientos agradables pero sumamente indecentes.<sup>422</sup>

El Diablo en la Nueva España también fue asentado en el imaginario de sus habitantes por medio de su representación teatral lo cual implicaba utilizar en parte recursos visuales. Ciertamente el teatro fue uno de los medios que permitieron mostrar a aquellos seres de los que hablaban los sacerdotes y darles un rostro y carácter que los hizo reconocibles, entre ellos Satanás. Por ejemplo se sabe que en 1538 en Tlaxcala se realizó un montaje llamado *La caída de nuestros primeros padres* en donde el sujeto encargado de actuar como el Demonio se vistió como una amenazadora serpiente que tenía colmillos puntiagudos y una sobresaliente

---

<sup>419</sup> Cfr. Alonso Ramos, *Prodigios de la omnipotencia milagros de la gracia en la vida de la venerable Catarina de San Juan*, Puebla: Diego Fernández de León, 1689, pp. 53-54.

<sup>420</sup> Cfr. José Castillo Grajeda, *Compendio de la vida y virtudes de la venerable Catarina de San Juan*, Puebla: Diego Fernández de León, 1692, p. 44.

<sup>421</sup> Cfr. José Manuel Rodríguez, *Vida prodigiosa del siervo de Dios fray Sebastián de Aparicio*, México: Felipe Zúñiga, 1769, pp. 24-25.

<sup>422</sup> Cfr. Agustín de la Madre de Dios, *Op. cit.*, p. 335.

lengua bífida.<sup>423</sup> Que se le diera tal aspecto probablemente tuvo el fin de identificar al Maligno como un ente de suma peligrosidad a la vez que desvincular a la serpiente de cualquier aspecto positivo que tuvo en la cosmovisión mesoamericana. Asimismo en el contexto de esta representación de tal pasaje bíblico del *Génesis* potencialmente les recordaba a los espectadores la vinculación existente entre la pericia para la mentira y el engaño que poseía Satán para embaucar a aquellos que como Eva se atrevieran a confiar en tal criatura. Por su parte alrededor de 1592 se presentó en la ciudad antes mencionada la obra *La nueva conversión y bautismo de los cuatro últimos reyes de Tlaxcala* en donde Lucifer aparecía como un demonio con rasgos de los antiguos dioses prehispánicos. Se cuenta que la mitad de la cara de este diablo-ídolo era dorada cual oro valioso mientras que su contraparte tenía la apariencia de un demonio sucio y feo. Ahora que de su boca y manos parecía estar manchado de rojo en recuerdo a los sacrificios humanos que se le ofrecían.<sup>424</sup> Verosímilmente al público de la obra anterior se le quería recordar que detrás de cada ídolo indígena siempre estaba el Señor Tenebroso que en el pasado les había pedido cometer actos horribles como él mismo en pos de la perdición de sus almas. Ahora que en la obra *Los siete fuertes*, de Fernán González de Eslava, el Señor del Averno fue personificado además de sus atributos típicos de cuernos y pezuñas portando plumas en la cabeza y llevando arcos y flecha a la manera de los chichimecas.<sup>425</sup> Tal vez en este caso el autor deseaba que los asistentes a su puesta en escena vincularan a los indios aún no pacificados como parte de los esbirros del mal en contraste con los indios cristianizados y obedientes de las autoridades hispanas.

Otro ámbito en que el Diablo fue representado, y por tanto pudo ser visto sin la necesidad del uso de la imaginación, fue el de la fiesta. En el fenómeno festivo como hecho social se conjugan celebración cíclica, significaciones del tiempo, demarcaciones del espacio, expresiones rituales, exaltación de las identidades, expresiones simultáneas de institucionalización y espontaneidad, catarsis social y configuración del universo simbólico.<sup>426</sup> Dada la importancia del Demonio como símbolo en el imaginario novohispano

---

<sup>423</sup> Cfr. Fernando Horcasitas, *Teatro náhuatl*, t. I, México: UNAM, 2004, p. 147.

<sup>424</sup> Cfr. Clementina Díaz y de Ovando, "Tlaxcala en la épica y en la dramática de la colonia" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. V, no. 19, 1951, p. 59.

<sup>425</sup> Cfr. Carlos Solórzano, *Teatro mexicano, historia y dramaturgia: Autos, coloquios y entremeses del siglo XVI*, vol. III, México: CONACULTA, 1993, p. 75.

<sup>426</sup> Cfr. José Ignacio Homobono Martínez, "Fiesta, ritual y símbolo: epifanía de las identidades" en *Zainak: Cuadernos de Antropología-Etnografía*, no. 26, 2004, pp. 34-35.

no podía dejar de estar presente en diversas fiestas que se celebraban en la Nueva España. No obstante que el estudio sistemático y específico sobre el Maligno y en las fiestas novohispanas a la fecha aún está por escribirse existen por lo menos indicios de su fuerte presencia y rol en tales hechos sociales. Un ejemplo de tales indicios se encuentra en las distintas danzas que aún se celebran pero que tienen un sustrato novohispano de importancia donde los participantes utilizan máscaras y vestuarios que hacen referencia a lo demoníaco. Se encuentra la *Danza de diablos* que se baila en la región mixteca del actual estado de Oaxaca en el pueblo de Santiago Juchitán. En dicha danza los participantes visten las chivarras que son chaparreras elaboradas con pelo de chivo, animal que en el imaginario cristiano se le relaciona con Satán, vestidos como arrieros, personajes que en el mundo novohispano tenían encuentros con Lucifer, y máscaras de madera con rasgos diabólicos. Además en una de sus manos los danzantes llevan una cuerda que a manera de látigo golpean contra el piso y amenazan con ella a los espectadores. Por su parte en la región de la Costa Chica del actual estado de Guerrero existe una danza similar a la anterior donde los participantes portan cuernos de venado, largas barbas hechas de cola de caballo, orejas negras similares a las de los burros con su respectiva máscara diabólica de la que sobresale una gran lengua roja. Algunos de ellos llevan una quijada de burro, arma que simboliza el asesinato de Abel por parte de Caín, y otros un guaje que agitan con violencia. Todo ellos van encabezados por *Tenango* o *Diablo mayor* quien se diferencia por llevar una máscara más grande y por llevar un fuste con el que va arreando a los diablos menores y en ocasiones se desincorpora del grupo para corretear a parte del público. Estas y otras danzas están enmarcadas en ritos litúrgicos cristianos o en las celebraciones santorales de los pueblos respectivos por lo que tienen que entenderse en el contexto de la dramatización de la lucha del bien contra el mal.

Otros indicios de la presencia del Señor Tenebroso en el ámbito festivo novohispano se encuentran en las crónicas de algunas grandes celebraciones que eran llevadas a cabo en las más importantes ciudades del virreinato y en las representaciones pictóricas de las mismas como la que se puede apreciar en la ilustración 7. Tal ilustración corresponde a una pintura encargada para conmemorar las festividades realizadas en honor de la bendición del segundo santuario dedicado a la Virgen de Guadalupe el 27 de abril de 1709. En el centro de dicha obra pictórica se muestra el atrio del recién inaugurado templo guadalupano donde el pintor

plasmó la llegada del traslado procesional de la imagen mariana compuesta por diversos carros alegóricos entre los que se destacaba el de la *Tarasca*.



Ilustración 7 Arellano, Detalle de *Traslado de la imagen y estreno del santuario de Guadalupe*, 1709.

El extravagante carro alegórico pintado tiene forma de dragón inflado, con un par de alas, una cola enroscada, un largo cuello, cabeza reptiliana de cuyas peligrosas fauces sale una gran lengua que también puede simular fuego. Tal criatura es montada por una persona

que viste un disfraz demoníaco en el que se alcanzan a percibir unos pequeños cuernos y una cola además de estar posicionando sus brazos como si fueran unas zarpas en señal de acecho. Vestidos de manera similar otros cuatro hombres sólo que estos llevan unos gorros puntiagudos que caen sobre sus espaldas en señal de escarnio y se encuentran jalando el carro a manera de servidores del mal. Se sabe que las tarascas representaban el pecado y tenían tal forma en recuerdo de la apocalíptica criatura reptiliana de siete cabezas que era considerada una de las advocaciones del Diablo mismo a la vez que símbolo de la monstruosidad por ir en contra de los deseos de Dios. Por lo general dicho carro alegórico demoníaco fue típico en las procesiones que se realizaban en la fiesta de *Corpus Christi* a lo largo y ancho del mundo hispánico<sup>427</sup> pero como se demuestra en esta pintura podía utilizarse en otras festividades en las que se incluía la presencia del mal como parte del discurso y en los momentos en que para reforzar las creencias cristianas de los feligreses se daba una oportunidad de convivencia con los seres sobrenaturales. Al parecer la tradición de la tarasca se originó en las tierras de la Provenza de la actual Francia donde según Santiago de Vorágine existía un monstruo horrible que era enviado por el Demonio mismo para atormentar a los buenos cristianos y que sólo pudo ser vencido con la ayuda de Santa Marta quien con la señal de la cruz y agua bendita logró amansarla y atarla para que fuera asesinada.<sup>428</sup> Desde entonces la Tarasca era símbolo de los peligros del mal a la vez que de la posibilidad de ser vencido mediante la fe en Dios como lo había hecho la santa.

Sin embargo la Tarasca no era la única advocación demoníaca presente en las festividades novohispanas. Por ejemplo Andrés Pérez de Rivas en su crónica de la fiesta por la beatificación de Ignacio de Loyola celebrada en 1610 en la Ciudad de México cuenta que un Satán enorme y disforme fue paseado por las calles de la capital virreinal hasta llegar al atrio del templo de la Casa Profesa. Tal criatura era roja, tenía colmillos filosos y alrededor de su cuerpo fue colocada la figura de una aterradora serpiente. Al llegar a dicho templo de una torre bajó la imagen de Jesús por una cuerda hasta toparse con tan diabólico ser y al

---

<sup>427</sup> Cfr. Beatriz Moncó, "La tarasca: Mujer y diablo en el Corpus Christi" en Antoinette Molinié (ed.), *Celebrando el cuerpo de dios*, Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, pp. 129-150.

<sup>428</sup> Cfr. Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, Madrid: Alianza editorial, 1996, vol. I, pp. 419-420.

tocarse ambos del vientre del último salieron cohetes voladores y buscapiés.<sup>429</sup> Pero según Pérez de Rivas en la misma festividad dedicada al fundador de los jesuitas también fue presentado a los espectadores otro gigante disforme, corpulento y feísimo de cuyos hombros salían cuatro cabezas cornudas, con bocas dentadas y ojos saltones en cuyos respectivos cuellos portaban letreros que indicaban los siguientes nombres: Calvino, Lutero, Zuingles (Zwinglio) y Melancton (Melanchton). Al parecer este monigote diabólico también estaba lleno de cohetes que lo hicieron explotar cuando una figura de San Ignacio se le acercó con una porra en forma de rayo del que salió fuego.<sup>430</sup> Aquí quedaba claro que se quería que los espectadores vincularan la herejía con el Demonio mediante la demonización de los cuatro más destacados reformadores protestantes y el uso de elaborados efectos pirotécnicos para impresionar la memoria social. Todo lo antes descrito trae a la mente dos hechos contemporáneos que son muestra de la necesidad de explicar, dar un sentido y a la vez protegerse del mal, y su máxima expresión que es el Diablo, por parte de los creyentes cristianos aún hoy en día. Por una parte el hecho de que tales eventos hayan ocurrido en el contexto de una fiesta en honor al fundador de la Compañía de Jesús remite a que en el imaginario cristiano se considere que dicho santo es un garante protector contra las fuerzas malignas al grado que todavía hoy en algunas casas de credo católico en México se coloca en la puerta una cédula que solicita la intercesión de las habilidades exorcistas de San Ignacio de Loyola para impedir la entrada de Satanás al hogar. Mientras que por otro lado la destrucción de tan malignas criaturas mediante cohetes trae a la mente la práctica de la quema de judas, que son muñecos de cartón o papel maché en forma de diablos u otros personajes odiados que encarnan al apóstol traidor de Cristo, que sigue realizándose en algunos lugares dentro de las actividades de semana santa como una expresión de expulsión del mal de la comunidad. Las prácticas antes mencionadas son en parte indicadores de la efectividad que tuvieron los mecanismos novohispanos de difusión y mantenimiento de la creencia en Lucifer, entre ellos las festividades, que inclusive trascendieron su época.

Otro medio sumamente competente para la trasmisión y sostenimiento del discurso eclesiástico novohispano sobre el Diablo es sin lugar a dudas la imagen icónica,

---

<sup>429</sup> Cfr. Andrés Pérez de Rivas, *Crónica y historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, México: Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, t. I, p. 254.

<sup>430</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 251.

especialmente la de carácter pictórico. Un ejemplo se puede encontrar en la ilustración 8 en la que se puede ver un óleo sobre tela producto del pincel novohispano de José de Ibarra.



Ilustración 8: José de Ibarra, *Virgen inmaculada apocalíptica*, s. XVIII.

En dicha pintura el autor combinó elementos iconográficos de la advocación apocalíptica de la Virgen María, como las doce estrellas sobre su cabeza, con iconografía de la advocación inmaculada mariana, como el manto azul que porta. A su vez también fue representado el Diablo en dos de sus formas más características dentro del arte novohispano. En la primera dentro de una esfera bajo los pies de María en donde se observa el momento bíblico en que Eva le sugiere a su compañero Adán comer del fruto que Dios les había prohibido ingerir<sup>431</sup> y en donde el Demonio aparece como aquella serpiente antigua que embaucó a la madre carnal de la humanidad y por ello fue impulsor de la introducción del pecado en el mundo. Cabe indicar que en el judaísmo la *Najash*, que fue el término utilizado para nombrar a la serpiente edénica,<sup>432</sup> es considerada como un medio del que se valió Dios para tentar a los primeros padres por lo que a pesar de que fue castigada no era percibida como un ser maligno aunque en ocasiones la palabra *najash* era utilizada para referirse a la tendencia humana de cometer el mal. Mientras que en el cristianismo la *Najash* será considerada sin lugar a dudas como una de las muchas formas que adoptó Satán con el fin de hacer caer en el desastre a toda la estirpe humana como se señala por lo menos en dos ocasiones en el texto bíblico del *Apocalipsis*.<sup>433</sup> Ahora que en el lado izquierdo inferior, zona en la que la tradición pictórica cristiana solía representar personajes con un simbolismo de maldad a la vez que de inferioridad, se encuentra otra criatura mítica que era vista como una de las advocaciones más típicas de Satanás en el arte novohispano: el dragón. Tal malvado animal quimérico puede verse con características predominantemente reptilianas, consideradas éstas como ligadas a lo subterráneo y por ende a la oscuridad y lo engañoso, y con un color verdoso que en el imaginario cristiano hacía referencia a la corrupción y la podredumbre por ende relacionado con el Príncipe de las Tinieblas.<sup>434</sup> Asimismo este dragón presenta unas fauces dentadas y amenazantes, señal de una entidad peligrosa, que recuerdan al dragón mencionado varias veces en el *Apocalipsis* como una de las formas que adquirirá Lucifer al final de los tiempos.<sup>435</sup>

---

<sup>431</sup> Cfr. *Génesis*, cap. 3, vers. 1-6.

<sup>432</sup> Cfr. Judit Targona Borrás, *Diccionario Hebreo-Español: bíblico, rabínico, medieval y moderno*, Barcelona: Río Piedras, 1995, p. 434.

<sup>433</sup> Cfr. *Apocalipsis*, cap. 12, vers. 9; cap. 20, vers. 2.

<sup>434</sup> Cfr. Louis Réau, "Satán y los demonios" en *Iconografía del Arte Cristiano: Iconografía de la Biblia - Antiguo Testamento*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1999, p. 82.

<sup>435</sup> Cfr. *Apocalipsis*, cap. 12, vers. 3-4, 9.

Con el objetivo de vislumbrar el papel del Diablo en el discurso de esta imagen icónica es preciso señalar las relaciones simbólicas con el resto de los elementos iconográficos que la comprenden. Así el dragón demoníaco mira fija y amenazadoramente a los dos personajes principales de la pintura, que son la Virgen María y el infante Jesús, los cuales contrastan por su paleta de colores claros, tamaño mayor en el caso mariano y posición en la parte superior de cuadro respecto al primero. Lo anterior denota una oposición clara entre estos tres actores que se ve reforzada porque María y el niño también miran al Demonio además de que este es atacado en la boca con una cruz, símbolo de la victoria contra el mal, alargada que es sujeta por Cristo niño. Además, si se observa el marco barroco fingido pintado por Ibarra, destacan en las cuatro esquinas algunos de los motivos marianos de la letanía lauretana, es especial el que está junto a la bestia diabólica que es un paisaje campirano alumbrado por el sol que lleva una cartela que dice *María refulgente como el sol*, es decir la Virgen como disipadora de la oscuridad y por ende que aleja a Satán. Gran parte de la simbología mariana y explicación que se halla en la pintura novohispana puede encontrarse en el texto barroco de Nicolás de la Iglesia, quien hace énfasis en que la misma imagen de la Virgen María en su papel de madre del Verbo encarnado puede interpretársele como la Santa Madre Iglesia quien tiene el papel de tutora y protectora de sus feligreses.<sup>436</sup> Lo que lleva a dilucidar en el espectador que la pintura además de presentar a la Madre Dios, la mayor intercesora de la humanidad, como enemiga del Maligno el mayor acusador del hombre, también indica que la Iglesia como institución es un elemento indispensable en la contención de las fuerzas del mal. Posiblemente sea una de las razones por las que dentro de todas las temáticas pictóricas donde aparece Lucifer la de la Virgen como su enemiga haya sido la predilecta como pude comprobar en mi trabajo terminal de licenciatura sobre la imagen icónica demoníaca.<sup>437</sup> Es conveniente no dejar de mencionar que existe otra contraposición en esta obra, por un lado la de María como mujer salvadora que se opone al Señor Tenebroso con el poder de su hijo y por otro Eva como aquella mujer que por hacer caso a la serpiente antigua se corrompió a sí misma y a su compañero y de esta forma se convirtió en la primera pecadora.

---

<sup>436</sup> Cfr. Nicolás de la Iglesia, Flores de Miraflores: *Hieroglíficos sagrados, verdades figuradas, sombras verdaderas del misterio de la inmaculada concepción de la Virgen, y madre de Dios María señora nuestra*, Burgos: Diego de Nieva y Murrillo, 1659, pp. 88-93.

<sup>437</sup> Cfr. José Alberto Ortiz Acevedo, *Op. cit.*, pp. 188-218.

En la imagen icónica novohispana en donde el Diablo fue representado por lo general éste se encontraba articulado con personajes a manera de que el discurso visual ocupara el lugar del antagonista de las fuerzas del bien y por ello era indispensable que el espectador pudiera diferenciarlo rotundamente del resto de los elementos pintados. De ahí que en diversos tratados de pintura de la época se recomendara a los creadores:

Pintar al demonio en forma de bestias y animales crueles y sangrientos, impuros y asquerosos, de áspides, de dragones, de basiliscos, de cuervos y de milanos...porque no se tiene familiaridad con estas bestias, y porque estas formas son de naturaleza horrible, monstruosa, fuerte y dotada de vileza grande. Para que cuando los mirantes estén frente a las pinturas sientan la repulsión que se debe tener al demonio.<sup>438</sup>

De esta manera al conocer el impacto que pueden tener las imágenes icónicas en los fieles la iglesia novohispana trató de que éstas estuvieran en concordancia con el resto del discurso heterodoxo que pretendía transmitir a sus fieles en materia de fe y de sentido último de la existencia, en especial de ciertos personajes fundamentales dentro del imaginario cristiano como el Diablo. De ahí que el dragón demoníaco de ésta y otras pinturas recordara al novohispano los monstruos diabólicos que veía en las procesiones de las festividades litúrgicas o en las descripciones que leía o escuchaba de las apariciones del Maligno en ciertos textos novohispanos. Sin embargo a raíz de la efectividad discursiva en el uso de la imagen icónica para la trasmisión e influencia en las formas de percibir al mundo también se buscó que las creaciones icónicas fueran reguladas, ordenación que fue tema presente en los concilios provinciales novohispanos, ya que después de todo las pinturas son, desde el punto de vista de la institución eclesiástica virreinal, “unos instrumentos, unas lecciones que entran por la vista aun para los ignorantes”.<sup>439</sup> En este sentido las imágenes icónicas le recordaban a sus espectadores la manera en que los seres etéreos pero poderosos se relacionaban con ellos en su vida cotidiana haciéndolos partícipes del universo cristiano y actores de la lucha entre el bien y el mal. Para terminar este capítulo se presentará una serie de imágenes icónicas novohispanas que tienen como tema la relación existente entre el Diablo y cualquier

---

<sup>438</sup> Cfr. Francisco Pacheco, *El arte de la pintura*, Madrid: Cátedra, 2001, pp. 571-572.

<sup>439</sup> Cfr. *Cuarto Concilio Provincial Mexicano*, 3er Libro, 3er Título, México: Escuela de artes, 1898, p. 126.

novohispano a lo largo de la existencia terrenal de este último y en algunos casos inclusive más allá de la misma.

Primeramente en la ilustración número 9 se puede observar una obra del pintor novohispano Pedro Ramírez de Contreras quien realizó este óleo sobre tela en el tercer cuarto del siglo XVII con la temática del nacimiento de San Francisco. Si se centra la atención en la parte central de la pintura se aprecia a los padres del santo en actitud de agradecimiento por el honor concedido de haber engendrado al bebé localizado entre ambos y que se convertirá en santo fundador de la orden de los Hermanos Menores y uno de los opositores más tenaces del Diablo según sus hagiógrafos. Por eso mismo fue atacado por demonios desde su nacimiento hasta su bautizo, sabedor Satanás de que en tal período se suponía que tenía cierta potestad sobre todo ser humano, pasaje que Ramírez quiso representar en el lado inferior derecho de la obra. Ahí se perciben un par de siluetas diabólicas con los rasgos típicos de la iconografía diabólica, como los cuernos y las alas de murciélago, a las cuales les cierran el paso un par de ángeles guardianes.



como la entidad ajena y apartada de Dios por excelencia no podía si no desear intensamente hacer llevar la misma suerte a los seres que estaban hechos a la imagen y semejanza del autor de la Creación. Además de que implicaba que todo alejamiento de Dios conllevaba un acercamiento a Lucifer, lo que desde la perspectiva de los primeros teólogos cristianos fortalecía el poder de este último.<sup>441</sup> Bajo este orden de ideas se discutió fervientemente entre los pensadores del cristianismo primitivo de la antigüedad tardía que todo aquel alejado del Dios verdadero estaba de cierta forma en prenda del Señor de las Tinieblas y que la única manera de corregir tal situación era convertirse al cristianismo para ser beneficiario de la acción redentora de Cristo. Finalmente se estableció por las nacientes autoridades eclesiásticas que el rito que iniciaba a todo hombre en el camino de la salvación sería el bautismo. De ahí que el bautismo fuera visto como un rito que purificaba y redimía del pecado original a la vez que era un elemento de protección contra el mal por lo que debía hacerse con prontitud. Cabe señalar que en las comunidades cristianas recientes la mayoría de los bautizados eran adultos pero conforme las generaciones trascurrían los padres creyentes deseaban que sus hijos fueran bautizados apremiadamente durante su infancia ante el riesgo de una muerte temprana. Posteriormente en el siglo XVI parte del cristianismo protestante cuestionó que el bautismo se realizara a temprana edad por lo que el rito católico postridentino, en aras de reafirmar su identidad y autoridad, ratificó que el acto litúrgico bautismal debía suceder de ser posible en la infancia.

El rito litúrgico del bautismo también se interpretaba dentro del imaginario cristiano como el primer gran enfrentamiento que todo sujeto tenía con el Diablo ya que al borrar el pecado original se estaba escapando de su maligna potestad. De ahí que ya desde el siglo II se menciona en la fórmula bautismal que por el poder de Cristo se expulsaba al demonio del cuerpo del bautizado.<sup>442</sup> Por ejemplo el escritor cristiano Taciano el Sirio opinaba que el rito litúrgico bautismal al incorporar al catecúmeno dentro del cuerpo místico de Cristo lo libraba del poder de los demonios por lo que recomendaba estar preparados ante una afrenta demoníaca tanto a los que administraban el rito como a los que lo recibían.<sup>443</sup> Por su parte el pensador cristiano Tertuliano comparó al bautismo con el milagro hecho por Moisés en el

---

<sup>441</sup> Cfr. Jeffrey Burton Russell, *Satanás... Op. cit.*, pp. 62-70.

<sup>442</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 75.

<sup>443</sup> Cfr. Taciano, *Diatessaron: La más antigua vida de Jesús*, Madrid: Edibesa, 2012, p. 169.

Mar Rojo debido a que los catecúmenos se ven acosados y esclavizados por el Demonio desde su nacimiento y la única vía de escape es transitar por las aguas purificadoras del bautismo donde Satán se verá ahogado como le sucedió al necio faraón. Además este mismo autor agregaba que el bautismo debía tomarse como la renuncia formal a ser seguidor del Maligno por parte de quien lo recibía.<sup>444</sup> Es aquí conveniente mencionar que el historiador Henry Ansgar Kelly después de analizar las distintas fórmulas bautismales que se pronunciaron a lo largo de la época medieval y moderna en la Europa cristiana de rito romano llegó a la conclusión que todas ellas incluían en algún momento palabras para expulsar a Satanás del cuerpo bautizado y que en ocasiones se incluían frases de protección contra los demonios para contener los futuros ataques diabólicos al nuevo cristiano.<sup>445</sup> Así se entiende que todavía en la Nueva España existieran relatos donde Lucifer intervenía para evitar o por lo menos entorpecer la aplicación del rito bautismal. Por ejemplo se encuentra el contado por el fraile Motolinía, en donde se dice que en Texcoco una india ya bautizada llevaba a su bebé a la iglesia del lugar para que recibiera el bautismo pero salió ante ellos el Demonio y trató de echar mano de la criatura para evitar que se convirtiera en cristiano. La mujer espantada corrió hacia su casa y en dos ocasiones más el Demonio evitó que su criatura fuera bautizada hasta que en el cuarto intento la madre logró su cometido.<sup>446</sup>

A continuación en la ilustración 10 se puede ver un óleo sobre tela novohispano de manufactura anónima de principios del siglo XVIII y que lleva por título *Los peligros del alma*. Para su breve análisis la pintura puede dividirse en dos partes y en ambas el Diablo tiene una participación destacada. De esta manera en el lado derecho de la obra fueron pintados tres personajes, el ubicado en el centro es un hombre que representa a todo cristiano que a lo largo de su vida se le presenta la disyuntiva de la elección entre el bien y el mal. A la derecha del mismo personaje se encuentra un ángel, el cual como mensajero de Dios parece estar señalando el camino de la salvación. Del lado contrario al espíritu celeste a espaldas del hombre está una criatura que por cuernos, nariz peliaguda, orejas puntiagudas, barba sobresaliente, trasero peludo y prominente cola no puede ser otro sino el Demonio. En este

<sup>444</sup> Cfr. Tertuliano, "Sobre el Bautismo" en *El bautismo según los Padres de la Iglesia*, Madrid: Caparrós, 1994, pp. 60-61.

<sup>445</sup> Cfr. Henry Ansgar Kelly, *The Devil at baptism: ritual, theology and drama*, Ithaca: Cornell University Press, 1985, pp. 266-268.

<sup>446</sup> Cfr. Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales*, México: UNAM, 1991, p. 121.

caso juega su papel como el gran tentador del hombre que con uno de sus brazos señala el camino opuesto al del ángel que sólo puede llevar a la condenación de quien lo siga. Precisamente tal derrotero está plasmado en el lado izquierdo de la pintura, el lado de la maldad, donde se ve un alegre grupo de personas que parecen gozar de los placeres mundanos como la bebida, el baile, la música no sacra, los coqueteos sin advertir que entre ellos se hayan peligrosos demonios que los están incitando a seguir despreocupados. Para dejar más claro el mensaje de la obra el realizador escribió una frase en latín eclesiástico encima de la obra cuya traducción al castellano fue incluido dentro de una cartela y dice: “Para caminante, advierte que por siempre haz de tener feliz vida o triste muerte, elige cual ha de ser, en tu mano esta la suerte”.



Ilustración 10: Anónimo, *Los peligros del alma*, s. XVIII.

Efectivamente pinturas como la anterior le recordaban al espectador novohispano que si bien el bautismo los había puesto en el sendero hacia su salvación dicha senda estaría llena de obstáculos puestos por el Diablo en forma de tentaciones placenteras hasta el momento de su agonía. La tentación a grandes rasgos puede definirse como “la instigación o estímulo que induce o persuade a alguna cosa mala”.<sup>447</sup> Es importante hacer énfasis en que para el antiguo sistema de creencias judío la *massah*, término hebreo utilizado para tentación, era todo aquello que debilitaba la fe en Dios y era provocado por los impulsos internos llamados *yetsirim* contra la que se tenía que luchar,<sup>448</sup> mientras que para el cristianismo parte de la

<sup>447</sup> *Diccionario de autoridades*, t. VI, Madrid: Real Academia Española, 1739 en [www.rae.es](http://www.rae.es)

<sup>448</sup> Cfr. Nicholas de Lange, *El Judaísmo*, Madrid: Akal, 2006, pp. 103-105.

inclinación hacia el mal provenía de una fuerza exterior a la persona que implementaba situaciones de tentación y tal fuerza era identificada con Satán. Para comprobar la injerencia de Satanás en la tentación por lo general los teólogos cristianos recurren a los pasajes bíblicos neo testamentarios del *Evangelio de san Juan* donde se narra cómo el mismo Cristo fue tentado en el desierto en tres ocasiones por el Príncipe de las Tinieblas,<sup>449</sup> lo que implicaba que si el Señor Tenebroso se había atrevido a tentar al Hijo de Dios no tendría ningún impedimento para tentar a cualquier cristiano. Otro pasaje bíblico usado frecuentemente para explicar la participación del Maligno en la tentación se encuentra en la *segunda epístola a los Tesalonicenses* en la que el apóstol san Pablo afirma que Dios da permiso al Demonio de tentar a los hombres para que “sean condenados todos cuantos no creyeron en la verdad y prefirieron la inequidad”.<sup>450</sup> Los primeros textos cristianos se dedicaron a reforzar la idea de ver a Lucifer como el tentador por antonomasia como ocurre en la *Epístola de Bernabé* en donde se lee que la mayor ocupación del Señor Tenebroso es deslizarse en el interior de las personas para provocarles deseos y obsesiones impropias de los buenos cristianos.<sup>451</sup> De hecho la visión de la vida como constante encrucijada en donde el Diablo tienta a los hombres a tomar el camino de los placeres mundanos en oposición al camino de la beatitud ya se haya presente en textos del cristianismo primitivo como en *El pastor de Hermas*,<sup>452</sup> visión que sería retomada por teólogos posteriores en los que se destacan Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

La enseñanza del Demonio tentador persistió a lo largo del medievo y puede encontrarse aún en textos novohispanos como aquellas obras de catequesis en donde los frailes advertían a los indios que:

Entre los demonios que cayeron del cielo hay uno que es el príncipe y rey de ellos que se llama Lucifer, a éste obedecen todos los otros. Y todos tienden en hacernos mal. Y cuando nace alguna criatura luego este príncipe Lucifer manda a otro demonio que ande siempre con aquella criatura y le haga apartar la voluntad de servir y amar a Dios, y que le haga pecar y quebrantar los mandamientos, y le ponga pensamientos y le haga hacer malas obras.<sup>453</sup>

---

<sup>449</sup> Cfr. *Evangelio según san Juan*, cap. 19, vers. 23-24.

<sup>450</sup> *Segunda epístola a los Tesalonicenses*, cap. 2, vers. 12.

<sup>451</sup> Cfr. Juan José Ayán, *Op. cit.*, p. 128.

<sup>452</sup> Cfr. Anónimo, *El pastor de Hermas*, Madrid: Ciudad Nueva, 1995, p. 56.

<sup>453</sup> Pedro de Córdoba, *Doctrina cristiana para instrucción de los indios*, Salamanca: San Esteban, 1987, p. 215.

En el texto anterior se señala que por un lado la presencia de Satán a través de las tentaciones que argüía en la vida de los novohispanos era algo constante por lo que nunca tenían que bajar la guardia, pero también que el hacerlos caer en la tentación estaba incluso en la responsabilidad de un demonio personal que era la contraparte del ángel guardián. Tal afirmación puede rastrearse hasta Tertuliano quien en sus escritos resaltaba que todo cristiano era acechado por un espíritu maligno enviado por Satanás quien lo seguía a lo largo de su vida sin descanso alguno provocándole sensaciones de lujuria, impaciencia e ira.<sup>454</sup> Sin embargo también fue establecido en el magisterio eclesiástico cristiano que el poder de la tentación demoníaca no era absoluto y se encontraba limitado tanto por la voluntad divina como por el libre albedrío con que contaba todo sujeto y que en muchas ocasiones las mayores tentaciones correspondían a los espíritus humanos más fuertes y leales a las enseñanzas de Cristo. Precisamente al respecto Jerónimo de Mendieta opinaba que:

A los que Dios quiere escoger y ensalzar para sus siervos y privados, primero los quiere purgar y los hace pasar por diabólico fuego de la tentación, como lo dice el salmista para traerlos después al refrigerio de las celestiales consolaciones y a la perfecta unión del alma con su Creador... más como nuestro Señor nunca desampara a los suyos, les da el aliento para que no caigan en la tentación del Maligno y es tan fiel y bueno que no permite que el Diablo tiene a alguno de más de aquello que puede sufrir para que con la tentación demoníaca produzca el fruto que sea aprovechado en la purificación de su alma.<sup>455</sup>

Ahora en la ilustración 11 se exhibe una pieza pictórica del novohispano José de Alcívar, quien la elaboró en el siglo XVIII y le dio por título *Condiciones de una buena confesión*. La pintura tiene dos escenas, en la de la izquierda se pueden ver a un sacerdote confesor, vestido de negro, sentado y bendiciendo con una de sus manos al fiel penitente que está arrodillado y portando una túnica blanca. También a un ángel que parece confortar y proteger con sus manos al confesado y que expresa la siguiente frase: “Ve, comulga con firme fe, constante esperanza, profunda humildad, perfecta mortificación y ardentísima caridad”. Cerca de la cara angelical fue pintada una paloma blanca como representación del espíritu santo. En el lado opuesto del párroco fue plasmada una criatura desnuda, con cuernos, rabo felino y orejas de chivo, es decir el Diablo, cuyo rostro revela angustia y que está en posición

<sup>454</sup> Cfr. Tertuliano, *Apologético...Op. cit.*, pp. 76-77.

<sup>455</sup> Jerónimo de Mendieta, *Vidas franciscanas*, México: UNAM, 1994, pp. 7-8.

de huida, y de su boca sale la oración: “Mal he quedado”. Para que no quede duda del mensaje el autor escribió bajo la escena antes descrita que: “El Pecador que confiesa bien sus culpas, recibe la blancura hermosa de la gracia de Dios, causa alegría al Santo Ángel de su guarda, y llena de rabia y desesperación al Demonio”.



Ilustración 11: José de Alcívar, *Condiciones de una buena confesión*, s. XVIII.

La escena que fue realizada como contrapunto de la anterior está compuesta una vez más por el sacerdote confesor, el ángel guardián, el fiel penitente y el Demonio, pero estos tres últimos con actitudes muy diferentes. Así el espíritu celestial posee gestos de congoja y de su boca salen las palabras: “Si tú piensas que tus pecados no se tienen que saber, o tú los has de decir, o en público se han de leer”. Mientras que el feligrés, que viste de manera mundana, expele toda una serie de sabandijas diabólicas que son señales de su pecado. Por su parte Satán presenta una mueca socarrona, toca al mal creyente confesor y dice: “Este es mío”. Además en lugar de una paloma fue pintado un brazo que blande una espada de la que sale un rayo, ambos símbolos de la justicia divina. Asimismo para dejar más claro lo que se pretendía comunicar se colocó bajo los personajes antes descritos una cartela en la que fue

escrito: “El Pecador que calla sus pecados, o no se arrepiente de ellos en la confesión, da gusto al Demonio, llena su alma de iniquidad, y causa tristeza y amargura a su Santo Ángel de su guardia”. Imágenes como éstas le recordaban a los novohispanos que si a pesar de todo en algún momento cedían ante las tentaciones diabólicas quedaba el recurso de la confesión para poder librarse de la mácula del pecado pero que aún en el preciso momento de llevar a cabo dicho sacramento el Diablo podía intervenir con consecuencias nefastas. De esta forma el pecador arrepentido que cumple lo recomendado para una buena confesión en la cartela dorada de la obra recién descrita, “examen de conciencia, dolor de corazón, confesión de boca, satisfacción de obra y propósito firme de la enmienda”, habrá derrotado a Satán pero aquel que diga falsedades o se guarde para sí sus malos actos en vez de decirlos a su confesor formará parte de las huestes satánicas. Tal creencia se encontraba avalada por algunas de las plumas más brillantes de la teología medieval que señalaban que toda persona se encontraba en un momento de vulnerabilidad en el lapso comprendido desde el pecado cometido, lo que los mantenía alejados del cuerpo espiritual de Dios y cercanos al cuerpo maligno de Satanás, hasta cuando terminaban de enunciar sus faltas de manera correcta a un sacerdote.<sup>456</sup> En la documentación novohispana referente a la temática de la confesión, como el *Confesionario en lengua mexicana y castellana* de fray Juan Bautista, también se indica que Lucifer puede influenciar en la realización de una mala confesión aprovechando la debilidad de hallarse en pecado.

Por ejemplo se encuentra aquel *exempla* novohispano que narra la historia de una india cacique del sur del Valle de México que era rica y con gran prestigio al grado que tenía como confesor al renombrado fraile dominico Bernardino de Bustis. Sin embargo a pesar de ser mujer virtuosa en muchos aspectos pecó cuando todavía era doncella al compartir su lecho con un varón que era su pariente cercano a pesar de que no era su esposo. Esta india principal sabía que actuaba mal y varias veces trató de confesar su pecado para restablecer limpieza en su corazón pero una vez que se encontraba arrodillada ante su confesor el *tlacatecōlotl*, es decir el Diablo, le apretaba la garganta y le ataba la lengua dejándola enmudecida. En otra ocasión cuando estaba a punto de revelar su pecado el Demonio hacía que sus palabras se

---

<sup>456</sup> Cfr. Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession : Des Pères du désert à Vatican II*, Paris : Éditions du Cerf, 1983, pp. 49-50.

convirtieran en sapos muy negros y sucios.<sup>457</sup> También está el caso de caballero español vecino de la Ciudad de México a quien se le aparecía el Maligno para convencerlo de confesarse mal para así comulgar en pecado y asegurar su alma para el ejército infernal. Otras veces Satán le hablaba al oído para que engañase a su confesor ocultándole sus malos actos o no contando íntegramente su pecado cometido.<sup>458</sup> En otras ocasiones Satanás no sólo trataba de corromper al penitente sino que centraba sus malignos esfuerzos en el sacerdote confesor convenciéndole de cometer el delito de solicitación. Tal transgresión consistía en realizar proposiciones de índole sexual a mujeres penitentes al amparo del confesionario. Según el imaginario de la época si el Señor Tenebroso lograba inducir al sacerdote a realizar tan bochornoso acto ponía a dos almas en sus garras ya que el sacerdote incumplía con sus votos al mismo tiempo que la confesión del penitente quedaba invalidada. Se tiene para ilustrar el caso del párroco Lucas Mejía quien era confesor de la monja concepcionista sor María Teresa. Según las declaraciones de la religiosa denunciante cuando había terminado de contar sus pecados su confesor en lugar de aconsejarla o ponerle alguna penitencia se atrevió a decirle que quería juntar su cara con la suya para besarle, meterle la lengua en la boca, para después juntar sus cuerpos y abrirle las piernas para meterle su miembro. A su vez el párroco inculcado dijo que el Demonio ponía en su mente imágenes deshonestas con sus penitentas y lo incitaba a comentarlas.<sup>459</sup>

No obstante de que el novohispano lograra reconciliarse con la Iglesia a través del sacramento confesional a pesar de andanzas diabólicas existía otro momento en que era sumamente endeble a los engaños del Diablo, el instante antes de la muerte. Precisamente tal instante fue plasmado en un fresco por el pintor novohispano Miguel Antonio de Pocasangre para el templo del Santuario de Jesús Nazareno en Atotonilco Guanajuato como se aprecia en la ilustración 12. El personaje central de este fresco es un moribundo que yace en una estera y que parece recibir ayuda de un hombre que trata de ponerle una candela en una de sus manos. Tras el agonizante fueron dispuestos tres terribles demonios que lo acosan y frente

---

<sup>457</sup> Cfr. Juan Bautista, *Confesionario en lengua mexicana y castellana, con muchas advertencias muy necesarias para los confesores*, México: Melchor Ocharte, 1599, pp. 21-28.

<sup>458</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 34-36.

<sup>459</sup> Cfr. AGN de México, Inquisición, vol. 1014, exp. 16.

al mismo fue pintado el Demonio que mira fijamente a su víctima mientras sostiene un libro abierto que se encuentra en blanco.



Ilustración 12: Miguel Antonio Martínez de Pocasangre, *Mala muerte*, siglo XVIII.

El mensaje que se quería transmitir en este tipo de imágenes icónicas a los potenciales espectadores es que al final de sus días se puede caer en el estado de incertidumbre que conlleva la próxima muerte, lo que debilita la fe y es aprovechado por las huestes demoníacas para que se condene el alma del agonizante. En varios textos se advertía del imponderable peligro que se corre a la hora de la muerte ya que como se menciona en un manual de exorcismos novohispano “es en este decisivo trance cuando el infernal Dragón cuyo poder

es temible hace los mayores esfuerzos y asesta todas sus baterías contra los moribundos”.<sup>460</sup> En el mismo orden de ideas el jesuita Juan Antonio Oviedo señala que inclusive algunas personas altamente espirituales llegaron a presenciar los ataques del Maligno hacía los que se hallaban en agonía y afirma que uno de los más renombrados testigos fue el religioso Joseph Vidal, quien al atender en el lecho de muerte a varios moribundos observó que éstos se veían rodeados por demonios que hacían mofa de su lamentable situación y trataban de atemorizarlos para ponerlos a dudar de sus creencias cristianas.<sup>461</sup> De esta suerte, ya que el morir bajo la perspectiva cristiana no era el fin de la existencia sino el paso al plano de existencia de carácter definitivo, ya sea a la gloria celestial o a la condena infernal, existieron obras enteras conocidas como *Ars moriendi*, dedicadas a orientar a los creyentes en tan perentorio brete y en todas ellas se hablaba en menor o mayor medida de los artilugios que utilizaría Satán para propiciar un destino nefasto al desahuciado. Por ejemplo Luis de la Puente aseguraba que Satanás era capaz de hacer sentir al agonizante tremendos sentimientos de odio y culpa para que blasfemara contra Dios y todos sus santos, confundir su razonamiento con semillas llenas de duda para que en el último momento se pusiese a cuestionar la existencia de una vida más allá de la muerte e inclusive la realidad del cielo y el infierno, provocarle visiones llenas de espanto que lo llenaran de temor y le quitaran la esperanza de poder ser salvado, y ocasionarle dolores insoportables para que deseara estar muerto antes de recibir el sacramento de la extremaunción.<sup>462</sup>

Si el novohispano caía en las argucias diabólicas a lo largo de su vida sin confesarse ni siquiera en su lecho de muerte, se le aseguraba que compartiría su existencia eterna con el Diablo y sus demonios verdugos en el mismo infierno donde sus penas no tendrían fin ni descanso alguno. Tal y como se plasmó en la ilustración 13, la cual presenta un detalle de la pintura mural con la temática demoníaca realizado para la capilla de Santa María Xoxoteco en el actual estado de Hidalgo. En este caso se percibe que el infierno fue visualizado como una carnicería donde los pecadores condenados eran los animales a diseccionar y los

---

<sup>460</sup> Anónimo, *Exorcismo para favorecer a los moribundos en su más afligido trance, el que pueden practicar todos los fieles en todo tiempo y ocasión*, Puebla: Real Seminario Palafoxiano de la Puebla de los Ángeles, 1787, s/folio.

<sup>461</sup> Cfr. Juan Antonio Oviedo, *Vida admirable, apostólicos ministerios y heroicas virtudes del venerable Joseph Vidal, profeso de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, México: Real y más antiguo Colegio de San Ildefonso, 1752, pp. 82-83.

<sup>462</sup> Cfr. Luis de la Puente, *Practica de ayudar al bien morir*, Tortosa: s/e, 1636, pp. 6-7.

demonios sus crueles carniceros. Si se observa detalladamente en el lado izquierdo de esta imagen se aprecia un demonio zoomorfo, peludo, con cuerpo verduzco y cara parda que porta una especie de hacha con la que está despedazando el cuerpo de un desgraciado pecador, al cual al mismo tiempo le son extraídos los intestinos por un demonio quiróptero. En un segundo plano fue pintado un madero sostenido por un par de horcones y en el mismo cuelgan diversas vísceras de los condenados y encima dos cabezas, de un español y un indio, señal de que en el más allá si se era un pecador irredento no valdría ni la calidad ni la condición terrenal para salvarse de los tormentos demoníacos. Por su parte en el lado derecho está otro madero del que penden tripas y una pierna humana, y frente a él otros diablos animalescos. Uno de ellos posee la forma de un cerdo y de su boca sale una alargada lengua de sapo que parece querer probar las partes de sus víctimas. El otro de forma caprina y con pechos femeninos se encuentra despedazando un brazo humano.

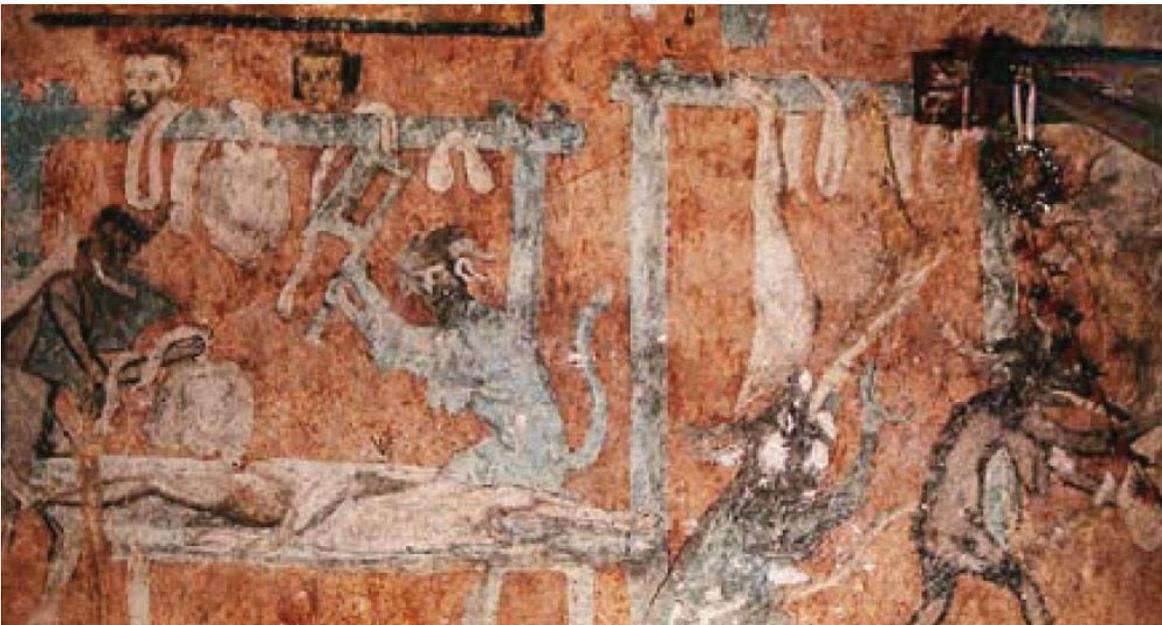


Ilustración 13: Anónimo, *Castigos del infierno*, siglo XVI.

Cabe señalar que el descuartizamiento del cuerpo fue considerado en el ámbito cultural occidental como una de las penas de ejecución más terribles tanto por el profundo dolor que se sufría como por el perjurio absoluto final que recibía el cuerpo del condenado, por lo que generalmente tal castigo inaudito se reservaba a los peores criminales. Así se entiende que en el imaginario cristiano referente al mundo infernal frecuentemente tal pena fuera asignada

al máximo traidor del Hijo de Dios, Judas Iscariote.<sup>463</sup> Algunos otros autores cristianos como el jesuita fray Cristóbal de la Vega opinaban que todos los pecadores irredentos cuyo destino final era el infierno en algún momento durante su estancia debían ser despedazados sin piedad por los demonios verdugos para mostrar cómo una vida dedicada a los placeres carnales del cuerpo terminaba en una disolución caótica.<sup>464</sup> Por su parte fray Luis de Granada escribió lo que debía de pensar un miserable pecador que se encontraba siendo despedazado por los diablos infernales:

¡O malaventurado cuerpo, principio y fin de mis dolores! ¡O cuerpo causa de mi condenación! ¡O cuerpo no ya compañero sino enemigo! ¡O cuerpo no ayudador sino perseguidor!, ¡O cuerpo no morada sino cadena y lazo de mi perdición!, ¡O carne hedionda, a qué tales tormentos me has conducido con tus placeres! ¿Este es el cuerpo por quien yo pequé? ¿De este eran los deleites por quien yo perdí? ¿Por este muladar podrido perdí el Reino del Cielo? ¿Por este vil y sucio tronco perdí el fruto de la vida perdurable? ¡O demonios infernales levantaos ahora contra mí y despedazadme, que yo merezco este castigo! ¡O sentidos malaventurados qué caros me cuestan ahora sus regalos!<sup>465</sup>

No obstante en el discurso eclesiástico novohispano se señalaba que en el infierno no sólo el pecador sería descuartizado sino que recibiría las penas más atroces y dolorosas que se pudiera imaginar.<sup>466</sup> Sin embargo todos estos castigos tendrían dos factores en común, serían eternos y administrados invariablemente por el Diablo y sus huestes, seductores en la vida terrenal, se convertirían en verdugos inmisericordes en la vida eterna.

---

<sup>463</sup> Cfr. Fremiot Hernández González (ed.), *Navegación de San Brandan*, Madrid: Akal, 2006, p. 81.

<sup>464</sup> Cfr. Cristóbal de Vega, *Clarín sonoro que hace gente para el Cielo o tratado de las penas de los condenados*, Valencia: Benito Mace, 1675, p. 57.

<sup>465</sup> Cfr. Luis de Granada, *Libro de la Oración y Meditación, en el cual se trata de las consideraciones de los principales Misterios de nuestra fe y de las partes y doctrina para la oración*, Barcelona: Tomás Piferrer, 1767, pp. 167-168.

<sup>466</sup> Cfr. Pedro de Córdoba, *Doctrina cristiana para la instrucción a los indios. Redactada por fray Pedro de Córdoba y otros religiosos doctos de la misma orden, impresa en México 1544 y 1548*, Salamanca: Miguel Medina, 1987, p. 66.

### **3. EL PACTO DEMONÍACO: La unión discursiva entre el hombre y el Demonio.**

#### **3.1. Las relaciones simbólicas entre el negro y el Diablo previas al pacto en el imaginario novohispano.**

Miguel de la Flor fue acusado ante la Inquisición por haber cometido pacto demoníaco, antes de ahondar en qué consistía dicho delito es conveniente exponer el discurso previo que vinculaba al Diablo con los negros, es decir, cómo estos últimos fueron relacionados simbólicamente. Para ello es necesario aclarar que los procesos de simbolización se caracterizan por ser convencionales y arbitrarios lo que los hace independientes de las características concretas de los objetos, actos o ideas que se estén relacionando.<sup>467</sup> Así por ejemplo si a un color o a los objetos de un color se les da una significación negativa no quiere decir que exista en ellos una cualidad intrínseca que necesariamente los vincule con una significación dada. Sin embargo en un momento dado los participantes de un ámbito cultural común pueden percibir ciertas relaciones simbólicas como completamente naturales y obvias, si éstas son compartidas por un amplio número de personas durante un largo tiempo generacional, al grado que para muchos de ellos tales relaciones siempre han sido así o deben ser así.<sup>468</sup> La naturalización de las relaciones simbólicas se ve reforzadas a lo largo de su existencia con racionalizaciones que se amparan en ciertas similitudes que son percibidas entre los objetos que se busca vincular aunque tales semejanzas sean más bien casuales y se les da un sentido teleológico.<sup>469</sup> Aunado a que la prevalencia de ciertos significados sobre otros se debe a cómo pueden ser usados por los grupos sociales dominantes para la justificación de su hegemonía.<sup>470</sup> Además raramente una relación simbólica es unívoca, esto es que a un objeto se le otorgue un solo significado sino que dependiendo del contexto la tendencia es hacia lo poli semántico. Por ejemplo, en el imaginario cristiano el perro puede aludir a la fidelidad del creyente sobre todo si se le presenta en contraposición a un gato, el cual remite a la perfidia, pero a la vez un perro puede significar peligro demoníaco latente.

---

<sup>467</sup>Cfr. Dan Sperber, *El simbolismo en general*, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 33.

<sup>468</sup>Cfr. Mary Douglas, *Símbolos naturales: exploraciones en cosmogonía*, Madrid: Alianza, 1988, p. 24.

<sup>469</sup>Cfr. Marshall Sahlins, *Cultura y razón práctica*, Barcelona: Gedisa, 1997, p. 43.

<sup>470</sup>Cfr. Pierre Bourdieu y Jean Claude-Passeron, *La Reproducción*, Madrid: Editorial Popular, 2001, p. 15.

Se puede empezar a historiar cómo se articuló en el discurso del imaginario occidental la relación existente entre el Diablo con las personas negras, reiterando que dicho vínculo simbólico fue una convención social y que los negros en el contexto novohispano recibieron algunos otros significados<sup>471</sup>, sin embargo por la temática que trata este texto se centrará sólo en uno de ellos. En primera instancia, como se vio en el capítulo anterior, al Demonio cómo representante máximo de la maldad se le tendió a relacionar con todo aquello que despertara suspicacia y por tanto un peligro. De ahí que la noche, caracterizada por un ambiente oscuro donde el sentido de la vista humano está limitado y teniendo en cuenta que de tal sentido proviene la mayor fuente de información que llega al cerebro,<sup>472</sup> al ser un momento de estar en riesgo potencial de un ataque no advertido haya sido asociada al Maligno. Asimismo por no poderse percibir claramente el ambiente, en la oscuridad se despierta la sensación de estar en un mundo informe, indiferenciado, incoado es decir caótico. En ese sentido resulta comprensible el por qué en el cristianismo se imaginó que antes de la Creación sólo había oscuridad, entendida como el caos, y que uno de los primeros actos creadores sea ordenar que se haga la luz. Y si Dios en el imaginario cristiano fue quien dio orden al mundo, Satanás como entidad totalmente opuesta al Creador no puede ser sino el promotor del caos que es también el no ser o el vacío absoluto. En este orden de ideas la oscuridad connotaba para los antiguos cristianos la muerte, por una parte porque tanto la oscuridad como el más allá inspiran a la incertidumbre, esta última, según los teólogos, es una poderosa herramienta de Satán ya que debilita la fe. Por otra parte porque se creía que el mundo de los muertos se ubicaba en un espacio subterráneo que por definición es lugar carente de luz y por tanto lugar propicio para Lucifer, un ser que una vez fue portador de la luz pero que por sus pecados fue arrojado a las sombras. No en vano el Diablo también era conocido como el Señor de las Tinieblas o el Señor Tenebroso en alusión a su íntimo lazo con la oscuridad y sus criaturas, como el murciélago, animal de donde se obtenía la inspiración de sus atributos alados. Pero también potencialmente con todas aquellas que poseyeran alguna coloración negruzca como los gatos negros, las mariposas nocturnas y en algunos casos con las personas negras.

---

<sup>471</sup> Para los varios significados que recibieron los afrodescendientes en el mundo novohispano recomiendo el texto: Úrsula Camba Ludlow, *Imaginarios ambiguos, realidades contradictorias: Conductas y representaciones de los negros y mulatos novohispanos*, México: COLMEX, 2008.

<sup>472</sup>Cfr. John Berger, *El sentido de la vista*, Madrid: Alianza, 2006, pp. 18-22.

En consonancia con lo anterior, en varios relatos novohispanos se menciona que el momento del día en que ocurren las apariciones demoníacas o cuando el mismo Diablo prefiere hacer acto de presencia es durante las horas nocturnas, lo que indicaba tanto la naturaleza espiritual negativa de dicho ser como el peligro mismo de la situación en la que se encuentran quienes de alguna manera son tentados por él. Por ello no es extraño que fray Andrés de Olmos haya predicado a los indios que el Demonio no se muestra mucho cuando hace sol ya que según él las horas diurnas pertenecen a los siervos de Dios mientras que todos los sitios oscuros y las tinieblas son territorio del mal.<sup>473</sup> De manera similar fray Toribio de Benavente mejor conocido como Motolinía era de la opinión que el Diablo gustaba de juntar a aquellos indios idólatras que le seguían adorando por la noche o en rincones alejados de la luz solar como las cuevas.<sup>474</sup> Incluso a nivel figurado se encuentra el vínculo simbólico entre lo oscuro y el mal, como podemos leer en palabras de fray Juan de Torquemada que con la llegada de los primeros frailes, los naturales de América “convirtieron aquella noche del pecado de infidelidad e idolatría demoníaca en un día lleno de claridad y Gracia”.<sup>475</sup> Así se puede entender que aquellos que tuvieran la piel negra como la noche de cierta forma también fueran vistos con una mirada de sospecha.

Otro discurso que reforzaba la consideración de lo negro en el ámbito de la cultura occidental como algo negativo, y por ende ligado al Diablo, era dictado bajo la creencia en la teoría de los humores corporales. Así durante gran parte de la época moderna europea la gran mayoría de los médicos creían que el carácter de los individuos estaba condicionado en cierta forma por la proporción y predominio de los cuatro humores que producía el cuerpo humano (flema, sangre, bilis amarilla y atrabilis o bilis negra). En un sistema de creencias como ése, con base a los tratados de Hipócrates se aceptaba que la tristeza, la desesperanza y el temor eran causados por el fluir incesante de la bilis negra o, debido a los oscuros vapores que ésta enviaba hacia el cerebro como una de las características de la enfermedad medieval conocida como melancolía.<sup>476</sup>

---

<sup>473</sup>Cfr. Andrés de Olmos, *Op. cit.*, p. 29.

<sup>474</sup>Cfr. Toribio de Benavente o Motolinía, *Op. cit.*, p. 38.

<sup>475</sup>Cfr. Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México: Salvador Chávez, 1983, lib. XVI, p. 136.

<sup>476</sup>Cfr. Roger Bartra, *El siglo de oro de la melancolía*, México: Universidad Iberoamericana, 1998, p. 46 y p. 125.

Precisamente por causa de su color oscuro se tenía la idea de que los demonios aprovechaban la atrabilis para provocar males y visiones en las personas, creencia que era frecuente entre los médicos occidentales de los siglos XVI y XVII.<sup>477</sup> Por ejemplo el médico Jason Pratis en su obra *Liber de Morbiscelebri* constantemente recuerda a sus lectores que el Demonio por ser un espíritu oscuro, sutil e incomprensible podía fácilmente serpentear por los cuerpos humanos e infectar su salud, aterrorizando el alma con sueños terroríficos y haciendo desvariar la mente. Cuando estos espíritus oscuros logran controlar plenamente los humores melancólicos triunfan sobre el bien y convierten la existencia en un infierno.<sup>478</sup> No es por tanto extraño encontrarse entre los testimonios sobre religiosos españoles y novohispanos referencias acerca del sufrimiento de la congoja y el desánimo como prueba de la santidad. De esta forma en la obra del fraile Gerónimo de Mendieta intitulada *Historia eclesiástica indiana* cuenta que el franciscano Juan Osorio era atacado por el Diablo por medio de la oscura enfermedad de la melancolía.<sup>479</sup> Por su parte fray Juan de Grijalva en su *Crónica de la Orden de San Agustín en las provincias de la Nueva España* narra que algunos de los candidatos a frailes agustinos se desconsolaban en el noviciado e incluso intentaban escapar del claustro influidos por el Diablo y al amparo de la noche.<sup>480</sup>

Asimismo cabe mencionar que, según algunos estudiosos de la historia del Diablo, como Jeffrey Burton Russell y Luther Link, potencialmente el color negro y aquellas criaturas que lo posean guardan un vínculo con el Diablo también a causa de la influencia de diversos sistemas de creencias con los que tuvo contacto el cristianismo primitivo. Por ejemplo Link nos dice que Anubis, el juez de los muertos, era concebido como un chacal negro o un hombre negro con cabeza de chacal, mientras que Set era representado como hombre negro con cabeza de cerdo del mismo color. A ambos dioses en el imaginario egipcio se les relacionaba con la muerte y sus efectos. A su vez el color negro era relacionado con los cuerpos en descomposición.<sup>481</sup> Desde esta perspectiva, una vez que los cristianos tuvieron contacto con las antiguas creencias egipcias que aún se practicaban a inicios de la Era Común habrían interpretado al color negro, asociado a los dioses antes mencionados, como uno de

---

<sup>477</sup>Cfr. *Ibidem*, p. 83.

<sup>478</sup>Cfr. Robert Burton, *Anatomía de la melancolía*, Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 95.

<sup>479</sup>Cfr. Gerónimo de Mendieta, *Historia... Op. cit.*, p. 431.

<sup>480</sup>Cfr. Juan de Grijalva, *Op. cit.*, p. 434.

<sup>481</sup>Cfr. Luther Link, *El Diablo una máscara sin rostro*, Madrid: Síntesis, 2002, pp. 63-64.

los colores más característicos de Satán. Se inauguraba así una tendencia de ver a los dioses paganos relacionados con la muerte, y toda su parafernalia, como especialmente demoníacos. Lo anterior puede explicarse en cierta medida porque el Diablo, como aquella serpiente antigua que había incentivado a Eva a pecar, había sido en última instancia el facilitador de la llegada de la muerte. Por su parte en la tradición helenística la oscuridad era vista como símbolo de lo prohibido y lo misterioso, lo que llevaba a creer que seres peligrosos se manifestaran especialmente de noche y de ahí que el mismo culto a Dionisio se celebrara en horas nocturnas por su contenido misterioso.<sup>482</sup> Pero probablemente la mayor influencia para concebir al Maligno como un ser de oscuridad provenga de las creencias esenias, que a su vez tienen un origen zoroastrista. Los esenios consideraban que el mundo estaba dividido en campos hostiles entre sí, los cuales eran por un lado los hijos de la luz, es decir aquellos que compartían sus creencias en su Dios y eran aliados del bien, y por otro los hijos de las tinieblas que encarnaban al mal y eran todos aquellos que rechazaban al Señor de la Luz y por tanto eran servidores del Señor de la Oscuridad.<sup>483</sup> El Señor de la Oscuridad, llamado *Belial*, era un espíritu que intentaba dañar las almas de los hijos de la luz por medio del engaño. Siempre era identificado con todo lo negro que habitara el mundo incluyendo cosas y criaturas ya que después de todo *Belial* era el origen de los pecados, las iniquidades, la rebeldía y todo lo oscuro que hay en el mundo. *Belial*, el ángel de las tinieblas de los esenios, todavía extendió su negra presencia en el cristianismo lo que se puede constatar cuando San Pablo se pregunta, “¿Qué unión puede haber entre la luz y las tinieblas? ¿Qué armonía entre Cristo y Belial?”<sup>484</sup> Si bien en el imaginario cristiano se fue conformando la idea de que todo objeto o criatura oscura podían guardar algún tipo de relación demoníaca, al igual que en otros procesos de simbolización existieron sus excepciones, como en el caso de la ropa e indumentaria negra, las cuales en occidente tenían más relación con el luto, la sobriedad y la elegancia.<sup>485</sup> El caso del discurso de las personas negras como agentes diabólicos es ambivalente ya que en el imaginario cristiano tener la piel negra no necesariamente era visto como símbolo de maldad pero sí despertaba cierta suspicacia desde los primeros siglos de nuestra era.

---

<sup>482</sup>Cfr. Jeffrey Burton Russel, *El Diablo... Op. cit.*, p. 142.

<sup>483</sup>Cfr. Pedro Gringoire, *Los rollos de Qumrán*, México: Edamex, 2002, pp. 57-60.

<sup>484</sup>*Segunda Epístola a los Corintios*, capítulo 6, versículos 14 y 15.

<sup>485</sup>Cfr. José Fernández Arenas, *Arte efímero y espacio estético*, Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 204-205.

En opinión de José María García González el tomar a los negros como posibles aliados del Diablo tuvo su origen primordialmente en el Egipto cristiano de los siglos III y IV, cuando gran parte de la población negra del país se resistió a abandonar a sus antiguos dioses paganos y se constituyeron en una amenaza para el proceso de evangelización.<sup>486</sup> En medio de las pugnas religiosas que lo anterior significaría, los grupos paganos africanos que se resistían a la evangelización se convirtieron tempranamente en la proyección imaginaria de un miedo vivido y padecido que a la larga percibiera a los negros como una potencial hipóstasis de todo lo maligno desde la perspectiva cristiana. Así sería en el Egipto cristiano, a manera de crítica y condena en contra del paganismo de las comunidades negras de la zona, donde el brumoso y metafísico Diablo de los evangelios adoptaría ante los cristianos una forma corpórea de negro que resultaba mucho más comprensible para ejercer su rol como adversario del bien. Para apoyar su argumento, García González encontró algunos documentos cristianos escritos en Egipto que presentan al Diablo personificado como negro:

En los *Actus Petri cum Simone*, Marcelo cuenta a Pedro haber soñado con una mujer de piel negra que resultó ser el Demonio que Pedro derrotó. Las *Acta Xanthoppae et Polixenae* presentan al Diablo bajo la forma de un basilisco negro. La *Passio Bartholomeu* describe a Satán con aspecto de etíope negro como el hollín que vivía en un templo. Mientras que en el *Pratum Spirituale* de Juan Moschos, el futuro abad Teodosio se enfrenta a un enorme Demonio negro y horrible.<sup>487</sup>

Sin embargo existen textos aún más antiguos y no siempre dentro del contexto egipcio que también narran las apariciones del Demonio en forma de Negro. Por ejemplo en un tratado cristiano de principios del siglo II proveniente de la región de Siria conocido como *Epístola de Bernabé* se narra que, en ocasiones, Satán hacía acto de presencia como un hombre negro queapestaba horriblemente.<sup>488</sup> Por su parte el obispo cristiano de finales del siglo III Atanasio de Alejandría señala que Satanás puede aparecer como un mancebo negro, lo cual según este prelado revelaba el vacío y negrura de su alma.<sup>489</sup> Ahora que Pacomio,

---

<sup>486</sup>Cfr. José María García González, "Del sol a las tinieblas: Del negro imaginado de Homero a la Edad Media" en MORFAKIDIS, Moschos y ROLDÁN, Minerva, *La religión en el mundo griego: De la antigüedad a la Grecia moderna*, Granada: Athos-Pérgamos/Universidad de Granada, 1997, pp. 83-99.

<sup>487</sup>*Ibidem*, pp. 98-99.

<sup>488</sup>Cfr. Juan José Ayán, *Op. cit.*, p. 126.

<sup>489</sup>Cfr. Atanasio de Alejandría, *Contra los paganos*, Madrid: Ciudad Nueva, 1992, p. 34.

soldado romano que se convirtió al cristianismo, vio al Diablo aparecer como una doncella negra que trató de seducirlo.<sup>490</sup> Mientras que un eremita conocido como Macario contaba que era constantemente hostilizado por demonios que se le presentaban en forma de negros musculados.<sup>491</sup> El mismo san Antonio Abad relata que una vez un niño negro solicitó servirlo para hacerle su estancia más placentera en el desierto pero sospechó que detrás de tal ofrecimiento se trataba de un acto embustero, hecho que confirmó cuando cuestionó las verdaderas intenciones del negrito, el cual le reveló que en realidad era un diablo enviado por Lucifer para distraerlo de sus actividades sacras.<sup>492</sup> Ante tales testimonios y sin invalidar lo propuesto por García González surge también la posibilidad de que los autores buscaran que su público potencial al leer o escuchar sus relatos diferenciara inmediatamente al Diablo, es decir el “otro” que siempre debe ser temido o por lo menos levantar desconfianza. Así que buscaron que ese otro se materializara en personas que representaran lejanía y novedad por el lugar de su procedencia. De esta forma aunque, como vimos en el capítulo primero de este texto, desde antes de la era común hubo una constante comunicación en los grupos humanos de la cuenca del Mediterráneo y la región subsahariana, las tierras más allá del desierto ardiente norteafricano fueron percibidas como enigmáticas por muchos siglos y en ese sentido sus habitantes eran vistos como seres ajenos al horizonte cultural propio del Mediterráneo. Inclusive en muchos casos individuos de grupos negroides que habitaran el Levante en su condición de minoría continuaron siendo vistos como forasteros causantes de inquietud. Si a lo anterior se agrega el hecho accidental de que éstos poseyeran una piel oscura, en conjunto con el discurso dualista opositor que se venía desarrollando en el cristianismo, condicionó que tempranamente se gestara el vínculo entre el negro y el Demonio. A su vez en el imaginario cristiano algunos de los atributos propios del Maligno, como el hedor insoportable o la sexualidad exacerbada, posteriormente les serían asignados a las personas negras cuando se buscó demonizarlas.

---

<sup>490</sup>Cfr. Paladio de Galacia, *El mundo de los padres del desierto: Historia lausiaca*, Madrid: Apostolado mariano, 1991, p. 58.

<sup>491</sup>Cfr. William Harmless, *Desert Christians: An introduction to the literature of early monasticism*, USA: Oxford University Press, 2004, p. 194.

<sup>492</sup>Cfr. Atanasio de Alejandría, *Vida... Op. cit.*, p. 78.

Para el siglo V de la era común Agustín de Hipona confirma la relación potencial entre todo lo que fuera de color negro y la maldad del Diablo a partir de su interpretación de la oscuridad de la noche y el libro del *Génesis*:

No me parece absurda y ajena de las obras de Dios aquella opinión sobre si cuando creó Dios la primera luz se entiende que creó a los ángeles, y que hizo distinción entre los ángeles y los demonios cuando en el Génesis se dice que Dios dividió la luz y las tinieblas, y llamó a la luz día y a las tinieblas noche.<sup>493</sup>

Así desde la visión agustiniana, el pagano y el infiel que tuviera el rasgo de una piel oscura como la noche guardarían siempre la sospecha de poseer por ese hecho algún nexo con Satanás. Si Agustín trataba de fundamentar tal percepción era porque probablemente ya se encontraba arraigada en el Mediterráneo cristiano para su época. Inclusive parte de las huestes demoníacas eran vistas como típicamente negras como se puede leer en el siguiente fragmento:

Un médico que agonizaba vio en sueños mancebos negros que le decían que no se arrepintiera de sus pecados, los cuales entendía él que eran demonios, y no obedeciéndolos, aunque pisaron por resistencia sus pies, padeciendo acrisimos dolores cuales jamás había sentido iguales.<sup>494</sup>

Las apariciones del Diablo como negro se mantuvieron constantes y pueden considerarse como un fenómeno de larga duración, ya que en pleno siglo XVI santa Teresa de Ávila tiene visiones similares a la anterior a pesar de que los separan poco más de diez siglos, lo que nos habla que en todo este tiempo el lazo simbólico entre el negro y el Diablo no hizo sino afirmarse, pero a la vez la parte final del texto citado nos sugiere que no era ninguna sorpresa que el Señor de las Tinieblas adoptara una forma antropomorfa negroide:

Quiso el Señor que entendiese cómo era el demonio, entonces vi cerca de mí un negrillo con los cabellos muy ensortijados, muy abominable, el cual trató de regañarme como desesperado reclamándome a dónde pretendía llegar. Yo como le vi así no tuve miedo.<sup>495</sup>

---

<sup>493</sup>Agustín de Hipona, *La ciudad... Op. cit.*, p. 253.

<sup>494</sup>*Ibidem*, p. 474.

<sup>495</sup>Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, Madrid: Clásicos Castalia, 1991, p. 402.

La caracterización del negro como Diablo también fue un tema que estuvo presente en la Nueva España desde muy temprano y por eso, cuando Andrés de Olmos en su *Tratado de hechicería y sortilegios* tiene que describir la apariencia del Diablo menciona que uno de sus principales atributos era el color negro cuando el ente demoníaco adquiría forma humana.<sup>496</sup> Diego de Valadés, por su parte, mientras habla de la manera en que se castigaba el adulterio hace algunas observaciones al respecto y escribe:

El sorprendido en adulterio, era apedreado con la adúltera por todos sin misericordia y sin tardanza. Para infundirles mayor miedo, pues los indios temen grandemente a los etíopes, porque son de color negro; y así cuando quieren significar que el demonio es espantable y lleno de armas, lo representan al mismo con figura de negro y pintan a los etíopes como administradores de justicia y muerte.<sup>497</sup>

Aquí Valadés confesó abiertamente el origen novohispano y franciscano, desde su perspectiva, de la equiparación entre negros y demonios en el discurso de la evangelización llevada a cabo en tierras novohispanas, pero a la vez trae a colación otro factor que posiblemente influyó. Así se sabe que en varios casos predominaron negros y mulatos como caporales, capataces y mayordomos en estancias y haciendas, y que desde tales posiciones en ocasiones se enseñorearon sobre los indios, a los cuales muchas veces despreciaban por su sumisión, y los sometían a malos tratos valiéndose de su fortaleza física y de la autoridad que en ellos relegaban sus amos.<sup>498</sup> Con un contexto semejante, resulta más fácil comprender que negros y mulatos fueran asociados con Satán, no sólo por su color, sino también por los actos perjudiciales tanto físicos como vejatorios que muchas veces éstos perpetraban contra los indios. Ejemplos de esta identificación entre el negro y el Diablo los encontramos a lo largo de varios textos de las órdenes mendicantes tanto en el siglo XVI como en el XVII y, aunque algunos de ellos tenían como aparente único propósito la impartición y

---

<sup>496</sup>Cfr. Andrés de Olmos, *Op. cit.*, p. 15.

<sup>497</sup> Diego de Valadés, *Retórica Cristiana*, México: UNAM-FCE, 1989, p. 495.

<sup>498</sup>Cfr. Juan Gonzales Esponda, "Negros y mulatos en el Chiapas colonial" en Naveda Chávez(comp.), *Pardos, mulatos y libertos*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 2001, pp. 183-193; Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla*, México: FCE, 1985, pp. 47-56.

popularización de una enseñanza de tipo religioso moral, en su mayoría formaban, además, parte de un discurso que enaltecía y justificaba el dominio hispano.

Una muestra de lo anterior la encontramos en la historia recogida por Motolinía, y retomada posteriormente por Mendieta, al hablar sobre la destrucción de Santiago de Guatemala la noche del 10 de septiembre de 1541 por el estallido de un volcán que arrasó tal población. Para ambos autores dicha tragedia fue percibida en parte como un castigo por los pecados que los habitantes de la ciudad habían cometido, entre ellos las escandalosas declaraciones dichas por Doña Beatriz de la Cueva, viuda del adelantado y gobernador de esa ciudad, Pedro de Alvarado. Beatriz no había dejado de llorar por su marido muerto ese mismo año en la rebelión del Mixtón y declaraba públicamente que amaba más a su difunto que a la voluntad de Dios. Con respecto a la inundación provocada por la explosión del volcán, Motolinía nos dice:

Andaba con los aires de gran tempestad y estruendo que a todos ponía muy temeroso espanto, tanto que parecían andar en aquella tempestad los demonios visibles e invisibles, porque como un español y a su mujer hubiese tomado una viga que casi les causare la muerte, entonces se apareció un negro grande y el español le rogó que les quitara aquella viga porque estaban a punto de expirar. Entonces el negro le preguntó si él era un tal Morales y él respondió que sí. Luego el negro fácilmente tomó la viga y sacó a Morales pero dejó caer la viga encima de su mujer matándola. Después afirmó el español que vio al negro desaparecer.<sup>499</sup>

Se puede interpretar aquí que los demonios invisibles eran los que bramaban en el viento causando estragos con la violencia de la tormenta, mientras que los visibles se manifestaban en diversas formas entre ellas como el hombre negro mencionado en el relato, cuyo carácter sobrenatural quedaba de manifiesto en su portentosa fuerza y en el hecho de aparecer y desaparecer a voluntad. Mendieta retoma esta narración y confirma las conjeturas anteriores que no dejan lugar a dudas sobre la identidad del negro: "...no podía ser sino algún demonio, pues un ángel nunca aparecería en figura de negro".<sup>500</sup>

Así la figura del negro, como la de Satán mismo en el imaginario novohispano, es culmen de fealdad para las personas de pieles más claras, y además la piel oscura denotaba

---

<sup>499</sup>Motolinía, *Op. cit.*, p. 289-290.

<sup>500</sup>Mendieta, *Op. cit.*, p. 51.

señales de corrupción moral y de actos pecaminosos. Este contraste entre los supuestos rasgos que tiene un espíritu malo en relación a un espíritu bueno también se refleja en la declaración que hizo alguna vez un indio a un religioso dominico:

Hágote saber padre, que desde pequeño se me aparecen dos hombres, uno negro sucio, feo y asqueroso que me pide hacer cosas malas y el otro blanco, hermoso, lúcido y resplandeciente que me pide hacer obras buenas.<sup>501</sup>

Por su parte, las historias que junto con la enseñanza moral y religiosa incluyen una apología de los conquistadores o evangelizadores son mucho más numerosas, y entre ellas se cuentan las que tienen por tema las apariciones de demonios con forma de negros que precipitan a los pecadores en el infierno. Uno de estos casos es consignado por Motolinía acerca de un indio de Tlaxcala llamado Juan. Quien ayudaba a los frailes a reunir niños para bautizarlos:

...antes de su muerte fue en espíritu arrebatado y llevado por unos negros por un camino muy triste y penoso a un lugar obscuro y de grandísimos tormentos y queriéndole echar en aquel lugar los negros que lo llevaban, el mancebo a grandes voces llamaba y decía “Sancta Mariae, Sancta Mariae”...“Señora, ¿Por qué me echan aquí estos negros? ¿Yo no recogía los niños y los llevaba a bautizar? ¿Yo no recogía a los niños y los llevaba a la casa de Dios? ¿Pues en esto no servía yo a Dios y a vos, Señora? Valedme y libradme de estas penas y tormentos, que mis pecados yo enmendaré, “Sancta Mariae”, libradme de estos negros”.<sup>502</sup>

Al parecer las enseñanzas de los frailes permitieron que en el imaginario de los indios se empezara a reconocer en los negros al Diablo e identificarlos como sus potenciales aliados. Por supuesto, no sólo en este tipo de textos encontramos tal identificación, así tenemos también las hagiografías y relatos de novohispanos virtuosos, donde el enfrentamiento con el Demonio era un ingrediente indispensable para exaltar las virtudes individuales de aquellos a quienes se suponía en comunión estrecha con Dios por su moral intachable. Es el caso del beato Sebastián de Aparicio, a quien el Diablo se le apareció una noche en su propia sala bajo

---

<sup>501</sup> Juan Bautista Méndez, *Crónica de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, México: Porrúa, 1993, p. 128.

<sup>502</sup> Motolinía, *Memoriales... Op. cit.*, p. 140.

la apariencia de un negro armado: “y reconociendo que este negro era el demonio con la ayuda de la señal de la Cruz lo alejó”,<sup>503</sup> según nos cuenta Agustín de Vetancurt.

Pintoresca hasta el extremo es otra de las historias narradas por Vetancurt acerca de otro Diablo negro, esta vez en la vida del Venerable Hermano Juan Bautista de Jesús. En ella nos cuenta cómo en cierta ocasión, de noche para no variar, este lego de la orden de San Francisco escuchó gemidos lastimeros cerca de su ermita. Cuando se asomó a ver quién los producía descubrió encima de un árbol al Maligno en la figura de un negro, el cual se quejaba por culpa de una efigie de la Virgen que había en su ermita y que le había arrebatado un alma que él ya esperaba conseguir.<sup>504</sup> Cabe señalar que aquí no es casualidad que este Diablo negro estuviera en un árbol ya que tal hecho lo vinculaba con seres que a la vez provenían de un lugar típicamente tropical como las personas negras y simultáneamente guardaban un simbolismo demoníaco: por un lado, la serpiente del Edén habitante de los árboles y representante de la mentira por su lengua bífida y, por otro, el mono que por muchos cristianos era visto como una burla que había creado el Diablo para mofarse de la mayor de las creaciones de Dios y que también es habitante típico de los árboles.

Un caso más del empleo del Maligno como negro presente en relatos dedicados a resaltar la santidad de alguna persona novohispana se encuentra esta vez en el universo de las agrupaciones femeninas. El interesante relato lo consigna el escritor novohispano Carlos de Sigüenza y Góngora en su obra *Paraíso Occidental*. En este libro se narra que a principios del siglo XVII, cuando una religiosa llamada Sor Marina de la Cruz rezaba en su celda del Convento Real de Jesús María de México, Satanás se aparecía con forma de un feísimo negro que se asomaba por la ventana para hacerla reír con sus grotescos gestos, o bien la llamaba a la puerta para distraerla de su oración. Y cuando ella abría para ver quién era todavía alcanzaba a escuchar descompuestas risotadas tan típicas de los negros.<sup>505</sup> Hay que recordar que generalmente los negros eran acusados por escandalosos y alborotadores.

---

<sup>503</sup> Agustín de Vetancurt, *Menologio franciscano de los varones más señalados que con sus vidas ejemplares, perfección religiosa, ciencia, predicación evangélica en su vida y muerte ilustraron la Provincia del Santo Evangelio de México*, México: Porrúa, 1982, pp. 17-20.

<sup>504</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>505</sup> Cfr. Carlos Sigüenza y Góngora, *Paraíso Occidental*, (México: CONACULTA, 1995), pp. 171-173.

Un relato más del Diablo como negro que sorprende por la cantidad y fuerza de las imágenes cristianas que están presentes en un hecho supuestamente prehispánico es el que nos cuenta fray Diego Durán en su *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. En ésta, un indio raptado por un águila es llevado en vuelo a un monte donde, en un aposento encuentra dormido a Moctezuma. Sorprendido por el encuentro, escucha una voz que le ordena tocar la pierna del Tlatoani con un tabaco encendido, después le dice que vaya a buscarlo a Tenochtitlán para decirle que tiene enojado al Dios de todo lo creado por sus actos y que, en castigo por ello, está por ser destronado por hombres de tierras lejanas. Cuando Moctezuma recibe el mensaje entra en pánico, trata de encontrar un lugar para esconderse y con este fin envía a dos hechiceros de su séquito a que busquen una cueva para que le pidan al señor del inframundo ser admitido en el reino bajo tierra. Después el fraile nos dice que una vez que los emisarios de Moctezuma encuentran una cueva en un sitio llamado Atlixucan lo primero que vieron fue a un hombre negro con un báculo en la mano, quien después de interrogarlos sobre el objeto de su visita los conduce ante Huemac que no es otro sino el Diablo.<sup>506</sup>

Por tanto el negro de la entrada era un demonio también, cuya función de guardián del inframundo lo conecta con infinidad de narraciones medievales europeas con influencia árabe acerca de negros guardianes malignos de tesoros subterráneos cuya popularidad seguramente volvía muy probable que fueran del conocimiento de una parte de las órdenes mendicantes hispanas.<sup>507</sup> Así pues, la idea del negro demoníaco como custodio del mundo subterráneo en la Nueva España es hasta ese momento el más reciente eslabón de una larga cadena de adaptaciones discursivas realizadas dentro del cristianismo para demonizar las creencias religiosas de los pueblos prehispánicos, a través del tortuoso camino de su asimilación a las demonizaciones previamente realizadas en el ámbito europeo.

Dentro de la documentación inquisitorial la tendencia es similar que en las crónicas, el negro es una de las manifestaciones físicas por excelencia del Diablo. Y las narraciones al respecto son abundantes y aunque puede hablarse de una tipología en los relatos dudosamente

---

<sup>506</sup>Cfr. Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, México: CONACULTA, 2002, p. 563.

<sup>507</sup>Cfr. Juan García Atienza, *Leyendas mágicas de España*, Madrid: Edaf, 1997, pp. 45-48.

se percibe un cambio notable en sus representaciones físicas. Por ahora sólo presentaré algunos ejemplos donde el Demonio fue visto como una persona negra.

Tenemos el caso de la mulata María, esclava de doña Francisca de Castilla, ocurrido en marzo de 1619 en Santiago de Guatemala. María acudió ante el enviado de la Inquisición para contar cómo cierta noche su ama la había dejado encerrada en un aposento donde se entretenía labrando. Repentinamente, dice la mulata, y sin haber resquicio por donde alguien hubiera podido entrar, notó la presencia de un negro que se le puso de espaldas invitándola tres veces a que lo acompañara. Naturalmente, como la buena y honesta mujer que decía ser, se negó a acompañarlo en cualquier cosa, y como resultado de ello el negro terminó por agarrarla de los cabellos por detrás y la arrastró por todo el aposento mientras le daba de golpes con un palo. A pesar de su terror y el dolor de los golpes, y antes de perder el sentido, María tuvo tiempo para darse cuenta de que cada una de las tres veces que imploró la ayuda de Cristo, el negro dejaba de golpearla, por lo que terminó de comprobar que se trataba del Demonio. Finalmente, María afirmó, que por los gritos que daba acudieron el hermano y el primo de su ama, quienes entraron por el corral de la cocina forzando una ventana que estaba clavada, pero al entrar lo único que vieron fue a la mulata desvanecida en el suelo.<sup>508</sup> Con todo y su demoníaca furia, no se puede dejar de notar que el negro diabólico del relato se conduce de manera violenta con un ser más débil, como lo era la mujer según el imaginario novohispano, tal y como se esperaba que se comportara la gente de baja calidad ante cualquier acto de insubordinación femenina según dictaban los prejuicios de la época. Aquí la demonización del negro refuerza las ideas preconcebidas que los consideraban como un ser inferior, más violento y por ende peligroso que debía de ser controlado o por lo menos educado para que saliera de su supuesta mayor inclinación al mal.

Otro caso ilustrativo de la identificación del negro con el Diablo es el consignado en Guatemala el 9 de septiembre de 1557 en un pleito por errores, herejía y apostasía promovido en contra de doña María de Ocampo, vecina casada del pueblo de San Salvador, de quien se decía que desde hacía doce meses que se la había visto en varias ocasiones conversando por la ventana de su casa con un negro que aparecía y desaparecía a voluntad. Los vecinos dieron

---

<sup>508</sup>Cfr. AGN México, Inquisición, vol. 322, exp. s/n, fs. 46r-54r.

por hecho que un personaje con semejantes facultades tenía que ser de naturaleza sobrehumana pero sobre todo siendo negro no podía ser sino el Diablo.<sup>509</sup>

Como encarnación del mal el negro tenía necesariamente que ser “la más fea cosa del mundo”, y precisamente por eso “lo más abyecto que le podía ocurrir a una bella dama española era yacer con uno de ellos”.<sup>510</sup> Los vecinos resaltaban el hecho de que ya de por sí era malo cualquier contacto con el Diablo para que encima se anduviera paseando entre las mujeres españolas y decentes bajo el aspecto del negro. La sola idea que subyace en este caso sugiere que una convivencia tan cercana entre una mujer española y un negro era de mal gusto y de cierta forma maligna, lo que contrasta con el comportamiento de facto de la sociedad novohispana en donde la relación entre los negros con calidades de personas, como los blancos no fue poco común. Así que se puede interpretar que nos encontramos ante la crítica simbólica de un hecho que aunque sucedía en la práctica, la convivencia cercana entre personas de distintas calidades, por los valores sociales de la época no podía dejar de ser visto como maligno o mínimamente con sospecha y recelo. Siempre hay que tener en mente que la sociedad novohispana a pesar de su dinamismo y permeabilidad era profundamente desigual y presentaba fuertes contrastes entre sus componentes.

En ocasiones la presencia de un individuo entre un grupo de negros podía llevar a pensar que éste mantenía algún tipo de conducta maligna o inclusive a ser identificado con el Demonio. Por ejemplo en el caso de Doña Ana de Enríquez, viuda que en 1627 le contó a su huésped Francisca Trujillo cómo en cierta ocasión había visto venir a un hombre vestido de verde con muchos negritos por pajes y la había estado haciendo solicitudes sexuales, hombre que Francisca no dudó en considerar como el Diablo mismo.<sup>511</sup> Razones para la aparentemente gratuita suposición no le faltaban, pues el verde era uno de los colores típicos del Diablo en los relatos europeos por su asociación a la descomposición y a los peligros de la naturaleza indómita. Además por su color, el séquito de negritos era fácilmente asimilable a una horda de diablejos que escoltaban a su líder, y si a eso le agregamos el carácter

---

<sup>509</sup>Cfr. AGN México, Inquisición, vol. 40, exp.10, fs. 196r-201r.

<sup>510</sup>Cfr. Cortés López *Op. cit.*, p. 94.

<sup>511</sup>Cfr. AGN México, Inquisición, vol. 365, exp.29, fs. 6r-7r.

esencialmente pecaminoso de las solicitaciones sexuales como fuente de pecado no resulta nada disparatada la identificación de aquel hombre con el Diablo.

El discurso oral y escrito novohispano referente a la identificación del Diablo con el negro se vio reforzado mediante imágenes icónicas. Existieron por lo menos tres tipos de mecanismos visuales que fueron utilizados para ello. El primero es el uso de colores oscuros o pardos como símbolo distintivo del Demonio y sus huestes, en especial respecto a otros personajes que aparecen en tales obras. Así en la ilustración 14 se tiene un ejemplo de lo anteriormente dicho, ya que en ella se puede observar a tres demonios de una coloración típicamente negra, como los representantes del mal, que contrasta con los colores relucientes y blanquecinos de los otros dos personajes que aparecen en la obra que son un ángel guardián con una espada refulgente y el beato Sebastián de Aparicio, quien está siendo atormentado por las enviados infernales, ambos vinculados con la bondad y la justicia. Aquí sin embargo en los demonios predominan rasgos zoomorfos y andróginos.



Ilustración 14: Anónimo, *Escenas de la vida del beato Sebastián de Aparicio (Detalle)*, s. XVIII.

En este primer tipo de caso el color es el rasgo vinculante entre el negro y el Diabolo siendo usado para que el espectador comprenda que se halla ante un ser maligno, sobre todo si se le compara con los seres que buscan el bienestar humano que en la mayoría de las ocasiones son pintados de tonos más claros. Inclusive se usaba el color negro para hacer énfasis en el grado de maldad de un personaje, como en el caso de la figura 15 en el que se muestra el detalle de un fresco del convento de Santa María Magdalena con la temática del *juicio final*. Aquí el autor para distinguir al máximo señor infernal que es el mismo Satán de otros seres diabólicos, como Leviatán, y de los condenados al infierno le dio la tonalidad más oscura presente en la obra. De hecho al revisar las imágenes icónicas novohispanas que he logrado catalogar donde el Satanás fue representado, que son alrededor de 420, las tonalidades que han sido elegidas para representarlo son en un 60% oscuras y pardas,

mientras que un 25% son rojizas y 15% verduzcas. Lo que contrasta con el hecho de que no obstante que existen imágenes icónicas de santos, cristos y vírgenes de colores oscuros son numéricamente inferiores a sus contrapartes claras y raramente se hallan presentes en obras donde el Señor Tenebroso esté representado.



**Ilustración 15: Anónimo, *Juicio final (Detalle)*, s. XVI.**

La segunda forma gráfica en que se enlazó al negro con el Diablo fue representar a este último con características físicas que se consideraban propias de los grupos humanos negroides como el pelo ensortijado, la cabeza braquicéfala, la nariz ancha y los labios gruesos, además de la piel típicamente oscura. Un ejemplo lo encontramos en la ilustración 16 en donde se aprecia una obra pictórica del afamado Cristóbal de Villalpando con la temática del Ángel de la Guarda. Aquí el Demonio es pintado de color pardo con rasgos negroides, entre los que sobresalen sus toscos labios, acompañado por una mujer joven morena que no es otra sino el impulso pecaminoso de la Carne. Con una especie de herramienta ganchuda el Maligno trata de hacer tropezar a un niño de piel muy blanca y rasgos europeos, características que comparte con su ángel guardián. En este caso los rasgos

Europeos son un símbolo de bondad mientras que los rasgos ajenos al grupo hegemónico hacen referencia a la maldad.



Ilustración 16: Cristóbal de Villalpando, *Ángel de la Guarda*, s. XVII.

Siguiendo el patrón antes referido en ocasiones se podía pintar al negro como Diablo con actitudes que eran atribuidas a los grupos afrodescendientes. De esta forma se buscó que resaltarán sus actitudes libidinosas o su tremenda fuerza física como se observa en la ilustración 17. Tal ilustración corresponde a una obra pictórica del ya mencionado Villalpando realizada para uno de los altares de la Catedral Metropolitana, dedicado a honrar la vida de Santa Rosa de Lima. Aquí se pintó un enorme pero musculado Demonio de tez morena, en una actitud sumamente seductora hacia la monja peruana que hace referencia a una de las muchas veces en que el Maligno trató de causar malestar en el alma y en el cuerpo

de esta mujer enclaustrada.<sup>512</sup> Asimismo recuerda a casos novohispanos de monjas que contaron ser molestadas por las noches en sus propias celdas por mancebos negros hipersexuados que no eran otros sino representaciones de Satán.<sup>513</sup>



Ilustración 17: Cristóbal de Villalpando, *Santa Rosa de Lima atacada por el Demonio*, s. XVII.

El tercer método visual que fue utilizado para identificar al Diablo con el negro fue mediante la representación de los seres demoníacos con facciones negroides aunque su piel tuviera un color distinto a los tonos oscuros o pardos. Se tiene el caso del Maligno quimérico, que está bajo los pies de la advocación mariana apocalíptica de una *Tota Pulcra* realizada por Andrés Lagarto y que se puede ver en la ilustración 18, al que se le dieron labios gruesos, nariz achatada y cabeza braquicéfala aunque con piel rojiza. Potencialmente tales características, dadas al enemigo de la Virgen y por ende de la humanidad entera, tuvieron

<sup>512</sup>Cfr. Carlos de María y Campos, *Vidas ejemplares: Santa Rosa de Lima*, Madrid: Editorial católica, 1980, pp. 24-26.

<sup>513</sup>Cfr. Rosalva Loreto López, "The Devil, Women, and the Body in Seventeenth-Century Puebla Convents" en *The Americas*, vol. 59, No. 2, Octubre 2002, pp. 181-199.

un sentido de malignidad para el autor y los auspiciadores de esta obra pictórica. Lo que de cierta forma afianzó la percepción del negro como un ser insólito e inescrutable que, como Satán, entraba en la categoría del *otro* que representa un peligro.

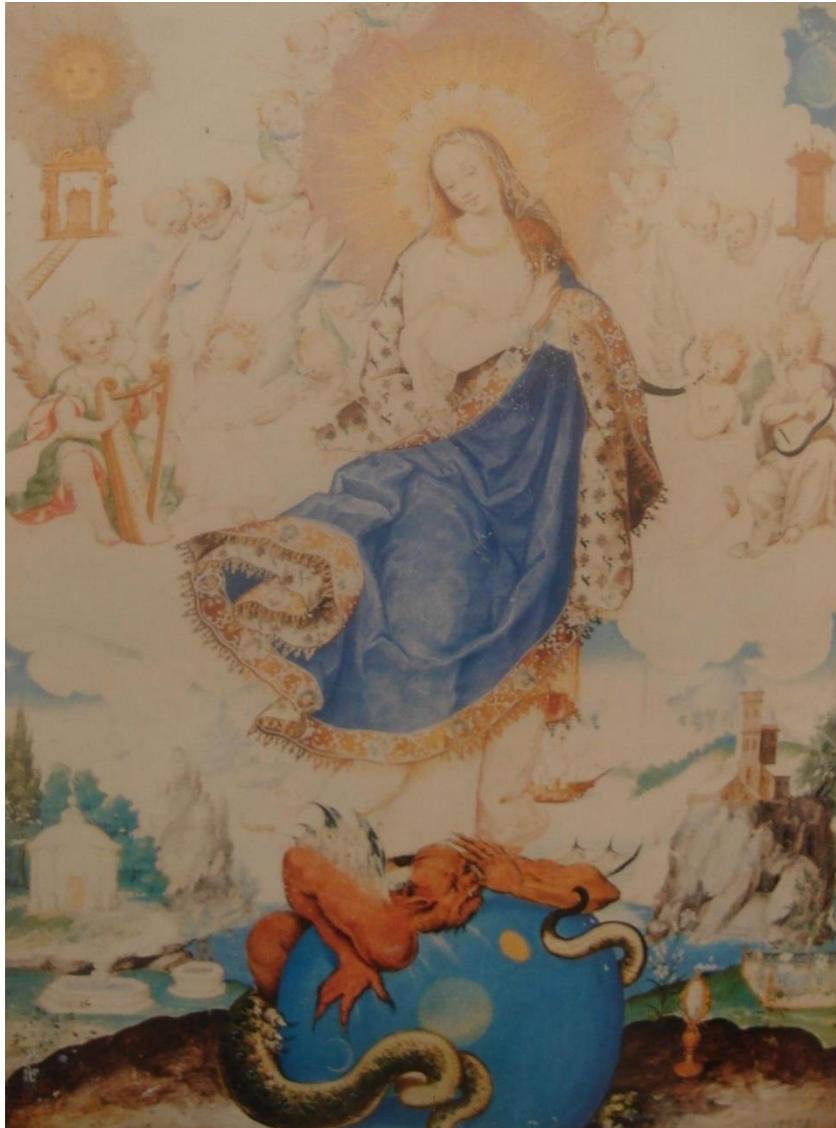


Ilustración 18: Andrés Lagarto, *Tota Pulcra*, 1622.

Finalmente, la percepción que se tuvo de los negros como un grupo potencialmente peligroso para parte de la sociedad novohispana fue otro factor que contribuyó en la conformación del vínculo que se supone existía entre dicho grupo y el Diablo, ya que ambos eran símbolos del miedo. La emoción antes mencionada ha sido definida como la serie de sensaciones que se tienen en respuesta adaptativa ante una amenaza real o imaginaria, y en

sentido es un mecanismo de defensa y supervivencia.<sup>514</sup> Los etólogos y neurocientíficos han comprobado que el miedo no es un fenómeno exclusivamente humano y que desata reacciones fisiológicas similares en la mayoría de los vertebrados que poseen amígdala cerebral.<sup>515</sup> Sin embargo las características individuales moldeadas por la herencia genética y las experiencias de vida hacen que las reacciones y conductas que produce el miedo tengan gran variabilidad.<sup>516</sup> Además en el caso de los humanos al miedo se le otorgan ciertos significados que se encuentran condicionados por el sistema sociocultural al que pertenezcan y el devenir histórico de cada sociedad.<sup>517</sup> Es decir, las reacciones, expresiones, y efectos del miedo en la especie humana se presentan o no, y de diversas formas según las construcciones imaginarias que se producen socialmente, para dar explicaciones y posibles maneras de procesar las derivaciones fisiológicas y psíquicas provocadas por el miedo. Así puede decirse que en distintas sociedades y épocas existieron, más que el miedo en sí, distintos miedos que surgieron, se desarrollaron, se intensificaron o se atenuaron según iban variando las circunstancias materiales, sociales y mentales. Por ejemplo para Fernando Rosas Moscoso las percepciones que se tienen sobre los distintos miedos se encuentran íntimamente ligadas a los niveles de conocimiento y posibilidad de dominio que una sociedad tenga sobre su entorno.<sup>518</sup> De esta forma será distinto el miedo que se tenga a ciertas enfermedades según los medios con que se cuentan para curarlas o tratarlas. O el miedo que progresivamente se ha perdido a las hambrunas en las sociedades occidentales actuales conforme se sofisticó la capacidad de producción de los alimentos.

Asimismo los miedos pueden ser usados y muchas veces redundar en beneficio de ciertos grupos en el sentido de que éstos pueden promover o inhibir algunas conductas colectivas. Una de las muchas formas que se encuentran en el uso de los miedos es a manera de argumento de quienes se perciben en peligro para justificar el uso de la violencia. De esta manera actitudes de rechazo, represión o marginación se explicaron y percibieron en el

---

<sup>514</sup>Cfr. Lore Aresti de la Torre, « El miedo a la muerte » en Isabel Jáidar Matalobos (comp.), *Los dominios del miedo*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2002, pp. 15-18.

<sup>515</sup>Cfr. P.J.B. Slater, *El comportamiento animal*, Madrid: Cambridge University Press, 2000, pp. 49-54.

<sup>516</sup>Cfr. Christophe André, *Psicología del miedo: temores angustias y fobias*, Barcelona: Kairos, 2010, p. 35.

<sup>517</sup>Cfr. Pilar Gonzalbo Aizpuru, “El estudio del miedo en la historia” en Claudia Agostoni, *et. al.* (edit.), *Los miedos en la historia*, México: El Colegio de México, 2009, pp. 9-13.

<sup>518</sup>Cfr. Fernando Rosas Moscoso, “El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio” en Claudia Rosas Lauro (edit.), *El miedo en el Perú, siglos XVI al XX*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, pp. 24-25.

imaginario social como una reacción necesaria y justa ante peligros potencialmente justificados en su origen, pero aumentados bajo el prisma de las ofuscaciones sociales y las creencias religiosas. Igualmente los miedos han sido utilizados como controladores de la conducta y del mantenimiento del orden socialmente establecido e inclusive en algunos casos se puede hablar de la existencia de una didáctica del temor, donde se inculca a los potenciales trasgresores el miedo a las sanciones.<sup>519</sup> Además a través del tiempo las distintas sociedades le brindan a sus participantes herramientas simbólicas que permiten explicar el origen de los distintos miedos y brindar la sensación de mayor seguridad y bienestar.<sup>520</sup> Precisamente en el imaginario cristiano el Diablo conglobó muchos de los miedos y sirvió para dar un rostro a los mismos y hacerlos así más soportables a los creyentes. Por ejemplo Jean Delumeau señala que todavía en el contexto cultural occidental de la época moderna el Maligno simbolizaba los miedos al hambre, a las guerras, a los desastres naturales y a la peste, es decir hacia sucesos de los que los individuos tenían poco o ningún control, pero que la creencia en la existencia de un Dios bondadoso que al final siempre vence a Satán les brindaba a los creyentes cierta seguridad y alivio, pero sobre todo apaciguaba en alguna medida sus miedos.<sup>521</sup> Ahora que el miedo al Demonio también fue utilizado en ciertos contextos y épocas para hacer que los creyentes se comportaran con los valores socialmente establecidos a riesgo de ser sancionados por toda la eternidad en su reino infernal, como sucedió en la Nueva España.<sup>522</sup> En otras ocasiones se relacionó con Satanás a todos aquellos individuos o grupos que fueron vistos como una amenaza para el resto de la sociedad, o para intereses de los grupos hegemónicos, tal como sucedió en el caso de los negros y mulatos novohispanos.

A la pregunta sobre por qué en la Nueva España se les tenía miedo a los esclavos negros y mulatos, y muchas veces también a sus descendientes libertos, una respuesta probable radica en que dicho grupo podía sublevarse contra sus amos y dominadores. Delumeau es de la opinión de que en toda sociedad donde existan serias desigualdades entre los grupos dirigentes y sus subordinados siempre habrá el temor de que estos últimos por las presiones

---

<sup>519</sup>Cfr. Pilar Gonzalbo Aizpuru, "La manipulación del miedo" en Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples, Valentina Torres Septién (eds.), *Una historia de los usos del miedo*, México: COLMEX-Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 11-13.

<sup>520</sup>Cfr. Joanna Bourke, *Fear. A Cultural History*, London: Virago, 2005, pp. 15-18.

<sup>521</sup>Cfr. Jean Delumeau, *El miedo en Occidente, siglos XIV-XVIII*, Madrid: Taurus, 2012, pp. 291-300.

<sup>522</sup>Cfr. Perla Chinchilla, "Predicación y miedo" en Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Una historia... Op. cit.*, pp. 205-210.

a las que se ven sometidos cambien su situación mediante una rebelión. De hecho afirma que el miedo a la insurrección de los subalternos se intensificó en Europa occidental en la época moderna por los muchos y rápidos cambios que se estaban dando y las tensiones sociales que estos generaban.<sup>523</sup> Y es que se temía a las consecuencias deseadas y no deseadas que traían consigo las sediciones como las matanzas, el hambre, la destrucción de los bienes materiales y en general el caos social que éstas provocaban. Además de que cuanto más terrible y deshumanizador fuera el sometimiento de un grupo humano a otro, se incrementaría el encono y recelo social, situación que según James C. Scott sucedía muy a menudo en las sociedades esclavistas o que contaran con esclavos.<sup>524</sup> Cabe mencionar que en el caso novohispano un factor que podía aumentar el miedo o por lo menos la desconfianza hacia los negros y mulatos, tanto esclavos como libertos, era el hecho de que los grupos dirigentes se encontraban en franca minoría numérica respecto a aquéllos, sobre todo en la coyuntura de la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, lo que potencialmente los ponía en desventaja en caso de un alzamiento generalizado. Y si bien, como se trató en el capítulo primero de este texto, las relaciones entre amos y esclavos fueron complejas y polisemánticas tampoco se puede obviar que tenían un alto carácter de dominación y explotación, lo cual repercutía en conflictos y desavenencias entre sus participantes y que éstos debieron propiciar percepciones de incertidumbre y peligro. En parte el miedo que se sentía hacia negros y mulatos se encontró expresado en toda la serie de reglamentaciones que existieron en la Nueva España que buscaban impedir, o por lo menos contener, sediciones de esclavos y libertos de origen africano. Así el 10 de octubre de 1537 el Virrey Antonio de Mendoza ordena castigar con pena de muerte a aquellos esclavos o libertos, ya sean de origen negro o indio, que porten armas y a quienes faciliten armas a los antes mencionados con perder la mitad de todos sus bienes. Con la misma intención se prohíbe que se reúnan más de dos esclavos de diferentes amos, salvo estando sus dueños presentes, con la advertencia de que los trasgresores serían castigados la primera vez con 100 azotes, la segunda con 200 azotes y el cercenamiento de la lengua, y la tercera con la muerte. Además se multaría con 6 pesos a los amos de todos aquellos esclavos que fueran encontrados sin sus dueños en las calles media hora después del anochecer y, si el amo no pagaba la multa, entonces el esclavo

---

<sup>523</sup>Cfr. Jean Delumeau, *Op cit.*, pp. 183-200.

<sup>524</sup>Cfr. James C. Scott, *Op cit.*, pp. 54-56.

recibiría 100 azotes en castigo.<sup>525</sup> Cabe recordar que toda regulación jurídica se inspira en gran medida en la búsqueda de un mayor control social y que una forma en que las diversas sociedades han aplacado sus miedos es fomentando la percepción de que se puede ejercer cierto control sobre la realidad por lo menos de quienes detentan el poder legal en un sistema sociocultural. A su vez leyes con penas tan severas potencialmente brindaban una mayor sensación de seguridad y protección a quienes beneficiaban, amos y autoridades novohispanas, al tiempo que fomentaban el miedo hacia aquellos a quienes perjudicaban, esclavos y otros subalternos aliados. De hecho, medidas tan draconianas surgieron en el contexto del miedo que causó entre las autoridades novohispanas el rumor de que se estaba planeando una rebelión entre los esclavos negros de la Ciudad de México y del poblado minero de Amatepec. Ante tal situación el Virrey mandó espiar y vigilar a los esclavos de los sitios antes mencionados para después apresar algunos de los negros conjurados quienes supuestamente confesaron que planeaban matar a todos los españoles, hacerse con sus mujeres jóvenes y nombrar un rey negro que los gobernara. Los esclavos considerados como cabecillas del movimiento rebelde fueron descuartizados y sus restos exhibidos en lugares públicos para que sirvieran de cruel advertencia del destino que sufrirían aquellos que osaran rebelarse contra sus amos.<sup>526</sup> Aquí llama la atención que, antes de que se cumplieran dos décadas del inicio del proceso de conquista y colonización de Mesoamérica y de que comenzara el gran flujo de esclavos africanos provisto por los portugueses, ya existiese tremenda desconfianza de la fidelidad de los esclavos y que tal desconfianza se alimentase en gran parte en el rumor.

El rumor es aquel discurso de carácter esencialmente especulativo que es transmitido entre un grupo de personas, en las sociedades preindustriales primordialmente por vía oral, y que potencialmente condiciona la percepción de aquellos entre los que lo comparten. En el rumor se pueden manifestar creencias no confirmadas del imaginario, denostaciones de personas o grupos y formas de crítica social.<sup>527</sup> Existen ambientes sociales en donde el

---

<sup>525</sup>Cfr. Manuel Lucena Salmoral, *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América Española (1503-1886): Documentos para su estudio*, Madrid: Universidad de Alcalá/Universidad de Murcia, 2005, pp. 39-40.

<sup>526</sup>Cfr. Joaquín Francisco Pacheco, *et al.*, *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del Real Archivo de Indias*, t. II, Madrid: Imprenta de Frías y compañía, 1867, pp. 179-180

<sup>527</sup>Cfr. Hans-Joachim Neubauer, *Fama: Una historia del rumor*, Madrid: Siruela, 2013, pp. 23-32.

surgimiento y propagación de rumores es más propicio, por ejemplo en donde los medios de verificación de la información sean insuficientes o donde no existan muchas vías de manifestación del descontento social, pero especialmente en donde haya fuertes tensiones sociales que provoquen en mayor o menor medida una sensación de inseguridad. Así Delumeau ha estudiado cómo durante los enfrentamientos entre los diversos grupos antagónicos se generó un mayor número de rumores antes y durante las sublevaciones sociales que fueron producto en parte del clima de temor que genera todo conflicto.<sup>528</sup> Sin embargo, aunque los rumores se basan en información imprecisa, su grado de permanencia y reproducción dentro de una sociedad se explica porque parte de su discurso se encuentra vinculado con una realidad posible y no simplemente en la pura fantasía, es decir todo rumor ha tenido su cuota de verdad. Para el caso de los rumores de alzamientos de los esclavos negros en la Nueva España tal cuota se encontraba, para las autoridades, en el cimarronaje. Dicho fenómeno fue una forma de resistencia activa que consistió en la huida de los esclavos fuera del alcance del poder de sus amos para conformar pequeñas comunidades autónomas que eran vistas como semilleros de rebelión.<sup>529</sup> De ahí que la voz cimarrón se aplicara tanto a animales que volvían al estado previo de la domesticación, a plantas y frutos cultivados por el hombre pero que prosperaban sin su intervención, como a todo aquel esclavo que se alzaba ante sus amos.<sup>530</sup> Esto significa que fue utilizado en todo aquello que había escapado de algún tipo de control. En la Nueva España a aquellas comunidades compuestas por cimarrones recibieron el nombre de palenques y para las autoridades tenían una connotación esencialmente negativa ya que en ocasiones sus miembros cometían saqueos a poblaciones y atracos en los caminos para su mantenimiento.

Por ejemplo, hacia finales del siglo XVI los dueños de las estancias ganaderas de la provincia novohispana de Michoacán manifestaron ante el virrey Álvaro Manrique de Zúñiga su creciente preocupación por los negros cimarrones ya que estos últimos no sólo habían huido de sus legítimos dueños sino que algunos se habían armado y causado muchos alborotos, muertes y otros excesos en la región antes mencionada, al grado que varios

---

<sup>528</sup>Cfr. Jean Delumeau, *Op.cit.*, pp. 217-220.

<sup>529</sup>Cfr. Richard Price, *Sociedades cimarronas, comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México: Siglo XXI, 2000, pp. 30-35.

<sup>530</sup>Cfr. Juan José Arrom González, "Cimarrón: apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen" en *Revista española de antropología americana*, vol. XIII, 1983, pp. 47-57.

ganaderos se vieron obligados a huir de sus propiedades temiendo por su seguridad.<sup>531</sup> Años antes el virrey Martín Enríquez de Almansa había escrito al Consejo de Indias que los negros cimarrones constituían un problema a considerar para el Virreinato debido a que había aumentado el número de víctimas afectadas por sus tropelías y no se encontraba forma de regresarlos a la sumisión, por lo que pedía que se implementaran medidas más extremas contra ellos como la castración de cualquier negro fugitivo que llegase a ser apresado.<sup>532</sup> Asimismo el virrey Luis de Velasco y Castilla, durante su primer mandato, envió al capitán Carlos de Sámano a vigilar y controlar a los negros cimarrones salteadores de los caminos situados entre los poblados de Alvarado y Coatzacoalcos, zona ubicada en el actual estado mexicano de Veracruz, ante la creciente queja de los habitantes de esta zona.<sup>533</sup> Y aunque para efectos prácticos en la mayoría de los casos las comunidades cimarronas novohispanas no pudieron ser suprimidas del todo, sí fueron exitosamente contenidas. No obstante existieron momentos cuando el peligro que representaban los cimarrones pareció salirse de control, o por lo menos así fue percibido por las autoridades novohispanas. Así a principios del siglo XVII varios funcionarios virreinales expresaron su creciente inquietud por las poblaciones cimarronas que cada vez era más difícil de erradicar y controlar, como escribió Francisco de León, quien era miembro de la Real Audiencia de México, en una de sus cartas al rey Felipe III. Dicho funcionario avisó al rey que por el número y temeridad de los cimarrones en ciertos lugares se vivía con mucho desasosiego y que cuando se había tratado de erradicar los palenques los esclavos insumisos se habían atrincherado en lugares inexpugnables por lo que no se había tenido gran éxito. Por si fuera poco Francisco de León señalaba que se corría el rumor en las ciudades novohispanas que pronto vendría un alzamiento generalizado por parte de todos los esclavos negros.<sup>534</sup>

Probablemente el caso más paradigmático y conocido de represión fallida del cimarronaje se produjera cuando las autoridades novohispanas trataron de someter a la comunidad cimarrona liderada por el esclavo huido conocido como Yanga. Según la historiadora Enriqueta Vila Vilar los oficiales reales de Veracruz gastaron la muy considerable suma, para la época, de mil pesos en la campaña realizada contra los seguidores

---

<sup>531</sup>*Cfr.* AGN de México, Ordenanzas, vol. 2, fol. 105

<sup>532</sup>*Cfr.* AGI, México, vol. 20, exp. 29, fol. 1-3.

<sup>533</sup>*Cfr.* AGN de México, General de Partes, vol. 4, exp. 328.

<sup>534</sup>*Cfr.* AGI, México, vol. 72, exp. 178.

de Yanga.<sup>535</sup> A pesar de ello el cura castrense Juan Laurencio, el cual formó parte de la expedición punitiva contra los seguidores de Yanga en 1609, comandada por el capitán Pedro González de Herrera, cuenta que los castigos contra la evasión de esclavos y las patrullas de vigilancia para evitar los atracos y otros desmanes de nada habían valido para contener a los cimarrones de Yanga por lo que se procedió a realizar un ataque frontal para capturar su palenque principal. El resultado de tal acción fue que, aunque lograron tomar el poblado cimarrón, la mayoría de los cimarrones lograron escapar por lo que las hostilidades continuaron. En ese momento Laurencio fue sustituido por otro cura castrense llamado Juan Pérez, quien narra que los cimarrones entraron en negociaciones con las fuerzas españolas y finalmente capitularon a cambio de permanecer libres y que se les concediese para vivir en paz un poblado, que a partir de 1618 se conocería como San Lorenzo Cerralvo o de los negros en las cercanías de la Villa de Córdoba, pero aceptaron ser vasallos del rey de España y entregar a los esclavos fugitivos que cayesen en sus manos por una paga.<sup>536</sup> Nicolás Ngou-Mve ha señalado que aunque en general en el resto de la documentación novohispana y española que hace referencia al caso de Yanga resalta que fue una victoria para las autoridades virreinales, no deja de llamar la atención que, a pesar de ser supuestamente los vencidos, los cimarrones lograron no sólo preservar su libertad sino también el reconocimiento de cierta autonomía gracias a la concesión del poblado donde pudieron obtener tierras, integración social, protección y consideración.<sup>537</sup> Que algunas de las comunidades cimarronas hayan sido capaces de desafiar, atacar e incluso negociar con las autoridades novohispanas probablemente influyó en el temor creciente de que se diera una alianza entre los cimarrones y el resto de los esclavos negros en Nueva España.

El miedo a un alzamiento de esclavos negros se manifestó en la misma capital del Virreinato donde se concentraban a la vez los poderes políticos y económicos pero también gran número de esclavos domésticos que a su vez eran parte del ajuar de los potentados novohispanos. Así en 1612 se tiene registro del sofocamiento de una conjura de negros esclavos acaecida en la Ciudad de México que concluyó el 2 de mayo con el ajusticiamiento

---

<sup>535</sup>Cfr. Enriqueta Vila Vilar, “Cimarronaje en Panamá y Cartagena” en *Cahiers du Monde Hispanique et Lusobrasílien*, no. 49, 1987, p. 79.

<sup>536</sup>Cfr. Andrés Pérez de Ribas, *Crónica y Historia Religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús en México en la Nueva España*, México: Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1896, pp. 220-223.

<sup>537</sup>Cfr. Nicolás Ngou-Mve, “El cimarronaje como forma de expresión del África bantú en la América Colonial: el ejemplo de Yanga en México” en *Annales de Université Omar Bongo*, no. 11-12, 1995-96,

de por lo menos 33 conspiradores, los cuales según las autoridades planeaban esencialmente nombrar sus propios reyes, matar a todos los varones españoles con excepción de los miembros de tres congregaciones religiosas que se habían mostrado piadosas con los esclavos y dejar con vida sólo aquellas mujeres españolas capaces de procrear para tomarlas como esposas, es decir hacerse del control de la ciudad para fundar su propio reino.<sup>538</sup> Mateo Rosas de Oquendo, quien fue testigo del acontecimiento mencionado, cuenta que desde inicios de 1612 existía gran inseguridad por parte de los vecinos españoles de la ciudad respecto a la lealtad de sus esclavos, por lo que se había aumentado la vigilancia sobre estos últimos y se hacían guardias nocturnas para evitar reuniones clandestinas de negros. Además menciona que el 18 de abril de aquel mismo año se corrió el rumor de que había mil negros en la calzada dispuestos a tomar la ciudad por lo que la mayoría de los vecinos varones tomó sus armas, mientras que sus familias se refugiaron en sus casas esperando lo peor.<sup>539</sup> Por su parte Domingo Francisco de San Antón Muñón, cronista indígena también conocido como Chimalpahin, comenta en su diario que el ambiente de incertidumbre ocasionado por el desconocimiento de las verdaderas intenciones de los esclavos de la ciudad también era compartido por la población indígena, en la cual se esparció el rumor de que los esclavos planeaban matar a sus amos y hacer a los indios sus súbditos, por lo que se tendría que servir y pagar tributo a negros y mulatos, quienes además marcarían la boca a los indios en señal del dominio sobre ellos.<sup>540</sup> Además, las tres fuentes antes mencionadas coinciden en que las cofradías de negros de la ciudad de alguna manera estuvieron implicadas en la conjura, por lo que se hace patente el miedo a que tales organizaciones llevaran sus actos más allá del ámbito religioso.

Un suceso similar al de 1612 acontecería unas cuantas décadas después, precisamente en la época en que el mulato Miguel de la Flor fue procesado por la Inquisición. Se tiene noticia de que existía alarma en los vecinos de la Ciudad de México por el comportamiento de sus esclavos negros y mulatos que cada vez se mostraban más insolentes y lanzaban sin temor alguno dichos amenazantes en contra de sus dueños. Según las denuncias que se

---

<sup>538</sup>Cfr. Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano: Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, t. I, México: Doña María Benavides viuda de Juan Ribera, 1698, pp. 225-228.

<sup>539</sup>Cfr. Alfonso Reyes, "Rosas Oquendo, escritor de la colonia" en *Obras completas*, t. II, México: Fondo de Cultura Económica, 1957, pp. 48-47.

<sup>540</sup>Cfr. Quauhtlenhuanitzin Chimalpahin, *Diario*, México: CONACULTA, 2001, pp. 520-521.

presentaron ante las autoridades novohispanas desde finales de 1659 y hasta 1665 cada vez fue más frecuente escuchar dichas amenazas que coincidían en un punto, en el año de 1666 negros y mulatos se alzarían poniendo fin al dominio que sobre ellos ejercían sus amos españoles. Así en 1659 un esclavo negro que estaba siendo maltratado por su amo en una de las calles de la Ciudad de México fue defendido por un grupo de mulatos que se indignaron ante lo sucedido. Durante el altercado se escuchó decir que una mulata que participó en tal evento profirió: “vendrá pronto el año negros y mulatos en que los españoles conozcan quien sois”.<sup>541</sup> En 1665 aumentó el número de denuncias en las cuales ya se especificaba que el año de la revuelta sería 1666 por lo que inclusive la Inquisición abrió un expediente donde se recopilan varias de ellas. Así se acusó al mulato Joseph Valor, el cual se hallaba acompañado por otros esclavos negros, de brindar en una taberna con la frase: “¡a nuestra salud y que el año que viene gobernemos!”<sup>542</sup> Por su parte a un grupo de esclavas que se enfrentó verbalmente con unas españolas se les escuchó exclamar airadamente: “en el año de los seises por fin estas españolas nos servirán como nosotras les servimos a ellas y las traeremos con sayas embrocadas”.<sup>543</sup> Finalmente en ese mismo año para acallar los rumores las autoridades virreinales detuvieron a varios esclavos negros y mulatos a los que se acusó de tramar una conspiración contra el dominio hispano. Sin embargo, no ha quedado claro si detrás de estos rumores se hallaba un levantamiento esclavo que fue segado a tiempo o simplemente fue otro ejemplo donde la paranoia de un sector fue justificante para la represión del otro. En cualquier caso el miedo jugó un papel de importancia tanto de parte de las autoridades, cuyas acciones se vieron inspiradas en tal sensación, pero también por parte de los esclavos negros y mulatos al fijar que el año de su revuelta sería aquel que tuviera el triple seis y con ello provocar el miedo a sus opresores, ya que tal número en el imaginario cristiano se encontraba relacionado con el Diablo.

### **3.2. La concepción y construcción del discurso del pacto demoníaco en el imaginario cristiano.**

Para comprender el origen, desarrollo y particularidades del discurso del pacto demoníaco en el imaginario cristiano primero es preciso determinar la conceptualización que se tenía del

<sup>541</sup> AGN de México, Inquisición, vol. 458, exp. 21, fol. 247r.

<sup>542</sup> AGN de México, Inquisición, vol. 1508, exp. 3, fol. 51v.

<sup>543</sup> *Ibíd.*, fol. 42r.

término pacto en dicho imaginario recurriendo en primera instancia a las fuentes bíblicas. La palabra pacto aparece en el Antiguo Testamento como *berith*, cuya connotación también puede ser entendida como alianza y de acuerdo con el filólogo Johannes Bauer era la palabra cananea que se utilizaba para formalizar los intercambios de productos entre las antiguas tribus de la región de Canaán.<sup>544</sup> Lo que en efecto remite a que todo pacto conlleva una clase de intercambio posibilitado en que una entidad posee algo que otra desea o necesita y viceversa. De ahí que exista otro término hebreo íntimamente relacionado con pacto que no es otro sino el *hesed*, cuyo significado era “el deber contraído”<sup>545</sup>, esto indica que la existencia de un pacto nos habla de un acuerdo de obligaciones mutuas que los contrayentes en principio están condicionados a respetar. Cabe señalar que el uso del término *hesed* nos habla de una obligación que se asume como libre y voluntaria pero que en caso de no cumplirse puede tener consecuencias de pérdida de prestigio ante los demás. Otra palabra hebrea íntimamente relacionada con el *berith* es *shalem*, la cual era entendida como el vínculo de solidaridad creado entre los contrayentes que los acercaba a una especie de parentesco.<sup>546</sup> En ese sentido *shalem* sería el resultado de un pacto cumplido de manera satisfactoria para las partes implicadas que trae en consecuencia una ausencia de conflicto o un equilibrio bien logrado que llena de bienestar y paz. De ahí que el *berith* por antonomasia sea el pacto que desde la perspectiva judeocristiana existe entre el hombre y su Creador que según lo antes escrito se caracteriza por que una de las partes, la divina, lo realiza en realidad sin necesitarlo, como en el caso del otro contrayente que se ve tremendamente beneficiado en múltiples formas principalmente en su salvación eterna y en el sentido de su existencia por lo que el hombre obtiene el máximo *shalem* que ningún otro pacto le puede brindar. A su vez este tipo de pacto destaca porque Dios se ve movido a realizarlo por pura misericordia infinita, es decir un *hesed* único, pero que en caso de no cumplirse acarrea las peores consecuencias para los contrayentes humanos.

En los escritos del Pentateuco se refiere a tres momentos en que el *berith* entre Dios y la humanidad queda fundamentado. El primero de ellos fue cuando el Creador hizo el compromiso con Noé de no volver a permitir un diluvio universal que acabase con la vida en la Tierra:

---

<sup>544</sup>Cfr. Johannes Baptist Bauer, *Diccionario de teología bíblica*, Barcelona: Herder, 1995, p. 35.

<sup>545</sup>Cfr. *Ibidem*, p. 34.

<sup>546</sup>Cfr. *Ídem*.

Dios también les dijo a Noé y a sus hijos: Escuchen, yo voy establecer mi pacto con ustedes y con sus descendientes y con todos los animales que están con ustedes, y que salieron de la barca: aves y animales domésticos y salvajes, y con todos los animales del mundo. Mi pacto con ustedes no cambiará: no volveré a destruir a los hombres y animales con un diluvio. Ya no volverá a ver otro diluvio que destruya la tierra. Esta es la señal del pacto que para siempre hago con ustedes y con todos los animales: he puesto mi arcoíris en las nubes y servirá como señal del pacto que hago con la tierra.<sup>547</sup>

Lo primero que llama la atención sobre este pacto es que no es exclusivo del hombre sino que abarca a todas las criaturas de la tierra, es decir en principio el Creador brinda una seguridad de existencia hacia todo lo creado de que por lo menos no se usará el agua en su potencial destrucción. En segunda instancia, Dios reitera que no romperá el pacto pero no menciona la motivación de tal promesa por lo que tal acto sólo puede ser entendido por el amor que sentía hacia su creación. Por lo que el *hesed* u obligación de la alianza dado por el escritor al Todopoderoso en este discurso reside en la misericordia infinita que se otorga por voluntad y sin ningún derecho obligatorio por parte de sus criaturas y por ello desde la perspectiva teológica deben agradecimiento, obediencia y entrega absoluta hacia su Creador.<sup>548</sup> Cabe mencionar la inclusión de una señal del pacto, en este caso el arcoíris, que le recuerda a las partes la promesa hecha. Si se tiene en mente que el mito del diluvio proviene de las culturas mesopotámicas, que se caracterizaron por el desarrollo del más sofisticado sistema legal de su época, pero sobre todo por ser los primeros en ponerlo por escrito, es posible que de tal fuente los israelitas también hayan retomado la idea de necesidad de una señal que valide el pacto, tal como las ciudades mesopotámicas desarrollaron mediante signos cuneiformes para que un pacto tuviera validez.<sup>549</sup> Finalmente este pacto les recordaba a los creyentes que la ira de Dios, aunque severa, puede ser pasajera.

La segunda ocasión en que el *berith* entre Dios y el hombre sale a relucir dentro los textos bíblicos veterotestamentarios es cuando Yahvé pacta con Abraham lo siguiente:

Yo soy el Dios todopoderoso; vive una vida sin tacha delante de mí y yo haré un pacto contigo: haré que tengas muchísimos descendientes... Tú serás el padre de muchas naciones... haré que tus descendientes sean muy numerosos, de ti saldrán reyes y naciones.

<sup>547</sup>Génesis, cap. 9, vers. 8-14.

<sup>548</sup>Cfr. Enzo Lodi, *La misericordia y el perdón en la liturgia*, Madrid: San Pablo, 2000, pp. 16-18.

<sup>549</sup>Cfr. Mark W. Chavalas, et al., *Comentario del contexto cultural de la Biblia*, El Paso, Texas: Editorial Mundo Hispano, 2004, pp. 32-35.

El pacto que hago contigo, y que haré con todos tus descendientes en el futuro es que yo seré siempre su Dios y el Dios de ellos. A ti y a ellos les daré la tierra de Canaán donde ahora vives como herencia para siempre...Este es el pacto que hago con ustedes y que deberán cumplir todos tus descendientes: todos los hombres entre ustedes deberán ser circuncidados.<sup>550</sup>

Lo primero que diferencia este pacto divino del anterior es que posee un carácter exclusivista en un doble sentido, por un lado sólo incluye a Yahvé y los hombres dejando de lado al resto de criaturas y, por otro, sólo tiene efectos para Abraham y sus descendientes, lo que los separa del resto de la humanidad. Además en el relato del pacto la divinidad hace requerimientos específicos como el buen comportamiento de parte de los hombres pero especialmente su reconocimiento como su Dios específico. Aquí hay que recordar que en la época que se formuló este texto las creencias yahvistas aún no se habían establecido como hegemónicas dentro de toda la población hebrea que, por cierto, competía con otros grupos humanos y sus respectivos dioses, por el establecimiento definitivo en el Levante. Lo anterior también explica que una de las promesas hechas por Dios sea la concesión de dicho territorio. Igualmente en este pacto se encuentra una señal del mismo que les dará un reconocimiento especial entre ellos y ante Dios, además de diferenciarlos de los otros. Sin embargo tal vez lo más significativo sea que el tipo de promesas divinas se afinquen en el futuro, lo que libera en parte a la humanidad de su presente y dio la posibilidad de proyectar en el futuro un Más allá prometedor. Precisamente la estructura de este pacto daría a los creyentes cristianos la posibilidad de concebir un orden existencial diferente en el cual se daría más énfasis al futuro brillante que esperaba a los leales a Dios e imaginar que siempre existe la esperanza de llegar a una condición mejorada. Asimismo puede afirmarse de que el pacto entre Dios y la simiente de Abraham posibilitó trasladar en el pensamiento cristiano el orden terreno presente a un orden futuro trascendente.<sup>551</sup>

El tercer momento en que se configura el *berith* entre Dios y la humanidad según las sagradas escrituras judeocristianas sucedió cuando los israelitas llegaron al Monte Sinaí después del éxodo de Egipto:

Ustedes han visto lo que yo hice con los egipcios y cómo los he traído a ustedes a donde yo estoy, como si vinieran sobre las alas de

---

<sup>550</sup>*Génesis*, cap. 17, vers. 1-10.

<sup>551</sup>*Cfr.* Eric Voegelin, *Order and History*, vol.I, Missouri: University of Missouri press, 2000, pp. 194-195.

un águila. Así que, si ustedes me obedecen en todo y cumplen mi pacto, serán mi pueblo preferido entre todos los pueblos pues toda la tierra me pertenece. Ustedes serán un reino de sacerdotes, un pueblo consagrado a mí.<sup>552</sup>

Versículos más adelante el escritor especifica cuáles son las normas específicas que los humanos deben seguir para que se considere el pacto cumplido, lo que a su vez concibe en el pensamiento judeocristiano una relación más íntima entre los hombres y su Creador. Tal intimidad se verifica cuando Dios impuso a cierta parte de la humanidad un conjunto de preceptos éticos y estos fueron aceptados posibilitando así el imaginar un vínculo de reciprocidad entre una Divinidad que rompió las cadenas de esclavitud egipcias de los descendientes de Abraham y un grupo humano que asumió la nueva responsabilidad moral de dicha liberación. Aunado a que mediante la aceptación del Decálogo ético establecido en este pacto se da reconocimiento pleno de Dios como señor absoluto de la moral a la vez que lo proclama una especie de Rey-Dios que dicta las normas fundamentales para el orden de su dominio,<sup>553</sup> es decir uno de los contrayentes poseía una clara hegemonía sobre el otro. No obstante lo anterior a la entidad divina se la percibía como aquel miembro que bajo ninguna circunstancia rompería el pacto de manera unilateral o por lo menos sin justificación alguna mientras que el pactista humano potencialmente podía cometer un acto de ruptura aunque con serias consecuencias. De aquí en adelante en los textos bíblicos será aquel que oscila entre la justicia y la misericordia en donde su ira y actos punitivos adquieren un significado de la búsqueda constante del restablecimiento del hombre. Por su parte el ser humano será aquel que siempre es el que rompe el pacto con sus malos actos y con ello genera el sufrimiento y el caos en el mundo. También será descrito como un personaje traidor al pacto que además de no seguir el Decálogo se atreve a realizar pactos con otras entidades y reconocerlas como divinas o por lo menos influyentes en sus vidas como lo hicieron los israelitas al adorar el becerro de oro.

Puede decirse que el discurso cristiano se fundamenta en gran parte en la creencia de que con el nacimiento y sacrificio de Cristo se constituyó un nuevo pacto entre Dios y la humanidad, tal y como se lee en el texto cristiano conocido como *Carta a los Hebreos* en donde se hace la alegoría de Jesús como el sumo sacerdote de todos los cristianos:

---

<sup>552</sup>Éxodo, cap.19, vers. 4-6.

<sup>553</sup>Cfr. Eric Voegelin, *Op. cit.*, p. 425.

Nuestro sumo sacerdote ha unido a Dios y a los hombres mediante un pacto mejor, basado en mejores promesas. Si el primer pacto hubiera sido perfecto, no habría sido necesario un segundo pacto. Pero Dios encontró imperfecta a aquella gente y dijo: Vendrán días en que haré un nuevo pacto con mis seguidores. Este pacto no será como el que hice con su Israel y Judá, cuando tomé a estos de la mano para sacarlos de la tierra de Egipto y como estos no cumplieron mi pacto yo los abandoné...Ahora yo seré el Dios de los que crean en mi Hijo y ellos serán mi pueblo...Yo les perdonaré sus maldades y no me acordaré más de sus pecados.<sup>554</sup>

Con este pacto en el imaginario cristiano el Dios juez y rey del Antiguo Testamento también adquiere el carácter de Padre misericordioso que no obstante sólo lo será con aquellos que acepten la nueva buena. En este caso el símbolo del pacto ya no es la circuncisión sino la remisión del pecado original vía el sacrificio del Hijo del Hombre en la cruz, por ello este último objeto se convierte de instrumento de tortura y ejecución en símbolo de la Nueva Alianza.<sup>555</sup> A su vez seguir este nuevo pacto implicó arquetípicamente que los buenos cristianos debían poner por encima de cualquier otro dictado moral bíblico el nuevo mandamiento de “amarse los unos a los otros así como yo (Cristo) los amo a ustedes”,<sup>556</sup> en ese sentido se pregonó el reforzamiento del pacto social mediante la reciprocidad entre pares. Aquí el elemento que funge como amalgama simbólica del pacto es el sentimiento del amor, no en el sentido pasional sino en el del genuino interés por el bienestar del otro, el cual une a los hombres con su Dios a la vez que debía vincular a los hombres entre sí. A su vez sólo el amor divino explicaba en parte para los creyentes cristianos la llegada del Redentor del mundo que vino a liberarlos de las garras del Diablo, y por ende de su perdición total, además de reconstruir el orden que se supone se había roto con la desobediencia de los hombres del pacto anterior. De ahí que se considerase que toda ruptura del pacto divino desencadena el caos y fortalece al mal.

Como se pudo constatar en las páginas anteriores el concepto de pacto formó un factor clave respecto a cómo se imaginaba la relación entre Dios y la humanidad en el ámbito del judeocristianismo. Así que puede afirmarse que ello brindó a los creyentes cierta certeza o sensación de tener algún tipo de protección sobre todo en tiempos de zozobra cuando los

---

<sup>554</sup> *Carta a los Hebreos*, cap. 8, vers. 6-12.

<sup>555</sup> *Cfr.* Bernard Sesbotié y Joseph Wolinski, *Historia de los Dogmas*, t. I, Salamanca: Secretario Trinitario, 1995, pp. 255-258.

<sup>556</sup> *Evangelio según san Juan*, cap. 13, vers. 34.

pactos entre personas, grupos e instituciones no parecieron ser suficientes. Además el pacto divino sugiere que ciertos favores sólo son alcanzables para los humanos mediante la realización de pactos con fuerzas o entidades no humanas. Aunque tal intención pactista se encontrara en contrasentido con el carácter exclusivista de la relación que se suponía debía de haber entre el Creador y el hombre como se advierte en el texto de *Isaías*, el cual también incluye la mención del establecimiento de una *berith*:

Ustedes dicen, hemos hecho un pacto con la muerte, un pacto con el reino de los muertos, para que cuando venga la terrible calamidad, no nos alcance; sepan que han buscado refugio en las mentiras y protección en el engaño porque el único pacto verdadero es conmigo su Dios... Su pacto con la muerte será anulado y su contrato con el reino de los muertos quedará sin valor.<sup>557</sup>

Siglos más tarde los teólogos cristianos utilizaron tal pasaje para argumentar que este sería el primer caso de pacto demoníaco, ya que después de todo la muerte fue en parte consecuencia del Diablo en el imaginario cristiano y el infierno era concebido como el reino de los muertos perpetuos, los cuales por sus pecados nunca resucitarían. Sin embargo el pasaje que más citarían los teólogos para apoyar la creencia en los pactos demoníacos se halla en el *Evangelio según san Mateo* en donde al final del enfrentamiento entre el Diablo y Jesús en el desierto se cuenta que el Maligno llevó al Hijo de Dios a un monte muy alto y desde ahí le mostró la grandeza de todas las naciones del mundo para después decirle: “Yo te daré todo esto, si te arrodillas y me adoras”.<sup>558</sup> Aquí tenemos que el Señor de este mundo le ofrece gran poder terrenal a su contrincante a cambio de adoración, es decir el intercambio de potestad mundana por ocupar el lugar de reverencia que según el pacto divino sólo debía ser ocupado por Dios. De ahí que no fuera descabellado imaginar que el Demonio ofreciera pactar con cualquier otro hombre si éste ya se había atrevido a ofrecer tal posibilidad al mismo Cristo.

En otros pasajes bíblicos del Nuevo Testamento se sugiere que existe una alianza entre la humanidad pecadora irredenta y Satán, por ejemplo en la *Primera epístola de san Juan* se señala que aquellos que practican el pecado son hijos de Satanás por su estrecha relación con él.<sup>559</sup> Por su parte en los primeros siglos del cristianismo el apologista cristiano Lactancio era de la opinión que los paganos, que en su época en parte todavía conservaban el poder, tenían

---

<sup>557</sup>*Isaías*, cap. 28, vers. 15-18.

<sup>558</sup>*Evangelio según san Mateo*, cap. 4, vers. 9.

<sup>559</sup>*Cfr. Primera epístola de san Juan*, cap. 3, vers. 9-10.

una alianza con el mismísimo Lucifer y de él se valían para realizar acciones contra los cristianos.<sup>560</sup> No obstante el primer texto conocido hasta ahora en el que se comienza a hablar de la existencia de un pacto específico entre el Señor de las Tinieblas y un humano fue escrito por Gregorio de Nacianzo a finales del siglo IV cuyo tema era la vida de san Cipriano de Antioquia. Según este obispo de Constantinopla, Cipriano era un famoso sabio pagano que dedicaba su vida a viajar por el Imperio Romano en busca de mayores conocimientos entre los que se incluía la realización de pócimas de amor. Un día es contratado por un hombre pagano para que lo ayude a enamorar una cristiana llamada Justina. Después de muchos intentos de rendir de amor a Justina no sólo queda mal con el hombre que los había contratado sino que el propio Cipriano termina enamorado de la cristiana. En un momento dado Cipriano se encuentra tan desesperado por enamorar a Justina y tras fallar todos sus conocimientos y pócimas se pregunta si solo con el poder del Diablo podrá conseguir su cometido.<sup>561</sup> Cabe señalar que en esta versión primigenia del relato de Cipriano, el Demonio a pesar de ser invocado no hace acto de presencia y finalmente el sabio adquiere conciencia de que el único camino para llegar al corazón de Justina es mediante su conversión al cristianismo, acto al que accede a pesar de que ello lo lleva finalmente a ser ejecutado por negarse a desistir de su nueva fe. También se menciona que Cipriano una vez convertido a la fe en Cristo adquiere conciencia de que Satán estaba detrás de muchos de sus logros que él antes atribuía a sus conocimientos o a los dioses paganos. No será sino en siglos posteriores cuando se le dé al Diablo un papel más activo en el relato de Cipriano,<sup>562</sup> posiblemente como influencia de los modelos teofiliano, teológico y silvestriano del imaginario pactista que a continuación referiremos.

El primero de los modelos pactistas demoníacos del imaginario cristiano es el modelo teofiliano que por sus características también puede recibir el nombre de culpógeno exaltatorio. Aunque basado en el relato de Teófilo el penitente tiene sus orígenes en otra narración similar escrita a finales del siglo IV, atribuida al obispo Anfiloquio de Iconio, cuyo protagonista es Basilio de Cesárea. Así según Anfiloquio la hija de un prestigioso senador

---

<sup>560</sup>Cfr. Lucio Celio Firmiano Lactancio, *Instituciones Divinas*, Madrid: Editorial Gredos, 1990, p. 60.

<sup>561</sup>Cfr. Grégoire de Nazianze, *Discours*, SourcesChrétiennes vol. 284, Paris: Les Éditions du Cerf, 1981, pp. 170-194.

<sup>562</sup>Cfr. Alfonso Villegas, *Flos Sanctorum e Historia de la vida de Jesucristo y de todos los Santos que se rezan y hace fiesta la Iglesia Católica*, Madrid: Domingo de Protonariis, 1594, pp. 321-322.

romano convertido al cristianismo desea fervientemente dedicar su vida a la contemplación y reflexión de las enseñanzas de Jesucristo por lo que rechaza toda propuesta matrimonial que le hacen. El Diablo se molesta por el comportamiento virtuoso de la joven cristiana y decide presentarse ante un atractivo mozo para sugerirle realizar un pacto demoníaco mediante el cual conseguirá que la mujer casta se enamore del joven. El mozo acepta tener tratos con el Demonio y mediante las argucias diabólicas la joven empieza a sentirse atraída por su pretendiente y a dudar de sus convicciones de castidad cristiana. Ante tal situación la muchacha que conoce la fama de Basilio de Cesárea como uno de los más incorruptibles cristianos solicita la ayuda de éste para mantenerse fiel en sus convicciones de buena mujer cristiana. Basilio habla con ella y le hace ver que tanto el supuesto amor de su pretendiente como sus dudas tienen un origen maligno, por su parte el joven que se encontraba escuchando la conversación entre su amada y el hombre santo sufre una terrible angustia y termina por confesar que tiene un pacto con Satán. La joven mujer perdona al mozo y Basilio le dice que si se arrepiente de corazón ante Dios por lo que ha hecho el pacto se invalidará y podrá retornar a la gracia divina.<sup>563</sup> En este caso, y a diferencia de la narración de Cipriano, el Maligno tiene un papel mucho más activo al grado que él mismo toma la iniciativa del pacto, dejando el precedente de que Lucifer no sólo puede ser invocado para pactar sino que él mismo puede aparecer ante un desprevenido humano para pedirle tener tratos con él. Otra diferencia es que mientras que en el relato de Cipriano se sugiere la posibilidad del pacto en este caso se concreta aunque no se dan muchos detalles del mismo, cosa que sí sucederá en relatos posteriores. Lo que sí se cuenta son los motivos generales para la realización del pacto, del lado de Satanás el corromper a una joven cristiana, con el fin último de alejarla de Dios como pretende hacerlo con toda la humanidad, mientras que del lado humano la satisfacción de un deseo amoroso que parece prohibido, motivo que será constante en historias pactistas posteriores.

Aunque la narración sobre “Teófilo el penitente” retomó algunos puntos básicos del relato de Basilio también agregó elementos claves en el imaginario pactista que se convirtieron en paradigmas del llamado pacto culpógeno exaltatorio. Ahora bien se sabe por Pablo el Diácono de Nápoles, traductor del latín al griego de la historia de Teófilo en el siglo VIII, que la versión más antigua de este relato se remonta al siglo VI. Así según Eutiquiano,

---

<sup>563</sup>Cfr. Jacques Paul Migne, *Patrologiae cursus completus*, Serie Latina, t.63, Paris: Migne, 1845, pp. 302-305.

discípulo del protagonista de esta historia y encargado de dejarla por escrito: en una ciudad de Cilicia, región de la península de Anatolia, Teófilo ocupaba el cargo de vicario del obispo del lugar, pero al morir este último un prelado foráneo fue nombrado como el nuevo obispo y trajo consigo un ayudante al que nombra vicario por lo que Teófilo pierde su puesto. Ante tal situación el protagonista experimenta una sensación de odio hacia el nuevo obispo y de envidia al nuevo vicario por lo que busca alguna forma de desquite. En esta búsqueda Teófilo recurre a un judío el cual se prestó a ser el intermediario entre el ex vicario y el Diablo para que este último lo ayude a recuperar su puesto. Después el Demonio manda a decir a través del judío que si Teófilo abjura de manera escrita de su fe en Cristo y en la Virgen María le prestará ayuda. Posteriormente Teófilo le entrega su abjuración escrita al judío y a los pocos días el nuevo vicario muere por lo que el primero recupera su antiguo puesto. Sin embargo al recién nombrado vicario lo carcome la culpa por lo que ha hecho y ora a María para que interceda por él ante Cristo y pueda ser perdonado. Después de muchos días de zozobra la Virgen se le aparece y le recrimina por sus actos, pero Teófilo insiste en pedir clemencia a pesar de reconocer que no es digno de ella. Luego de los insistentes ruegos del pactista arrepentido la Madre de Dios le dice que para recibir el perdón divino Teófilo debe volver a profesar su fe en Cristo, renunciar terminantemente a Satanás, rezar y ayunar durante cuarenta días y cuarenta noches para así alcanzar la redención completa. A pesar de obedecer a santa María, el protagonista aún no está seguro de que el pacto demoníaco esté roto, ya que Satán continúa en posesión de su abjuración escrita. La Virgen apiadándose de él desaparece y vuelve con la carta pactista tres días después para entregársela al firmante humano. Finalmente en la misa dominical Teófilo con el pacto en mano confiesa lo ocurrido ante su comunidad, la cual lo exalta y valora por su arrepentimiento, y a los tres días muere.<sup>564</sup>

De esta forma en el relato primigenio de “Teófilo el penitente” se confirma un precepto que quedó fuertemente asentado en el discurso pactista: todo pacto potencialmente puede ser roto generalmente por la parte humana mediante la ayuda divina. Lo anterior se argumentaba con base a que si en la Biblia se decía que los humanos reiteradamente habían violado el pacto divino, como se pudo leer en las primeras páginas de esta sección, con mucha más

---

<sup>564</sup>Cfr. Paulo Diacono Neapoleos, “Miraculum S. Mariae de Theophilo Penitente” en *Acta Sanctorum Februarii*, vol. I, Bruxellis: Petrum Joannem Vander Plassche, 1658, pp. 483-487.

razón podían deshacer un pacto realizado con el Diablo aunque no fuera fácil del todo y se requiriese algún tipo de intervención divina.

Posiblemente la mayor contribución de esta historia al imaginario pactista sea que por lo general los pactos demoníacos se dejan por escrito, lo que les otorgaba simbólicamente una mayor permanencia sobre todo si se considera que los pactos podían romperse. Lo anterior también es un indicador de la importancia que se daba a lo escrito sobre todo en un ámbito donde predominaba la cultura oral como el medieval y donde la producción de la escritura se hallaba muy restringida y monopolizada. Asimismo donde la escritura por su capacidad de trascender terrenos espaciales y temporales en cuanto a la comunicación guardaba gran prestigio. De ahí que lo escrito sea percibido como estrechamente relacionado con el poder, por su función de salvaguarda, en donde juega un papel legitimador en el establecimiento de las relaciones humanas. Lo que lleva a afirmar que ahí donde existía una relación con alguna desigualdad de poder se busque por la parte privilegiada el afianzamiento de tal situación por medio de lo escrito. Por lo que no resulte raro que se haya imaginado el pedido del Diablo de la creación de un documento escrito, al ser la parte con mayor poder, y la desesperación de Teófilo por tener el documento de vuelta.

No se puede dejar de indicar que en este relato de Teófilo se conformaría la estructura de una de las principales formas de imaginar un pacto demoníaco. Primero se habla de un personaje que será el protagonista de la historia y que se presenta como un cristiano común y no como malvado por definición. En este caso el protagonista es un prelado eclesiástico lo que manda el mensaje de que cualquiera dentro de una comunidad cristiana puede verse envuelto en tan engorrosa situación. Entonces si cualquier cristiano puede caer en senda tan desafortunada será la necesidad o la debilidad la que lleve a nuestro personaje a salir del buen camino y buscar ayuda en lo prohibido. Para el caso específico de Teófilo se señala a la envidia como la causante, una emoción común en los seres humanos pero que si llega a descontrolarse puede acarrear resultados muy poco propicios. Aunado a que tal emoción se encuentra fincada en un deseo mundano y concreto, la recuperación de un puesto eclesiástico perdido. Después se da un tipo de comunicación entre el humano y el Demonio en donde puede participar un intermediario. Para la historia de Teófilo tal intermediario es un judío, miembro de una comunidad que tradicionalmente será vista como potencial aliada de Satanás por haber participado en la muerte de Cristo, discurso que se mantendrá vigente hasta tiempos

novohispanos como se verá más adelante. Se llega así a los requerimientos demoníacos para llevar a cabo el pacto entre los que destaca la elaboración de un escrito. Aunque en versiones posteriores de la historia de Teófilo se volverá común que lo que pida el Maligno a cambio de sus favores sea el alma, por el tiempo en que fueron escritas tanto la versión griega como la latina, entre los siglos VI y VIII, todavía existía mucha controversia respecto a qué era el alma y no se había incluido del todo en el magisterio cristiano,<sup>565</sup> por lo que se entiende que no fuera considerada como elemento de cambio en la historia. A continuación se da un episodio de culpa o arrepentimiento, que puede ser precedido o no por la revelación de las consecuencias funestas del pacto. Esta parte es fundamental como diferenciador respecto al otro modelo del que se hablará más adelante ya que pone énfasis en las acciones del pactista humano, las cuales siempre pueden cambiar el rumbo de la historia. Aquí cabe recordar que el discurso del cristianismo por su carácter proselitista centraba su atención en la falibilidad humana pero también en su corrección. Es decir como persona cualquiera puede caer en pecado, lo que lo aleja del buen sendero divino, pero también tiene capacidad de arrepentimiento el cual inicia con el reconocimiento de la culpa. En el caso del relato primigenio de Teófilo la culpa provino de la propia conciencia del individuo pero en relatos posteriores se menciona que el sentimiento de culpa fue de inspiración divina. El siguiente momento dentro de este modelo llega cuando el pactista humano se confiesa ante una autoridad, que puede ser divina, eclesiástica u otra persona con prestigio moral dentro de su comunidad y realiza un acto de penitencia para romper el pacto. En el caso de esta versión de la historia de Teófilo la Virgen María fue dicha autoridad y se vuelve la coprotagonista de la historia al grado que una vez que es introducida en el relato el Diablo no vuelve a aparecer por lo menos de manera activa y es ella quien impone la penitencia que permite a Teófilo liberarse del pacto demoníaco. Finalmente este modelo narrativo concluye con la reintegración del protagonista al seno de su comunidad cristiana mediante el reconocimiento social de su valía como buen cristiano arrepentido. De hecho la experiencia pactista no sólo no deja al pactista en desprestigio ante los demás cristianos sino que de cierta forma logra su exaltación por haber sorteado las maledicciones diabólicas. Así a pesar de que Teófilo

---

<sup>565</sup>Cfr. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona: Herder, 2000, pp. 201-209.

muere al final de la historia es recordado como un santo y hombre de Dios y no como un aliado de Satán.

El relato de Teófilo el penitente no sólo logró perdurar a través de los siglos sino que de él se realizaron varias versiones en diferentes lenguas romances a principios del siglo XIII, un ejemplo destacado lo encontramos en el texto que escribió en francés Gautier de Coinci, monje benedictino que es recordado por compilar en verso los más importantes relatos que se conocían en su época referentes a los milagros atribuidos a la mediación de la Virgen María. Así al leer el escrito de Gautier se puede afirmar que conservó la estructura del modelo pactista antes referido pero le dio mucho más protagonismo al Diablo. Por ejemplo mientras que en el relato original el Demonio se comunicaba a través del judío, en esta versión el personaje hebreo se limita a arreglar una reunión entre el potencial pactista humano y el Maligno, y a partir de ahí este último habla por cuenta propia. Además se hace una descripción de Lucifer mucho más acuciosa que le da carácter aterrador pero respetable. De hecho se agrega a la historia un grupo de diablillos que fungen como corte de Satán anunciando su llegada con estruendos y llamándole constantemente “nuestro señor”, “gran señor” y “buen señor”. Otro cambio es que además de abjurar de la fe cristiana se tiene que comprometer a ser su vasallo y por ende rendirle la pleitesía propia que se le debe a un superior. Se agrega un requerimiento específico que antes no se mencionaba: el alma como pago por favores recibidos. Incluso el autor pone en boca de Satanás que tal pacto es justo ya que se está acordando un intercambio de favores que forma un vínculo firme entre los pactistas que ningún poder terrenal podrá romper. Al final de la historia se hace énfasis que el pacto aunque justo en principio tenía un precio demasiado alto que sólo el favor divino tenía la capacidad de deshacer.<sup>566</sup>

Con la anterior versión del relato de Teófilo se puede observar que el pacto demoníaco comenzó a ser concebido de manera similar a las relaciones feudovasalláticas que precisamente en el siglo XIII se encontraban en auge en una considerable área de Europa occidental.<sup>567</sup> De esta forma el Diablo es presentado como el señor que cuenta con un séquito que así lo avala y con un porte que impresiona a sus espectadores, a la vez que Teófilo toma el papel de aquel hombre de menor importancia que se ve en la necesidad de formar un

---

<sup>566</sup>Cfr. Gautier de Coinci, “Comment Theophilus vint a penitance” en *Les Miracles de Notre Dame*, t. I, Genève: Droz, 1966, pp. 50-88.

<sup>567</sup>Cfr. Monique Bourin, *Temps d'équilibre, temps de ruptures: le XIIIème siècle*, Paris : Le Seuil, 1990, p. 23.

vínculo que lo socorra en un momento de necesidad. Dicho vínculo otorga a los pactantes un grado de proximidad pero a la vez los jerarquiza en una relación claramente asimétrica en principio, donde el Demonio hace uso de un poder que concede con restricciones al humano pero a la vez al ser el pactista de mayor rango tiene obligación de cumplir en defensa de su honorabilidad. Tal vez por ello se agrega en el discurso las quejas del Maligno contra los incumplidos cristianos que, tras haber conseguido sus favores, no dudan en arrepentirse y confesarse dejando de lado todo su honor desde la perspectiva diabólica.<sup>568</sup> De ahí que también sea cada vez más frecuente en el contexto del discurso pactista de Teófilo mostrar un Lucifer cada vez más receloso de la palabra de los hombres y consciente que puede salir desairado en su relación con ellos por lo que aumentó el énfasis en dejar como prueba del pacto su firma por escrito. Igualmente se agrega al discurso un ritual de homenaje propio de las relaciones feudovasalláticas en donde el pactista realizaba una serie de acciones que lo confirmaban bajo el poder del Señor Tenebroso. Gautier por ejemplo menciona que antes de firmar el pacto Satán le pide a Teófilo que se arrodille y coloque las manos juntas entre las de su señor, ademán que expresa tanto una relación jerárquica como de fidelidad. Después de firmado el pacto, para ratificarlo el pactante humano besa los pies del poderoso señor de los infiernos, en señal de su nueva sujeción, muy similar a lo que hacían los vasallos con sus señores feudales pero el beso se daba en las manos o en la boca.<sup>569</sup> Irónicamente la perspectiva feudovasallática del pacto demoníaco agregó un argumento que facilitó la disolución del vínculo entre los pactistas que es la contradicción por la pluralidad de homenajes, en donde idealmente si un vasallo debía rendir homenaje a dos señores y éstos tenían intereses encontrados entonces debería respetarse el pacto del señor con mayor jerarquía, en este caso el divino sobre el diabólico.

A continuación en la figura 19 se puede observar una interpretación iconográfica, realizada para el salterio de la reina consorte francesa Ingeborg a principios del siglo XIII, del pacto demoníaco de Teófilo. En ella el pactista humano fue pintado realizando un ritual de homenaje como el descrito en el texto de Gautier que también es conocido como *immixtiomanuum* donde el vasallo se arrodillaba ante su señor y colocaba sus manos juntas para que su superior se las tomara.

---

<sup>568</sup>Cfr. Gautier de Coinci, *Op. cit.*, p. 70.

<sup>569</sup>Cfr. *Ibidem*, p. 72.



Ilustración 19: Anónimo francés, *Teófilo y el demonio*, s. XIII.

Cabe señalar que el rito llegó a adquirir tal grado de significado de sumisión y lealtad que fue adoptado por los creyentes cristianos como una posición de oración que se conserva hasta la fecha en el culto católico.<sup>570</sup> Otro aspecto sobresaliente es que la representación del ritual de homenaje no se trata de una parodia de dicho rito como en representaciones que se harían en siglos venideros donde ciertos aspectos se ridiculizarían para hacerlos grotescos. Aquí a pesar de las características icónicas atribuidas al Maligno este último guarda una actitud de respeto tal y como la tendría un señor feudal ante su vasallo.

El relato de Teófilo llegó al ámbito hispano por vía de la pluma del monje Gonzalo de Berceo a mediados del siglo XIII. Este monje hispano tiende a realzar las virtudes de Teófilo presentándolo como un hombre ejemplar e inclusive sabio:

Era un hombre bueno de granada hacienda,  
haciendo honor a su nombre dice la leyenda,  
hombre era pacífico no amaba contienda,  
bien sabe a sus carnes tenerlas a su rienda.

<sup>570</sup>Cfr. Jacques Le Goff, "Ritual simbólico del vasallaje" en *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*, Madrid: Taurus, 1983, pp. 388-389.

Era en sí mismo de buena continencia,  
 sabía tener con todos paz y paciencia,  
 hombre era templado de buena conciencia  
 era muy bien conocido su saber y ciencia.<sup>571</sup>

Por su parte el Diabolo es presentado como un monarca dispensador de favores que, envuelto en un ambiente similar al marcial, está dispuesto a otorgar audiencia a un potencial vasallo aunque éste ya cuente con señor:

Llevó a la tienda del gran señor,  
 recibió el rey asaz con gran honor,  
 como se recibe a los príncipes de derredor.

Le dijo el diablo: no sería buen derecho,  
 a vasallo ajeno yo buscar tal provecho,  
 más deniegue a Cristo que haces despecho,  
 hacerlo para que todo se torne bien hecho.<sup>572</sup>

Otro rasgo sobresaliente del texto de Berceo es la importancia dada a los intermediarios y la consecuencia que ello acarreó a la narrativa del relato. Así mientras que en el caso de los representantes del bien la Virgen como intermediaria adquiere todavía mucho mayor importancia al grado que Dios sólo es mencionado pero jamás hace acto de presencia o intenta hacer algún tipo de contacto, en el caso de los representantes del mal el juicio disminuye en importancia y después de concretar la cita entre Teófilo y el Diabolo desaparece del relato por completo. A su vez el Demonio, a pesar del carácter regalista y magnífico con que es presentado, se digna a entablar un contacto directo y hasta intimista con el pactista humano. Es decir se presenta al Maligno como una criatura mucho más cercana al hombre en comparación con su mismo Creador y que tienen en común su tendencia a caer en el pecado.

Cabe indicar que en el escrito de Berceo se menciona por primera vez dentro del contexto de la historia de Teófilo que pactar con el Diabolo podía dejar evidencias de tan vergonzante hecho. Justamente se dice que poco después de realizado el pacto Teófilo dejó de tener sombra y presentaba un semblante sumamente pálido.<sup>573</sup> Aunque Berceo no explica el por qué el pactista había sufrido aquellas marcas involuntarias por su infame contrato, sí

---

<sup>571</sup>Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona: Crítica, 1997, p. 160.

<sup>572</sup>*Ibidem*, p. 164.

<sup>573</sup>*Cfr. Ibidem*, p. 165.

reitera que fueron percibidas tanto por Teófilo como por otros miembros de su comunidad por lo que su buen nombre podía comenzar a estar en entredicho y eso en parte lo llevó a arrepentirse del acto cometido. Es conveniente recordar que en la obra contemporánea de Berceo del monje Cesáreo de Heisterbach, en la que también se recogen algunos encuentros que las personas tuvieron con el Demonio, se afirma que atreverse a tener un contacto voluntario con el Maligno conlleva a traicionar el pacto que todo hombre tiene con el Creador por lo que quedaban marcas indicadoras del perjurio.<sup>574</sup>

Posteriormente a Gonzalo de Berceo otros autores hispanos retomaron la historia de Teófilo aunque por lo general de manera más sintética y haciendo muy pequeños cambios. Por ejemplo en *Castigos y documentos del rey don Sancho IV*, obra en prosa de finales del siglo XIII perteneciente al género *speculaprinicipis* dedicado a moldear el comportamiento de futuros monarcas, en donde el judío además de arreglar la reunión entre los pactistas funge como testigo del maligno trato y al final tras ser denunciado recibe castigo por su perjudicial colaboración.<sup>575</sup> Ahora que en el escrito de Clemente Sánchez de Vercial titulado como *Libro de los exemplos por ABC*, repertorio de pequeñas historias moralizantes de principios del siglo XV y que fue muy difundido en siglos posteriores y utilizado por los párrocos hispánicos, la Virgen es quien convence a Teófilo de deshacer el pacto demoníaco garantizándole su protección ante futuras represalias malignas por haber roto un pacto aunque éste ya estuviese firmado.<sup>576</sup> En lo que todos estos textos sobre Teófilo coincidían era en que Satán estaba dispuesto a negociar tratos con los humanos sin necesariamente recurrir a un aparato elaborado de cortejos e intermediarios y que inclusive podía entablar un trato muy directo con la persona interesada siempre y cuando se guardara cierta secrecía para evitar la posible interferencia de la Virgen.

Ahora toca el turno de abordar el desarrollo del discurso teológico-filosófico cristiano del pacto demoníaco. El primer teólogo cristiano en plantear la posibilidad del establecimiento de tratos entre el hombre y el Diablo fue Orígenes de Alejandría en el siglo III. Para este escritor patristico era razonable que si tanto el hombre como el Demonio eran criaturas pensantes entonces tenían la capacidad para ponerse de acuerdo aun cuando las

---

<sup>574</sup>Cfr. CaesariusHeinsterbacensis, *DialogusMiraculorum*, vol.II, *Bruxellis*: J. Strange, 1851, p. 296.

<sup>575</sup>Cfr. Anónimo, *Castigos y documentos para el rey don Sancho IV*, *Medievalia hispánica* vol. 6, Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 2001, pp. 213-215.

<sup>576</sup>Cfr. Clemente Sánchez de Vercial, *Libro de los exemplos por ABC*, Madrid: CSIC, 1961, pp. 201-203.

intenciones fueran malas.<sup>577</sup> Sin embargo fue Agustín de Hipona a finales del siglo IV y principios del siglo V quien profundizó sobre la temática pactista. Así el teólogo de Hipona además de afirmar rotundamente la existencia de los pactos demoníacos, al contrario de otros pensadores cristianos como Lactancio que dudaba que éstos realmente tuvieran lugar, los definió como uno más de los engaños del Demonio para embaucar a los hombres.<sup>578</sup> De hecho el filósofo hiponiano relacionó estrechamente a la práctica de pactar con demonios con la idolatría y la superstición. En el caso de la idolatría consideraba que al implicar todo pacto un reconocimiento entre las partes, la persona pactista le brindaba al Maligno un respeto que no se merecía de ninguna manera. Aunado a que la verdadera intención de Satán para tener trato con los hombres no era buscar el beneficio de éstos sino ver colmada su insana inclinación a ser adorado a la manera del legítimo Dios. Por ello desde la perspectiva agustiniana todo aquel que realizara un pacto con Satanás era también un idólatra de la peor calaña ya que no sólo se estaba adorando a un falso dios sino el enemigo del Creador y de la humanidad entera.<sup>579</sup> Pero el pactar con Lucifer no sólo era realizar una adoración impropia si no también cometer un acto de superstición. Para la época del obispo de Hipona lo que se entendía como superstición abarcaba la errada adoración, la pretensión de tener conocimientos sobre el futuro, el uso de objetos con supuestos poderes especiales y en general toda práctica que no tuviese en su observancia un fundamento verdaderamente cristiano. Lo que tenían en común los actos antes referidos es que en realidad no producían los resultados esperados por sus practicantes y por ello caían en la categoría de vanos.<sup>580</sup> De ahí que todo pacto con el Señor de las Tinieblas fuera un acto vano, y por ende supersticioso, ya que el pactista humano esperaba obtener alguna clase de beneficio del mismo pero lo que obtenía finalmente era un perjuicio para su persona.

Cabe resaltar que aun cuando el pacto demoníaco fue calificado como una acción supersticiosa por Agustín Hipona lo era según este mismo autor en cuanto a su potencial de provocar efectos emanados de la injerencia divina o de las fuerzas naturales pero no negaba que se pudieran producir eventos que sólo podían ser explicados por la intervención del

---

<sup>577</sup>Cfr. Orígenes de Alejandría, *Homilía sobre el Éxodo*, Madrid: Biblioteca Patristica, 1992, p. 43.

<sup>578</sup>Cfr. Agustín de Hipona, *De la doctrina cristiana*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, p. 139.

<sup>579</sup>Cfr. *Ibidem*, pp. 147-148.

<sup>580</sup>Cfr. *Ibidem*, pp. 150-153.

Diablo mismo y sus demonios.<sup>581</sup> Esto es la aceptación de que aunque los pactos demoníacos tenían resultados faltos de una causalidad real legítima, podían producir en ocasiones lo convenido entre los hombres y los espíritus malignos por ejemplo el alivio de alguna dolencia o la obtención de algún bien material e inclusive el detrimento de la vida de un contrincante, al final acarreaban consecuencias desastrosas o aborrecidas y ahí residía precisamente su vacuidad. Pero aun en el caso de que el pacto demoníaco no tuviera ninguna clase de efecto esperado para su contrayente humano, el solo hecho de que este último tuviera tales expectativas ya era de por sí una grave ofensa contra Dios y conllevaba una especie de *societas daemonum* o sociedad con el Demonio lo que lo convertía a su vez en un *hominis superstitiosus* hombre supersticioso desde la perspectiva del ilustre obispo de Hipona:

De aquí proviene que, por un cierto y oculto juicio de Dios, los hombres ambiciosos de semejantes perversidades sean entregados, según lo merecen sus apetitos, a la burla y engaño de los ángeles malvados que los encarnecen y engañan... Por eso sucede que en éstos géneros perversos y supersticiosos de adivinaciones digan muchas cosas pasadas y futuras que acontecen en la forma que se dicen, y como observando ellos que muchas cosas se cumplen conforme a sus observaciones con ello se vuelven cada vez más curiosos y se enredan más y más en los infinitos lazos del error más pernicioso.<sup>582</sup>

Habría que agregar que desde la perspectiva agustiniana aún en aquellos casos donde el pactista humano obtenía lo prometido por el Maligno, aquello acontecía por un lado con el permiso de Dios, quien lo permitía en función de castigar a los hombres arrogantes que buscaban transgredir los límites de lo natural y lo divino. Por otro lado el Diablo se aprovechaba de los péfidos deseos de los hombres, para con cada pacto cumplido embaucarlos y aumentar para sí su vanagloria. Lo que en efecto daba a los pactos demoníacos cumplidos su carácter de ser castigo divino a la vez que engaño diabólico.

Es importante resaltar que el pacto demoníaco era concebido por Agustín de Hipona sobre todo como un acto de comunicación y como tal se establecía mediante signos con significados mutuamente compartidos entre los pactistas humanos y los entes diabólicos. Este ilustre obispo entendía como signo cualquier cosa que además de su manifestación sensible sugiera por su naturaleza otra cosa distinta y ponía como ejemplo a las huellas que indicaban

---

<sup>581</sup>Cfr. *Ibidem*, p. 159.

<sup>582</sup>Cfr. *Ibidem*, pp. 156-157.

la presencia de los animales o al humo que indica fuego.<sup>583</sup> Así desde la perspectiva agustiniana todo objeto, acción o palabra que ayudara a establecer contacto con el Diablo y sus demonios era un *signo* de pacto. De hecho para este filósofo de Hipona la relación entre ciertos signos y los demonios es tan estrecha que:

Los demonios son atraídos para que habiten en las criaturas, que creo Dios y no ellos, con diferentes objetos deleitables conforme su diversidad; no como animales con manjares y cosas de comer, sino como espíritus, con signos que convienen al gusto, complacencia y deleite de cada uno por medio de piedras, plantas, animales, cosas, cánticos y rituales.<sup>584</sup>

Es decir, existían objetos y acciones que para Satán y sus huestes por alguna razón de gusto poseían un significado, lo cual les otorgaba a dichos objetos y acciones la capacidad de atraer entes malignos y fungir como mensajes. Pero quedaba la cuestión de cómo los hombres se enteraban de que dichos objetos y acciones tenían un significado demoníaco. En opinión del santo de Hipona así como los significados de las letras de un lenguaje para poder ser entendido debe de ser enseñado por alguien, de igual manera el significado de diabólico contenido en ciertos objetos y acciones debía comunicarse vía un docente que dotara de tales conocimientos a sus acólitos. Tal papel de educador maligno era desempeñado por los mismos demonios quienes trasmitían los significados a ciertos humanos de la siguiente manera:

Para dejarse atraer de los hombres, los demonios primero los alucinan y engañan astuta y cautelosamente, o inspirando en sus corazones el veneno oculto de su malicia, o apercibiéndoles con engañosas amistades. Y de éstos hacen a algunos discípulos que son maestros que enseñan a muchas otras personas. Porque de lo contrario nadie sabría qué es lo que cada uno de ellos apetece y qué es lo que aborrece, bajo que nombre se los puede conjurar o de qué manera pueden hacerse con su fuerza.<sup>585</sup>

Sin embargo, según san Agustín, cualquier cristiano si se lo proponía era capaz de reconocer los signos de pacto demoníaco, es decir un entablamiento de una comunicación con los demonios, contenidos en diversos objetos y acciones. En primer lugar todo objeto y acción que tenga algún tipo de efecto o carácter fuera de su esencia natural o que no pueda

---

<sup>583</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 160.

<sup>584</sup> Agustín de Hipona, *Ciudad de Dios... Op. cit.*, Lib. XXI, cap. VI, p. 567.

<sup>585</sup> *Ídem*.

ser explicado mediante un milagro divino indicará que se ha utilizado como signo de comunicación diabólica. Por ejemplo una lámpara que no se extinga, un animal que hable, un cántico que haga alucinar a sus oyentes podían ser considerados signos de pacto demoníaco. Otra forma de reconocer este tipo de signos pactistas en un objeto o acción, desde la perspectiva agustiniana, era saber si éstos eran utilizados o realizados por parte de los hombres con la intención de manipular fuerzas no contenidas dentro del ámbito natural y la providencia divina. El obispo de Hipona ejemplifica lo anterior con la interpretación de las vísceras animales para conocer el futuro o el uso de plantas para adquirir habilidades asombrosas y el portar objetos que brindaran protección contra los malos deseos de los semejantes. Finalmente todo objeto o acción que sea instrumento en la adoración a dioses o un dios que no sea el cristiano, y por ende deidades falsas, potencialmente podían ser considerados como signos de contacto y entendimiento con los demonios, ya que con ellos en realidad se estaba realizando *cultusdaemonum* o culto al demonio. Para Agustín de Hipona entraban en este rubro los objetos rituales de los templos paganos, los animales que eran sacrificados en dichos templos y prácticamente todas las acciones que se realizaban en honor a los dioses paganos.<sup>586</sup> Aquí es conveniente recordar que para el momento en que el filósofo de Hipona escribió sus obras existía una campaña de descrédito contra las religiones no cristianas en el Imperio Romano y a favor de la legitimidad del cristianismo como la única fe verdadera,<sup>587</sup> por lo que en el discurso cristiano hegemónico se tendía a demonizar toda creencia no asimilada por el cristianismo. De esta forma en el imaginario cristiano se fue conformando la percepción de que todo aquel que se negaba a renunciar a sus creencias no cristianas tenía algún tipo de relación con el Diablo y sólo así se explicaba su persistente necesidad en seguir en el culto supersticioso. En este orden de ideas los sospechosos mayores de cometer pacto bajo la mirada agustiniana eran los sacerdotes paganos a quienes se les había instruido en los signos demoníacos.

Un punto en que claramente se diferencia el discurso de Agustín de Hipona sobre el pacto demoníaco respecto al modelo discursivo culpógeno exaltatorio radica en las características que comúnmente tiene el pactista humano. Así para el filósofo de Hipona aquellos que realizaban los pactos no eran del todo simples víctimas de las maquinaciones

---

<sup>586</sup>Cfr. Agustín de Hipona, *De la verdadera religión*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, pp. 60-63.

<sup>587</sup>Cfr. Manuela Alves Días, et al., *Paganismo y cristianismo en el Imperio Romano*, Oviedo: Universidad de Oviedo, 1983, pp. 103-124.

demoníacas que habían cometido un error en un momento de debilidad o tremenda necesidad sino que en ellos predominaban intereses mezquinos y una grave falta de fe al Dios verdadero, lo que los ubicaba como agentes del mal. Si acaso la menor de las culpas de los pactistas, según el pensamiento agustiniano residía en su curiosidad malsana que los llevaba a cuestionar los designios de Dios y en ese sentido los hermanaba con el mismo Demonio. De ahí que a los pactistas se les calificara como criaturas sumamente soberbias que desafían a la divinidad al tratar de sobrepasar los límites del conocimiento que se le han puesto a la humanidad en el mundo. Aspirar a traspasar tales límites, con la ayuda del máximo enemigo de Dios, era sin lugar a dudas un acto del todo pecaminoso que sólo podía conducir al desastre y que, por si fuera poco, era análogo al acto de rebeldía cometido por el Maligno. En este orden de ideas el pactista humano escogía el camino del mal y no eran las circunstancias las que lo condicionaban a ello. Aunado a que este afán por plantar cara a la incertidumbre divina según Agustín de Hipona revelaba que se tenía una gran inclinación por las cosas terrenas y no por la trascendencia divina.<sup>588</sup>

Cabe señalar otras dos diferencias en los modelos discursivos del pacto demoníaco hasta este momento vistos, la primera de ellas es que mientras que en el modelo basado en el relato de Teófilo el pacto es percibido como un acto esencialmente unipersonal, es decir intervienen otros actores en la historia pero al final quien realiza el pacto es una sola persona motivada por sus propios intereses, en los escritos agustinianos se sugiere la posibilidad de que el pacto demoníaco también podía ser realizado por un grupo de personas como parte de una oposición organizada contra la fe cristiana y el ejemplo más claro eran los grupos sacerdotales paganos. Otro punto diferenciador es que en el modelo pactista teofiliano el pacto era un suceso singular en la vida de la persona, caso contrario a lo dicho por san Agustín quien señala que el pacto demoníaco podía cometerse de manera sistemática en una vida dedicada al pecado.<sup>589</sup>

En el período alto medieval no hubo aportaciones significativas respecto a la construcción del discurso teológico del pacto demoníaco. Lo anterior se explica en gran medida debido a que por un lado el Diabolo mismo como constructo discursivo desde la perspectiva teológica aún se encontraba desarrollado precariamente y por otro a que las

---

<sup>588</sup>Cfr. Agustín de Hipona, "Replica contra Fausto el Maniqueo" en *Obras completas*, t. IX, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, pp. 76-88.

<sup>589</sup>Cfr. Agustín de Hipona, *De la doctrina... Op. cit.*, pp. 156-157.

autoridades eclesiásticas se encontraban más interesadas en lidiar con los resabios del paganismo en una Europa superficial o recientemente cristianizada.<sup>590</sup> No sería sino hasta el siglo XII cuando el tema del pacto demoníaco volvería a ocupar un lugar destacado dentro de los escritos eclesiásticos y quien se interesó en un principio en dicha temática fue un monje camaldulense que ejercía como profesor de teología en Bolonia conocido como Graciano el jurista. A este monje se le considera padre del Derecho Canónico por su obra *Concordantia Discordantium Canonum*, mejor conocida como *Decreto de Graciano*, en donde recopiló y sistematizó la mayoría de las leyes eclesiales existentes hasta ese momento. Precisamente en este texto se retoma la noción agustiniana del pacto demoníaco y se le percibe como un acto criminal que debía ser perseguido por los sacerdotes y evitado por los fieles. Aunque se enfatiza en que dicho acto era del todo vano, en el sentido de que el Diablo se encuentra imposibilitado para cumplir cualquier promesa hecha, y en ese tenor el mayor afectado era el pactista humano, quien juraba fidelidad al Maligno a cambio de nada y cometía a su vez una ofensa a Dios.<sup>591</sup> Otro autor que se ocupó del discurso teológico referente al pacto demoníaco fue Pedro Lombardo, quien en su texto conocido como *Libro de Sentencias* dudaba de los efectos reales del pacto demoníaco y lo concibió como equivalente a los actos idolátricos.<sup>592</sup> Ambos autores para dar validez a sus opiniones sobre los efectos vanos del pactismo diabólico citan a un documento llamado *Canon Episcopi*, el cual presuntamente fue elaborado en el siglo IX, en el cual se dice que los poderes del Diablo sólo tienen efectos en las mentes de las personas que han cedido a sus tentaciones y que cualquier efecto que pueda producir un pacto demoníaco no sería más que una mera ilusión del Demonio, aunque no por ello la intención de querer pacto con el Maligno dejaba de ser un acto despreciable.<sup>593</sup>

Ya en el siglo XIII fue el teólogo Alberto de Lauingen, mejor conocido como Alberto Magno, quien terminó por reafirmar la existencia del pacto en el discurso teológico pero además intentó caracterizarlo. Posteriormente el más destacado alumno de este dominico, Tomás de Aquino, clasificaría al tipo de pacto demoníaco analizado por su maestro como

---

<sup>590</sup>Cfr. Jacques Paul, *El cristianismo occidental en la Edad Media, siglos IV-XV*, València: Publicacions de la Universitat de València, 2014, pp. 133-138.

<sup>591</sup>Cfr. Anders Winroth, *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 201-203.

<sup>592</sup>Cfr. Pedro Lombardo, *Libro de sentencias*, t. II, Navarra: EUNSA, 2012, pp. 121-125.

<sup>593</sup>Cfr. Jeffrey Burton Russell, *Historia de la brujería*, Barcelona: Paidós Ibérica, 1993, pp. 91-93.

*pacta expresa* o pacto explícito. Así según el teólogo dominico de Lauingen para que el pacto se concretara no bastaba que una persona estableciera comunicación con los demonios sino que en algún momento el pactista humano debía expresar alguna clase de juramento de fidelidad al Diablo, ya sea de manera oral o escrita, y además este último debía aceptar plenamente a su pactista.<sup>594</sup> Igualmente Alberto Magno es muy enfático en cuanto a que el pactista se condena por ser un verdadero apóstata de la fe tanto por sus palabras dedicadas al Diablo como por los actos que se le pedirían llevar a cabo para sellar el pacto. Este insigne teólogo dominico agregó que algunas de las formas de expresar tal tipo de pacto eran mediante invocaciones, conjuros y adoraciones realizadas a favor del Demonio. Sin embargo la manera más clara de establecer un pacto demoníaco según Alberto Magno era sin lugar a dudas a través de palabras habladas o escritas que expresan apostasía junto con la mención del nombre del peor enemigo del género humano. Asimismo el pacto podía iniciar con la simple intención de esperar algún tipo de resultado producto de la intervención del Diablo ya que ello revelaba la existencia de una seria duda en el poder divino, que es la única fuerza de la que legítimamente se puede esperar algún tipo de ayuda, y un descarado desprecio hacia la fe cristiana. Advertía que Satán guarda constantemente un deseo malsano de recibir adoración, por lo que busca con empeño atraerse aquellos cristianos que no comprendan su fe del todo o que peor aún duden de la palabra de Cristo a pesar de estar bautizados. Otros que se encontraban en riesgo de hacer el atrevimiento de pacto con el Diablo eran aquellos que tenían una inclinación desbocada por las riquezas temporales y todo tipo de vanidades, aquellos muy seguros de los merecimientos de las honras de sus congéneres y en especial los que no podían contener sus apetitos carnales. Esta falta de autocontrol según Alberto Magno era en gran medida la semilla de la búsqueda del establecimiento de un pacto con el Maligno en la medida que este tipo de personas no lograba con sus propias fuerzas la satisfacción de sus deseos desmedidos.<sup>595</sup>

Por su parte Tomás de Aquino argumenta que para que exista la posibilidad de una asociación entre demonios y hombres ambas partes de este acuerdo requieren necesariamente poseer tanto entendimiento como libre albedrío. Respecto al entendimiento el filósofo de Aquino lo concebía como una de las facultades del alma que permitía a sus poseedores

---

<sup>594</sup>Cfr. Alberto Magno, *Comentarios a los cuatro libros de las sentencias*, lib. II, dist. VII, Valencia: Joan Jofré, 1527, pp. 230-231.

<sup>595</sup>Cfr. *Ibidem*, pp. 243-245.

comprender y analizar su entorno y así mismos, y que era exclusiva solamente de ciertas criaturas. De esta forma desde la perspectiva tomista el entendimiento más que una esencia era potencia, es decir una acción, que algunas criaturas manifestaban cuando pensaban y sobre todo cuando inquirían más allá de lo evidente o lo inmediato, por ejemplo al momento de discernir sobre la conveniencia o no de establecer algún tipo de trato bajo ciertas circunstancias.<sup>596</sup> Dentro del amplio número de las criaturas de Dios según el tomismo sólo existían tres tipos de ellas que poseían tal facultad. Una de ellas era el hombre por ser creado según las sagradas escrituras a imagen y semejanza de Dios, quien es el entendimiento por antonomasia, y lo manifiesta en habilidades como lenguaje.<sup>597</sup> El otro tipo son los ángeles, quienes a pesar de su carácter incorpóreo, demuestran su capacidad de conocer, por ejemplo cuando revelan cierta información a los hombres, y por tanto son poseedores de entendimiento.<sup>598</sup> El último grupo de criaturas que poseía la facultad antes señalada eran los demonios, a pesar de que estos últimos eran ángeles corrompidos por sus malos actos y en consecuencia estaban obcecados del conocimiento de toda la verdad, quienes conservaron el entendimiento que como ángeles les correspondía en función de Dios quien se puede servir también de los ángeles corruptos para cumplir en los hombres sus designios de salvación.<sup>599</sup> Por su parte el santo al libre albedrío lo consideraba como aquella potencia del alma que juzga libremente qué actos son buenos y cuáles son malos. De ahí que para saber si una criatura con entendimiento contaba o no con tal potencia se tenía que saber si contaba con voluntad, la capacidad de hacer cosas de manera intencionada. Para el caso de los seres humanos responde que éstos sí cuentan con voluntad plena por la similitud que guardan con Dios,<sup>600</sup> y para los demonios su respuesta también es afirmativa.<sup>601</sup>

Una vez establecidos los requerimientos básicos para la potencial existencia de un pacto entre los seres humanos y los demonios, Santo Tomás propuso la existencia de por lo menos dos grandes tipos de pacto demoníaco. El primer gran tipo es el pacto expreso, el cual se caracteriza por que el pactante humano realiza una imploración clara y explícita, ya sea de

---

<sup>596</sup>Cfr. Tomas de Aquino, Suma de Teología, t. I, parte primera, cuestión 77, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 701-715.

<sup>597</sup>Cfr. *Ibidem*, cuestión 79, pp. 721-725.

<sup>598</sup>Cfr. *Ibidem*, cuestión 55, pp. 529-532.

<sup>599</sup>Cfr. *Ibidem*, cuestión 64, pp. 592-593.

<sup>600</sup>Cfr. *Ibidem*, cuestión 82, pp. 746-747.

<sup>601</sup>Cfr. *Ibidem*, cuestión 64, pp. 594-596.

manera oral o de forma escrita, al Diablo y sus demonios en búsqueda de su colaboración para alcanzar algún beneficio, que por su carácter egoísta y siniestro no sería suministrado por Dios. Además agrega que la comunicación en este tipo de pacto se hace de manera directa y presencial ya sea con Satán o alguno de sus demonios por lo que el pactante humano posiblemente sea testigo de la presencia del Maligno o alguno de los miembros de las huestes demoníacas. En este caso el pactista humano sabe desde el primer momento que se encuentra realizando un acto réprobo ante los ojos de Dios.<sup>602</sup> Hasta aquí Santo Tomás confirma lo dicho con anterioridad por el discurso oficial teológico referente al pacto demoníaco sobre todo lo escrito por la pluma de San Agustín. Será su propuesta del segundo gran tipo de pacto diabólico su mayor y más original aportación para el discurso pactista teológico, es decir, el llamado pacto tácito. Dicho tipo de pacto fue definido por el teólogo de Aquino como aquel por el cual los pactistas humanos no tienen el designio deliberado de demandar el favor de los demonios, pero realizan acciones que potencialmente atraen el interés de los ángeles caídos lo que hace que estos últimos actúen incógnitamente. Según Santo Tomás aquellas prácticas en donde existía un pacto implícito con el Demonio eran todas las relacionadas con las supersticiones donde no necesariamente se establecía algún tipo de culto pero que tenían fundamentos vanos y carecían de toda causalidad explicable ya sea por la lógica, la naturaleza de las cosas o la intervención divina y que por ende sólo causan resultados mediante la injerencia del Maligno.<sup>603</sup> Así el ejemplo más claro de una práctica supersticiosa que comprendía un pacto tácito con los demonios era cualquier tipo de intento de adivinación del futuro. El adivinador comete un acto de soberbia ya que pretende competir con la sabiduría de Dios, quien es el único que sabe el devenir de todo lo existente, y con ello comete un acto pecaminoso lo que irremediamente es una carnada involuntaria por la que los demonios se ven atraídos aunque ni siquiera se les nombre o solicite su presencia.

De esta forma en el discurso tomista el humano que realizaba ciertos actos supersticiosos como la adivinación quedaba unido de manera tácita al Diablo y sus huestes por dos vías. En primera instancia por el deseo insano de un beneficio caduco que desde un principio no se debió haber deseado y en segunda por la soberbia de acrecentar su poder de acción aun cuando ello se constituya en ofensa no deliberada pero al final probada al supremo

---

<sup>602</sup>Cfr. Tomas de Aquino, Suma de Teología, t. IV, parte segunda, cuestión 92, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 121-123.

<sup>603</sup>Cfr. *Ibidem*, cuestión 95, pp. 134-137.

Creador. Desde esta perspectiva el pacto tácito estaría predominantemente marcado por la concupiscencia descontrolada más que por la soberbia, que sería el caso del pacto explícito, y la culpa del pactista tácito se ubicaría en un grado menor, sin embargo la preferencia por el mundo sensible y efímero, demostrado en el deseo de practicar actos vanos sin respaldo natural o divino, sobre el mundo espiritual y eterno hace que este tipo de pactista se aleje de la gracia divina. Ahora que en el pacto explícito se cometía una trasgresión aún mayor por que voluntariamente se negaba la obediencia a Dios y en ese sentido emulaba el primero de todos los pecados, y por ello el pecado por excelencia, el pecado de la soberbia pura y desmedida, que hizo que el más bello de los ángeles se convirtiera en el eterno enemigo. Asimismo el levantamiento del ángel rebelde y sus seguidores contra Dios se repetía nuevamente cada vez que un descendiente de Adán establecía un pacto con el Demonio, y en ambos casos se constituía en una contravención moral de consecuencias funestas ya que la esencia de la culpa en ambos casos radicaba en el alejamiento voluntario de Dios.<sup>604</sup> Cuando el Diablo o uno de sus demonios logra tentar lo suficiente a un humano para que quiera pactar de manera explícita con él se debe a que dicho humano no tiene suficientemente desarrollada la potencia del alma llamada voluntad, la cual le permitiría contenerse ante sus deseos. Mientras que en el caso del pacto tácito la potencia del alma que se encuentra poco desarrollada o por lo menos poco debilitada es el entendimiento ya que este último le permitiría saber al pactista que se encuentra realizando actos vanos que finalmente implicarán a los poderes demoníacos. En cualquier caso las potencias del alma, la voluntad y el entendimiento, según el tomismo juegan un papel determinante ya sea como obstáculos de salvación ante los pactos demoníacos o propiciadores para la realización de los mismos. No obstante queda claro que el pactista humano en el caso del discurso teológico del pacto recibirá un trato reprobatorio.

Es momento de analizar el tercer modelo discursivo existente que se propone en este texto en cuanto al pacto demoníaco: el modelo Gerbertiano o ambicioso-condenatorio. Dicho modelo se basa en la reinterpretación difamatoria de la historia de vida de Gerberto de Aurillac, quien llegó a convertirse en el pontífice conocido como Silvestre II, la cual fue escrita casi tres siglos después de que tal personaje ocupó el trono de San Pedro. Ahora

---

<sup>604</sup>Cfr. Tomas de Aquino, Suma de Teología, t. III, parte segunda, cuestión 34, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 312-314.

primeramente se referirá a los datos históricos que se conocen en la actualidad de Papa tan singular. Según sus biógrafos Gerberto de Aurillac nació a mediados del siglo X en la región de Auvernia, en la actual Francia, en donde también profesó como monje benedictino. Por su destacada formación dentro de los estudios del *Trivium* (gramática, retórica y lógica) fue enviado a la Ciudad Condal, hoy Barcelona, para completar su formación de las áreas del *Quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música). Durante su estancia en la ciudad antes mencionada tiene contacto con textos matemáticos musulmanes y reconoce en ellos la gran utilidad del sistema de notación decimal para la resolución de problemas matemáticos así como la practicidad del uso de los números arábigos. También en esta época Gerberto aplica sus conocimientos obtenidos en la construcción de ábacos cada vez más sofisticados que permitían realizar operaciones aritméticas con mayor rapidez, relojes mecánicos de gran precisión y nuevas versiones de instrumentos musicales como el monocordio. Todo ello le trajo una gran fama que le permitió ser nombrado tutor de algunos de los hijos de la nobleza catalana, aquitana e incluyendo al personaje más importante de la ciudad: el conde de Borrell II quien se convierte en su protector. Sin embargo su misma fama de gran erudito también cosechó envidias y recelos por parte de otros miembros del clero y de nobles quienes no tenían hombres de tal prestigio en su séquito. A pesar de lo anterior su fama como sabio continuó creciendo lo que aunado a la protección del conde Borrell II le permitió ponerse en contacto con otros personajes destacados de su época como Adalberón, destacado arzobispo de Reims, el papa Juan XIII y el emperador Otón I quien fue fundador del Sacro Imperio Romano Germánico. Tales contactos sumados a su habilidad política y su notable inteligencia posibilitaron que Gerberto ocupara puestos de prestigio y poder dentro de la estructura eclesiástica culminando en el año 999 como Pontífice de la Iglesia y a partir de entonces tomó el nombre de Silvestre II.<sup>605</sup>

El papado de Silvestre II duró hasta su muerte en el año 1003 y transcurrió sin grandes escándalos al contrario de otros papas medievales. Sin embargo en los siguientes siglos surgió un discurso sumamente desacreditador de su persona que para el siglo XV culminaría en ser conocido como el papa que tuvo un pacto con el mismísimo Diablo. Se puede inferir que el origen de tal discurso denostador contra el papa Silvestre II se originó entre las enemistades que fueron surgiendo durante su peculiar carrera eclesiástica pero sobre todo en

---

<sup>605</sup>Cfr. Pierre Riche, *Gerberto: El Papa del año mil*, Madrid: Nerea, 1990, pp. 11-45.

los estrechos lazos que mantuvo a lo largo de su vida con los tres primeros emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico, debido a que en los siglos venideros tal entidad política tuvo serias disputas con el papado al grado que en ciertos momentos el mayor antagonista político del ocupante del trono de San Pedro sería el emperador germánico en turno. Otro factor que contribuyó al descrédito de Silvestre II fue el reconocimiento y admiración que tuvo por los matemáticos musulmanes lo que en el contexto del movimiento de las cruzadas entre finales del siglo XI y principios del siglo XIV lo hizo parecer como un personaje sospechoso de traición para una parte de los cronistas cristianos de aquellos siglos que percibían a la cultura islámica como un ente producto de las maledicciones de Satán. También hay que considerar la desconfianza que muchos de los miembros de la Iglesia sentían por todos aquellos poseedores de una erudición descomunal, carácter dado a Silvestre II, ya que potencialmente podían caer en el pecado de la soberbia y poner en duda la jerarquía superior de la fe sobre la razón.

Precisamente la soberbia es el motivo principal por la que según los detractores de Silvestre II había pactado con el Demonio, así alrededor del año 1080 Benno II obispo de Osnabrück acusó al papa Gregorio VII de haber sido aprendiz de un pontífice que gracias a su soberbia había sido corrompido por el Príncipe de las Tinieblas. La prueba de tal corrupción demoníaca en la narrativa de Benno II era la erudición descomunal que supuestamente poseía Silvestre II y que no era propia de un buen cristiano temeroso de Dios.<sup>606</sup> Una vez sugerido el vínculo entre el pontífice erudito y el Diablo por Benno en los siglos venideros otros cronistas, generalmente con el ánimo de menoscabar a la institución papal, reforzaron ciertos puntos en la historia de Silvestre II como el de mostrar que el pacto demoníaco era una vía para obtener grandes conocimientos que al final condenaban al pactista humano, y agregaron otros detalles que discrepaban entre una versión y otra. Por ejemplo en una famosa colección de *exempla* anónimos, provenientes de escritos producidos entre los siglos XII y XIV y reunidos e impresos en el siglo XV bajo el título de *Recull de eximplis e miracles*, se puede encontrar más detalles de la historia del supuesto pacto demoníaco de Silvestre II. En tal texto se inicia presentando al futuro pontífice como un monje muy pobre llamado Gerberto que poseía la ambición de convertirse en sabio pero que por su origen humilde no tuvo la

---

<sup>606</sup>Cfr. Helen L. Parish, *Monks, miracles and magic: Reformation representations of the Medieval Church*, New York: Routledge, 2005, pp. 130-135.

posibilidad de acceder a los estudios adecuados para alcanzar su meta. La ambición frustrada por mayores conocimientos atrae al Diablo quien decide aparecerse ante él para tentarlo con la posibilidad de otorgarle profundos conocimientos que le permitirán ascender en la jerarquía eclesiástica siempre y cuando Gerberto prometa convertirse en su fiel vasallo. El monje aunque duda en un principio de la propuesta demoníaca finalmente accede y desde ese momento el Demonio le proporciona asombrosos conocimientos y le aconseja en todas sus decisiones. En los años venideros gracias al pacto demoníaco Gerberto pronto se convierte en el tutor del rey de Francia, arzobispo de la ciudad de Reims, cardenal y finalmente en el papa Silvestre II. No obstante la obsesión de Gerberto por conocer más nunca se detiene y un día decide preguntarle a Satanás si estaba cercano el día de su muerte. La respuesta que obtiene lo tranquiliza ya que se le dice que no fallecerá hasta el día que oficie misa en Jerusalén y ya que dicha ciudad se encontraba en manos de los musulmanes era prácticamente imposible que ello ocurriese. Sin embargo, poco tiempo después durante una misa que celebraba en uno de los templos de Roma comenzó a sentir tremendos dolores que hicieron que Silvestre II gritara espantosamente. Entre los gritos comenzó a preguntar cómo se llamaba el templo donde se encontraba oficiando y sus acompañantes le responden que Jerusalén. En ese momento y sabiendo el destino fatídico que le esperaba después de muerte terrenal a causa del pacto realizado con el Maligno busca la redención divina por lo que pide ser desmembrado en vida y que sus cuatro miembros fueran colocados cada uno en un carro diferente jalado por un buey y que éstos sean sepultados ahí donde los bovinos se detuviesen. El torso del papa Silvestre por su parte es enterrado en el Templo de San Juan de Letrán y desde entonces despide olores fétidos en cada ocasión en que un pontífice fallece.<sup>607</sup>

Ahora que en el texto medieval conocido como *Cronografía*, escrito por el monje benedictino Sigeberto de Gambloux, se relata que el pacto entre Gerberto y el Diablo conllevó a que el primero tuviera una guardiana súcubo de la cual no sólo obtenía conocimientos sino que mantenía relaciones sexuales con ella y que en un momento tal súcubo fuera presentada como su concubina. Sigeberto narra que dentro de los conocimientos que el súcubo brindó a Gerberto se encontraban amplios conocimientos de astrología que le permitían ver el futuro y utilizar tal información para sus viles intereses. También dentro de

---

<sup>607</sup>Cfr. Anónimo, *Recull de eximplis e miracles, gestes e faules e altres ligendes ordenades per A-B-C*, Barcelona: Llibreria d'Alvar Verdaguier, 1881, pp. 41-42.

los conocimientos demoníacos proporcionados a Gerberto a raíz del pacto estuvieron la nigromancia, es decir la capacidad de predecir el futuro y obtener conocimientos ocultos por medio de invocar a los muertos. De ahí que se decía que Gerberto constantemente visitaba cementerios por consejo de su súcubo protector para obtener restos humanos necesarios para llevar a cabo tan detestable acto. Sigeberto cuenta un final distinto para la historia pactista de Silvestre II ya que después de haber oficiado misa en el templo llamado Jerusalén en lugar de arrepentirse busca respuesta en sus habilidades de nigromante para retrasar su muerte pero en lugar de aparecer el espíritu de la muerte se aparece el Demonio quien mata al pontífice sin compasión.<sup>608</sup>

Otro cronista medieval que amplió la narrativa del pacto demoníaco de Silvestre II fue Guillermo de Malmesbury, quien relata que el pacto con Satán también le permitió saber interpretar hechos futuros por medio del canto y vuelo de las aves. Asimismo Gerberto en connivencia con el Demonio pudo construir máquinas maravillosas que dejaban perplejos a sus contemporáneos entre las que destaca una cabeza de oro parlante. Según el cronista de Malmesbury esta cabeza mecánica demoníaca podía realizar cálculos matemáticos imposibles hasta para los más grandes sabios de la época, indicar donde se encontraban tesoros escondidos y predecir gran cantidad de hechos todavía no ocurridos. Inclusive mantener conversaciones de gran profundidad como las que se escuchaba que mantenía por las noches con Silvestre II. Por desgracia para el pontífice pactista un día pregunta por el día exacto de su muerte y cuando ese día llega a pesar de sus súplicas desesperadas de la cabeza parlante salen una hueste de demonios que destrazan el cuerpo de Silvestre II y arrastran su alma al mismísimo infierno.<sup>609</sup>

---

<sup>608</sup>Cfr. Sigeberto di Gembloux, *Chronographia*, Milano: Alessandro Fugnoli, 1613, pp. 78-83.

<sup>609</sup>Cfr. Sigbjorn Olsen Sonnesyn, *William of Malmesbury and the Ethics of History*, Rochester: The Boydell Press, 2012, pp. 125-128.



Ilustración 20: Anónimo inglés, Silvestre II y el Diablo, s. XV

El discurso del pacto demoníaco del papa Silvestre II se veía reforzado con imágenes como la de la ilustración 20 proveniente de un manuscrito del siglo XV conocido como *Gesta pontificum Anglorum*.<sup>610</sup> Del lado izquierdo de la imagen se encuentra el pactista humano ataviado con los atributos propios de su alta jerarquía eclesiástica como la capa púrpura propia de los príncipes de la iglesia y la tiara papal que es símbolo de su autoridad como “pastor universal”, “juez eclesiástico universal” y “gobernante temporal”. Cabe señalar que el pontífice mira fijamente al Diablo y parece sonreírle, lo que sugiere que se encuentra no ante el enemigo del hombre sino ante un potencial aliado. Por su parte el Demonio fue pintado con múltiples rostros en señal de su carácter embaucador además de con atributos monstruosos indicadores de su maldad.

<sup>610</sup>Cfr. William of Malmesbury, *Deeds of the English Bishops*, Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 117.

Así se ha visto que el caso del modelo pactista Gerbertiano no añade mucho sobre la modalidad en que se desarrolla el pacto respecto a los modelos previamente tratados pero sí diferencia respecto al tipo del pactista humano, los potenciales efectos del pacto y su desenlace. En relación al tipo del pactista humano aquí no es aquel que es engañado por el Diabolo en un momento de necesidad o el que por realizar actos no propios de los cristianos cae en una relación implícita con el Demonio sino que es aquel que plenamente consciente y movido por su ambición de poder y sobre todo conocimiento decide pactar plenamente con el Maligno. En este modelo el deseo insensato y equívoco por mayor conocimiento a cualquier costo será la semilla de la caída del pactista humano en las garras de Satán. Por ello las personas pactistas serán aquellos que tengan algún tipo de instrucción así sea autodidacta y que cuenten con una inteligencia perspicaz que los lleven a un grado elevado de soberbia que cree la noción de que se puede aliar con Satanás y salir intacto. De ahí que en el modelo Gerbertiano aún aquellos dedicados a los estudios teológicos más sofisticados puedan ser víctimas de las tentaciones pactistas. Asimismo aquellos insertos en una estructura jerárquica que aspiren a llegar al peldaño más alto y con ello alcanzar la más alta dignidad social y el más elevado poder serán los sujetos que buscará el Príncipe de las Tinieblas para entablar relaciones con ellos. Bajo la perspectiva de este modelo discursivo aquellos con una inteligencia poco común y que ascendieran en la escala social rápidamente aunque lo hicieran bajo sus propios esfuerzos serían sospechosos de pacto. Otro factor diferenciador del modelo Gerbertiano fue que mientras en los otros modelos el pactista obtiene bienes concretos o simplemente del todo fatuos en este caso consigue una serie de habilidades asombrosas que sólo pueden ser explicadas por medio de la magia, en especial la capacidad de predecir el futuro. El Diabolo aquí es una especie de llave hacia los conocimientos prohibidos que revelan el camino de la forja del destino propio sin tomar en cuenta los designios de Dios tal y como se atrevió a hacerlos aquel ángel rebelde en los inicios de los tiempos. Y finalmente en el modelo basado en la historia de Silvestre II el desenlace siempre es trágico para el pactista humano quien en el mejor de los casos no puede aspirar más que a un arrepentimiento tardío que no quedará exento de castigo y en el peor será castigado y traicionado terriblemente por el propio Demonio. Es importante señalar que el modelo pactista Gerbertiano presentó dos importantes derivaciones que a continuación serán revisadas.

La primera de ellas puede denominarse como la punitiva herética que surgió en el complicado contexto de la Europa medieval del siglo XIV y se nutrió tanto de la leyenda del pacto demoníaco de Silvestre II como de algunos argumentos teológicos tomistas en especial del escrito “*Sobre el Mal*”. A este tipo de discurso sobre el pacto demoníaco derivado del modelo Gerbertiano se le puede calificar en primera instancia como punitivo porque más que redimir o simplemente condenar a los pactistas se buscaba castigarlos severamente y en ocasiones eliminarlos. La justificación de esta persecución de los supuestos pactistas derivaba de que al pacto se le equiparó con un tipo de delito pero no cualquier delito sino uno que según las jerarquías eclesiásticas ponía en peligro a la sociedad en su conjunto esto es la herejía, es decir un conjunto de creencias cristianas que van en contra de los dogmas establecidos por las autoridades religiosas por lo que son calificadas como erróneas y peligrosas para la vida en comunidad por socavar la integridad de la fe.

Si bien la persecución de herejes se dio desde el siglo IV, dentro del proceso de la institucionalización del credo cristiano niceno como religión dominante dentro del Imperio Romano, con el pasar de los siglos aunque la condena discursiva se mantuvo contra ellos el interés efectivo por su extirpación menguó. No sería sino en el marco de la Reforma Gregoriana en el siglo XI cuando las autoridades eclesiásticas en búsqueda de recuperar y reafirmar su poder volvieron su interés hacia todos aquellos grupos cristianos disidentes. Fue entonces cuando se empezó a hacer cambios en la legislación canónica y se promulgó que todo aquel disidente religioso cristiano fuese considerado como alguien que cometía un crimen de lesa majestad, es decir una ofensa grave tanto contra el orden social y como contra quien detenta la máxima dignidad o majestad de la sociedad. Además al recaer la majestad absoluta en el Dios único y verdadero se tendió a considerar que todo disidente religioso injuriaba a la majestad divina por lo que era deber de las autoridades correspondientes realizar una investigación punitiva y requerir que las personas colaboraran con ellas denunciando a los potenciales heréticos.<sup>611</sup> En este inquirir sobre las creencias religiosas disidentes se fue elaborando el discurso del pacto demoníaco como un acto herético y aquí un pontífice tuvo un papel clave en tal hecho.

---

<sup>611</sup>Cfr. Michael Frassetto, *Los herejes: De Bogomilo a los cátaros a Wyclif y Hus*, Barcelona: Ariel, 2008, pp. 9-17.

En 1326 el pontífice Juan XXII promulgó la bula *Super Illus Specula* donde se afirma que:

Hemos sabido con dolor (...) que hay muchos cristianos sólo de nombre que (...) dañan y cierran pacto con el infierno: de hecho, realizan sacrificios a los demonios, los adoran, les construyen o hacen construir imágenes; a ellos piden anillos o espejos o ampollas u otros objetos para evocarlos instantáneamente a través de la magia; a ellos piden ayuda para satisfacer malvados deseos y reciben consejos (...) Nosotros promulgamos una sentencia de excomunión contra todos aquellos que individual y colectivamente hayan osado cumplir una sola de estas cosas contra nuestras órdenes y nuestras advertencias y establecemos que ellos incurran inmediatamente en excomunión sancionando con firmeza (...) todos estos que pacten con el Maligno serán herejes y se precederá a infligirles las más duras penas correspondientes...<sup>612</sup>

En esta bula se habla por primera vez del pacto como un acto herético y que como tal debía ser duramente castigado por las autoridades religiosas para aquel que se atreviera a realizarlo. También se establece que el pactista humano siempre lo realiza por malvados deseos y que existió la creencia de que todo pacto forma parte de un culto paralelo al del Dios cristiano que el Diablo procura fomentar. Para llegar a tales conclusiones Juan XXII se sirvió de las opiniones de varios teólogos y miembros destacados del clero que convocó en 1320, los cuales tenían preocupación por el supuesto crecimiento del poder demoníaco en la cristiandad. Entre ellos destaca el franciscano Enrico del Carreto quien ayudó a estructurar el discurso pactista demoníaco del tipo punitivo-herético mediante la combinación de discursos pactistas previos con propuestas novedosas. De esta forma retoma el relato del pacto del papa Silvestre II para indicar hasta qué grado se había atrevido el Demonio en corromper a la cristiandad y cómo era posible que un individuo se elevara a las más altas esferas vía el pacto demoníaco. También retomó los argumentos de Guillermo de Auvernia, obispo de París y profesor de teología, quien opinaba que el pacto demoníaco sucedía en el momento en que el pactista humano pide ayuda a los demonios a cambio de someterse a la voluntad del Diablo y que en ocasiones este último respondía dándole al pactista el poder de realizar obras prodigiosas las cuales eran una señal del pacto mismo.<sup>613</sup>

<sup>612</sup>*Extravagans Ioannis XXII, Contra Magos, magicasque, superstitiones* en Pedro Binsfield, *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum*, Roma: Augustae Traverirum, 1605, pp. 728-731.

<sup>613</sup>Cfr. Alain Boureau, *Op. cit.*, pp. 61-66.

Igualmente Enrico del Carreto reafirmó lo dicho por Tomás de Aquino en referencia a la existencia de dos tipos de pactos demoníacos. Por un lado el pacto explícito que se da cuando el pactista expresa formalmente de manera oral o escrita su deseo consciente y libre de formar una alianza con el Diablo. Se encuentra por otro el pacto tácito que se produce al entablar cualquier tipo de comunicación con las fuerzas demoníacas por medio de acciones contra la fe cristiana en las que el pactista ni siquiera menciona al Demonio, por ejemplo beber brebajes curativos no aprobados por las autoridades eclesiásticas. Otra propuesta de Carreto al discurso pactista demoníaco fue la consideración de que la herejía no sólo era cuestión de opinión contraria a la fe cristiana legítimamente establecida sino que también radicaba en las acciones de los herejes entre ellas llevar a cabo cualquier tipo de pacto con Satán. Así desde la perspectiva de Carreto todo aquel que realizara un pacto con Satanás no sólo cometía un acto supersticioso, en el sentido de ser un acto vano como lo afirmaba el discurso teológico pactista, sino que también estaba realizando un culto al Maligno y precisamente ahí radicaba el acto herético. Para sustentar tal tesis Carreto partía de la noción de que todo sacramento era un pacto con Dios por lo que entonces al pacto demoníaco podía considerársele un anti sacramento o sacramento satánico.<sup>614</sup>

Uno de los primeros textos en donde se plasmaron, y de paso se estructuraron, las opiniones sobre el pacto demoníaco de Enrico del Carreto fue escrito por el dominico Nicolás Aymerich. Este fraile catalán fue un destacado doctor en teología, ocupó el puesto de capellán del sumo pontífice y finalmente fue nombrado en 1357 como Inquisidor General del reino de Aragón. Fue tal su celo inquisitorial contra judíos, blasfemos y herejes, a estos últimos los persiguió con saña al compartir la opinión de Carreto de que tenían un pacto con el Diablo, que causó numerosos conflictos internos en tal reino por lo que fue expulsado por el rey Pedro IV de Aragón.<sup>615</sup> Aymerich buscó refugio y protección en la corte papal ubicada en la ciudad de Aviñón y presidida por el pontífice Gregorio IX quién también fue conocido por ser un ferviente perseguidor de los movimientos heréticos. Durante su estancia en Aviñón fue que Aymerich escribió la más famosa de sus obras intitulada como el

---

<sup>614</sup>Cfr. *Ibidem*, pp. 67-71.

<sup>615</sup>Cfr. Narciso Felipe de la Peña y Farrell, *Anales de Cataluña y Epilogo breve de los progresos y famosos hechos de la nación catalana*, t. II, Barcelona: Jaime Suria, 1709, pp. 247-250.

*DirectoriumInquisitorium*, mejor conocida como *Manual del inquisidor*, la cual terminó en 1376.

El *DirectoriumInquisitorium* fue una obra de suma importancia ya que proveyó el modelo base en que se habrían de juzgar todos aquellos delitos contra la fe cristiana por parte de los diversos tribunales inquisitoriales que fueron surgiendo con el tiempo. Al fungir como una regla práctica para los tribunales inquisitoriales así como una especie de código de crímenes contra la fe fue que tuvo una amplia difusión, primero en copias manuscritas del original y aún más después de la invención de la imprenta moderna hacia 1450. Ya en el siglo XVI comenzó a ser traducida del latín a varios idiomas incluyendo el español e inclusive se llegaron a realizar varios compendios de esta obra para su uso en la Inquisición española y sus respectivos tribunales incluyendo el novohispano. La obra puede dividirse en tres partes, la primera referente al proceso inquisitorial es decir cómo se podía originar un proceso contra alguien, el papel que jugaban los testigos, cómo debía ser el interrogatorio y tortura de los reos para lograr extraer una confesión o su absolución en caso de resultar inocentes. La segunda sobre las consecuencias del proceso inquisitorial contra los reos que resultaran culpables, se mostraran rebeldes durante el proceso o logaran escapar de la autoridad del tribunal. Entre estas consecuencias se encontraban la abjuración pública, diversos tipos de multas, confiscación de bienes, prohibición de ejercer ciertos oficios o puestos, privación de ciertos beneficios, cárcel temporal o perpetua y finalmente en los casos considerados más graves la entrega a las autoridades civiles para su relajación es decir ejecución. La tercera y última parte trata sobre las acciones que fueron consideradas como delitos por parte del Santo Oficio, entre ellas Nicolás Aymerich cita especialmente a tener cualquier tipo de trato o pacto con el Demonio.<sup>616</sup>

En su obra Aymerich no deja lugar a duda que el pacto demoníaco tenía dos principales características, por un lado debía ser entendido como cualquier tipo de trato con el Demonio ya sea de manera explícita o tácita, en segundo que tal trato equivalía a una herejía por estar traicionando el pacto divino y como tal debía de ser perseguida y condenada por el Santo Oficio.<sup>617</sup> Hasta aquí el autor no hace más que reafirmar lo dicho por Carreto en relación al pacto demoníaco, no obstante al quedar dentro de este manual se le da plenamente el carácter

---

<sup>616</sup>Cfr. Nicolás Aymerich, *Manual de Inquisidores*, Barcelona: Fontamara, 1983, pp. 28-96.

<sup>617</sup>Cfr. *Ibidem*, p. 100.

de un acto criminal que debía ser perseguido y castigado como uno de los peores delitos contra la fe cristiana.

Según este dominico gerundense para establecer pacto explícito con los demonios primero se tenían que atraer o invocar, acto que desde el inicio estaba marcado por herejía ya que se les estaba rindiendo algún tipo de culto:

Se daba culto de latría sacrificándole, arrodillándosele, cantándole himnos, guardando castidad, o ayunando en gloria suya, alumbrando sus imágenes, dándole incienso, etc. Se ciñen al culto de dulía o hiperdulía, mezclando nombres de diablos con los de santos en las letanías, y rogándoles que sean sus intercesores con Dios, etc. Los últimos son los que invocan al demonio, dibujando figuras mágicas, poniendo un niño en medio de un círculo valiéndose de una espada, una cania o un espejo, etc.<sup>618</sup>

Mediante la cita anterior se puede deducir la forma en que fue imaginado el pacto demoníaco dentro del discurso pactista punitivo herético, en el que el pactista realiza en primera instancia actos paralelos a los del culto cristiano donde lo único que variaba era para quién se encontraban dirigidos. En segundo lugar los pactistas también realizaban actos que con ciertas modificaciones como el cambio de palabras o la sustitución de objetos eran una profanación ya la vez una burla de las creencias cristianas. Por último los pactistas según la cita anterior llevaban a cabo acciones que en definitiva nada tenían que ver con la heterodoxia cristiana y más bien recordaban acciones del antiguo pasado pagano o de los pueblos gentiles.

Cabe señalar que para Aymerich, como en el caso de otros tipos de delitos contra la fe, el pacto demoníaco tenía distintos grados de gravedad, por ejemplo si el pactista en el momento de dirigirse al Diablo utilizó las frases imperativas *te mando*, *te apremio*, *te requiero*, no estaba cometiendo una herejía manifiesta, en el sentido de rendir culto sólo destinado a Dios, ya que jamás se dirigiría con esas palabras a un ser superior sino sólo a un sirviente, en cambio si el pactista se atrevía a proferir *te suplico*, *te pido*, *te ruego*, estaba cometiendo una herejía tremenda ya que con esas palabras sólo se debe hablar con los superiores y nunca el Diablo podía ser superior a Dios.<sup>619</sup> En cambio a diferencia de otros delitos contra la fe bajo la perspectiva de este dominico el trato constante con los demonios

---

<sup>618</sup>*Ibidem*, p. 115.

<sup>619</sup>*Cfr. Ibidem*, p. 117.

dejaba huellas indelebles en aquellos que se atrevían a cometer tan desdeñable acto por lo que eran fácilmente reconocibles por su *mirar horroroso* y su *facha espantable*.

Asimismo Nicolás Aymerich menciona en su obra que existen sujetos que son especialmente sospechosos de mantener pacto con el Diablo entre ellos destaca a los astrólogos y a los alquimistas quienes igual que Silvestre II buscan conocimientos prohibidos mediante las invocaciones tácitas o expresas a los demonios y que según el dominico en su afán de conseguir las llegan a realizar sacrificios humanos para conseguir el favor del Demonio.<sup>620</sup> El mismo autor comunica a sus lectores que para realizar acusaciones como la anterior se basó en su propia experiencia como inquisidor obtenida tanto de lo que escuchaba de los denunciados como de los procesados a quienes torturaba, pero también de su observación diligente cuando recorría los diversos poblados de su jurisdicción.<sup>621</sup> Lo anterior es un posible indicador de que el discurso punitivo herético sobre el pacto demoníaco estuvo conformado en parte por relatos de la cultura oral europea, rumores con tintes de tensiones en las comunidades e interpretaciones de prácticas religiosas que eran sacadas fuera de su propio contexto. Tal uso de las fuentes permitió que el discurso punitivo herético sobre el pacto demoníaco con el paso del tiempo se viera aún más enriquecido en cuanto a los detalles, como se puede leer en otra obra dirigida a los inquisidores pero de la primera mitad del siglo XV conocida como el *Formicarius*.

El *Formicarius* fue escrito en 1437 por el dominico Johannes Nider, quien fue un profesor de teología destacado en varias universidades del centro de Europa y tuvo una importante participación en el Concilio de Constanza, concilio que fue reunido en parte para combatir diversos grupos religiosos considerados como heréticos por las autoridades eclesiásticas.<sup>622</sup> El texto se encuentra estructurado en forma de diálogo entre un teólogo y unno creyente donde en cada capítulo se centran en temas cómo en qué consisten las buenas obras, qué son las revelaciones, cómo se califican los malos actos, la manera de detectar falsedades y el quinto capítulo sobre quiénes son los malhechores y embaucadores cristianos.<sup>623</sup> Precisamente en este último capítulo se aborda el tema del pacto demoníaco y

---

<sup>620</sup>Cfr. *Ibidem*, p. 123.

<sup>621</sup>Cfr. *Ibidem*, p. 130.

<sup>622</sup>Cfr. Michael Bailey, "Johannes Nider" en Richard M. Golden (Editor), *Encyclopedia of Witchcraft: The Western Tradition*, vol. III, Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2006, pp. 826-828.

<sup>623</sup>Cfr. Johannes Nider, *Formicarius*, Augsburgo: Hermann von Hardt, 1692, pp. 708.

el autor cita a Nicolás Aymerich para sustentar el argumento de que todo pactista debe ser considerado como hereje y sobre la marca que siempre deja en el cuerpo mantener tratos con los demonios.

Al igual que Aymerich el personaje del teólogo, que la mayoría de los estudiosos de su obra han asumido que es el propio Nider, cuenta que su conocimiento sobre los pactos demoníacos y en general de la demonología lo había obtenido de su propia experiencia como inquisidor, pero además cita a un inquisidor que fue famoso en su época por su tenacidad en la persecución de los herejes, o adoradores del Diablo como también llama a estos últimos, el cual tuvo el nombre de Peter von Greyerz y que estuvo activo en la diócesis de Lausana entre 1392 y 1407. Sin embargo menciona que los detalles más extensos sobre el pacto demoníaco surgieron cuando este último torturó a uno de los adoradores del Demonio llamado Stadelin el cual le reveló los ritos a los que recurrían los pactistas para sellar su trato con el Maligno. Entre ellos menciona que para sellar un pacto simple Satanás les pedía firmarlo con su propia sangre, pero si los poderes concedidos o lo que se le pedía era más complejo tenía que traerle sangre de niños no bautizados que los mismos pactistas hubieren asesinado.<sup>624</sup> En otras ocasiones, según lo dicho por Stadelin, Satán les pedía a cambio de tener tratos con él, hacer una negación oral o por escrito del cristianismo, prometer nunca adorar la eucaristía y pisotear un crucifijo.<sup>625</sup> Si las pactistas eran mujeres el pacto demoníaco según este texto podía ser concretado mediante actos sexuales con el mismo Diablo, sobre todo si estos eran claramente con intención no procreativa como el sexo anal.<sup>626</sup> El Demonio también gustaba, según el mismo Stadelin, de demandar a sus pactistas la elaboración de ciertos ungüentos realizados con grasa de niños no bautizados y que al momento de firmar el pacto el futuro acólito tenía que untarse en todo el cuerpo y abrazar al Señor de las Tinieblas.<sup>627</sup>

En el texto de Nider aunque se dice que cualquiera que no tuviese sus convicciones cristianas firmes o tuviera un pobre amor a Cristo podía ser tentado para realizar un pacto demoníaco, al igual que en opinión de Aymerich, sí existían ciertos sujetos que eran más propensos a pactar con el Diablo. Entre ellos además de los hombres peculiarmente sabios,

---

<sup>624</sup>Cfr. *Ibidem*, pp. 589-591.

<sup>625</sup>Cfr. *Ibidem*, p. 593.

<sup>626</sup>Cfr. *Ibidem*, p. 596.

<sup>627</sup>Cfr. *Ibidem*, p. 595.

los astrólogos y los alquimistas Nider menciona a aquellos que tienen una tendencia a caer en la melancolía pero en especial, en su opinión, las mujeres son los blancos más fáciles por sus pocas luces y mayores impulsos carnales.

De hecho dentro del discurso punitivo herético el texto de Nider puede considerarse una sub-variante en donde gran parte de los protagonistas del pacto demoníaco serán mujeres, por lo general exiliadas sociales, que sin tener grandes estudios sí tienen una curiosidad insana y encuentran como su maestro y fuente de conocimiento al Diablo. Así Nider fue uno de los primeros introductores de un personaje femenino que se ligara fuertemente al discurso del pacto demoníaco, es decir la bruja. Tal personaje que se halla en el *Formicarius* tiene características en común, por ejemplo si era joven siempre tenía un carácter libidinoso y si era vieja es presentada como un ser monstruoso. Otros puntos usuales eran que su alianza con el Diablo le daba la capacidad de volar por las noches, convertirse en bestias terribles y tener conocimientos amplios en la preparación de brebajes y encantamientos. También se resalta su gusto por asociarse con sus semejantes por las noches en lugares apartados y salvajes para invocar a aquel al que se había entregado para ser su sirvienta. Además de no dudar en cometer como parte de su pacto con el Maligno actos decanibalismo, infanticidio y toda suerte de aberraciones sexuales. Y si bien como ha argumentado el historiador Julio Caro Baroja la construcción del estereotipo de la bruja puede rastrearse hasta el imaginario de la antigüedad clásica grecolatina y de los pueblos germánicos, no será sino hasta principios del siglo XV cuando se asocie plenamente con el Diablo y quede establecido que para que una mujer se convierta en bruja tiene que realizar un pacto demoníaco.<sup>628</sup> Otro factor novedoso sobre el discurso del pacto demoníaco en el texto de Nider se encuentra en los efectos del pacto. Hasta ese momento en la gran mayoría de los discursos pactistas se hacía énfasis en que el pactista era el que recibía los mayores beneficios, aunque éstos sólo serían pasajeros y eran engañosos, y sobre todo era el receptor de los seguros perjuicios. Pero en este subtipo del discurso punitivo herético no sólo era afectado el pactista sino muchos otros si no es que la comunidad entera. Y lo anterior era así porque se consideraba que el principal motivo para realizar el pacto era obtener del Diablo la capacidad del *maleficium* o en otras palabras hacer daño por medios ocultos. De esta forma en el discurso de Nider el pactista,

---

<sup>628</sup>Cfr. Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid: Alianza Editorial, 2003, pp. 34-56.

que por lo general era una bruja, podía dañar cosechas enteras, hacer que el ganado de un pueblo fuera estéril, provocar desbordamientos de ríos y hasta causar la muerte de infantes.<sup>629</sup>

A finales del siglo XV, dentro de la variante del discurso demoníaco punitivo herético iniciado por Nider, surge un texto en donde queda fuertemente establecido como el pactista humano por antonomasia el personaje de la bruja y en donde el motivo para realizar un pacto es el poder del *maleficium*. Dicho texto fue escrito por los dominicos Heinrich Kramer y Jacob Sprenger y llevó por título *Malleusmaleficarum* o *El martillo de las brujas*, obra que tal vez sea la más conocida en su tipo y que desde su aparición en 1487 no ha dejado de publicarse ni traducirse a diversos idiomas. Los frailes dominicos antes mencionados fueron nombrados inquisidores con poderes especiales por la bula *Summisdesiderantesaffectibus*, expedida por el papa Inocencio VIII en 1484, para investigar a aquellos malos cristianos de la zona septentrional de la Alemania actual que desde la perspectiva del discurso pactista habían realizado *maleficium* con efectos tales como:

Niños muertos que estaban aún en el útero materno, lo cual también hicieron con las crías de los ganados; arruinaron los productos de la tierra, las uvas de la vid, los frutos de los árboles; más aún, a hombres y mujeres, animales de carga, rebaños y animales de otras clases, viñedos, huertos, praderas, campos de pastoreo, trigo, cebada y todo otro cereal; estos desdichados, además, acosan y atormentan con terribles dolores y penosas enfermedades, tanto internas como exteriores; impiden a los hombres realizar el acto sexual y a las mujeres concebir, por lo cual los esposos no pueden conocer a sus mujeres, ni éstas recibir a aquéllos; por añadidura, en forma blasfema, renuncian a la Fe que les pertenece por el sacramento del Bautismo, y a instigación del Enemigo de la Humanidad no se resguardan de cometer y perpetrar las más espantosas abominaciones y los más asquerosos excesos, con peligro moral para su alma, con lo cual ultrajan a la Divina Majestad y son causa de escándalo y de peligro para muchos.<sup>630</sup>

De ahí no fuera raro que en la mayoría de las ediciones se incluyera la bula antes mencionada al inicio del texto ya que así se justificaba que los actos pactistas debían de ser castigados por sus efectos dañinos en la sociedad. Justamente el *Malleusmaleficarum* pretendió ser una obra doctrinal pero sobre todo didáctica para los encargados de la

<sup>629</sup>Cfr. Johannes Nider, *Op. cit.*, p. 633-645.

<sup>630</sup>Cfr. Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, *El martillo de las brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa masa*, Valladolid: Maxtor, 2004, p. 32.

importunación de todas aquellas personas que traicionaban tanto el pacto que se tenía con el Creador como los lazos con el resto de los miembros de la cristiandad al aliarse heréticamente con el que debía ser su máximo enemigo.

El libro fue dividido en tres partes, en la primera se trata de fundamentar con argumentos teológicos y las Sagradas Escrituras la existencia de las brujas y deja muy en claro cómo su poder proviene del pacto que mantienen con el Diablo. Para ello toma parte del discurso teológico sobre el pacto demoníaco y cita frecuentemente tanto la obra de Aymerich como la de Nider. Aquí los autores resaltan el carácter herético del pacto por constituirse como una burla para Dios, resaltan que no es cualquier herejía la que se comete cuando se pacta con el Diablo sino que es la peor de las herejías por su alto grado de malicia y perfidia, especialmente en el pacto explícito, ya que al realizarlo reniegan la sacralidad del cuerpo y alma que el Creador les ha otorgado.<sup>631</sup> En la segunda parte de la obra de Kramer y Sprenger se presenta una serie de casos de brujería donde se brinda una serie de detalles sobre lo que acontecía en las supuestas reuniones para pactar con el Demonio, los graves efectos del *maleficium* en las comunidades de las que las brujas formaban parte y algunos remedios que según los inquisidores podían revertir algunos de los efectos del *maleficium*. Aquí los autores indican que por medio de la tortura las brujas han contado que existen por lo menos dos tipos de ceremonia donde realizan el pacto demoníaco, la primera es una ceremonia solemne, a la que llaman *Sabbath* en alusión al día en que los judíos rinden homenaje a Dios, a quienes por cierto para la época se les consideraba aliados de Satán, en la que las brujas organizan un cónclave y Satanás hace acto de presencia para instar a la nueva pactista a tener fe en él. Primero le pide que abjure de su fe cristiana mediante blasfemias y actos sacrílegos, después hace que la bruja le rinda homenaje y que prometa atraer a otras féminas a su poder, por último se embadurna toda clase de ungüentos que otras brujas prepararon con materiales como fetos humanos y huesos de niño para proceder a copular con el Maligno. El otro tipo de ceremonia se realizaba de manera privada cualquier día y aquí el Príncipe de las Tinieblas además de pedirle realizar actos como los anteriores exigía acciones más específicas por ejemplo si la bruja tenía un hijo que lo sacrificara ante él y que juntos comieran su carne.<sup>632</sup> Por último en la tercera parte se abordan los procedimientos recomendados con que los

---

<sup>631</sup>Cfr. *Ibidem*, pp. 61-62.

<sup>632</sup>Cfr. *Ibidem*, pp. 239-256.

inquisidores debían actuar contra las brujas y el sustento jurídico de sus acciones. En esta sección se pueden leer algunas de las preguntas referentes que los inquisidores realizaban a las brujas sobre el pacto demoníaco que habían realizado.<sup>633</sup>

Otros autores se inspiraron en la obra de Kramer y Sprenger para escribir sus propios tratados en contra de las brujas pero los adaptaron a sus circunstancias y propio contexto sociocultural y con ello contribuyeron al enriquecimiento del discurso pactista herético punitivo. Para el caso de España, que estaba extendiendo su influencia en tierras americanas, la primera obra con temática punitiva contra la brujería que se escribió en castellano fue realizada por el monje franciscano Martín de Castañega y lleva por nombre *Tratado de las supersticiones, hechicerías y varios conjuros y abusiones, y de la posibilidad y de remedio de ellas*. Publicada en 1529 en Logroño, ciudad hispana donde noventa años más tarde tendrá lugar el proceso inquisitorial contra brujería más escandaloso que tuvo España, el tratado de Castañega afirma que existe toda una secta herética que se basa completamente en el pacto con el Demonio y que dicha secta se constituye en una anti iglesia.<sup>634</sup> Según Castañega esta iglesia diabólica cuenta con sus propios sacramentos que por su malignidad llama execraciones, sus propios ministros que por lo general son mujeres quedando los hombres como simples sirvientes.<sup>635</sup> Asimismo el pacto demoníaco desde la perspectiva de Castañega era un acto de consagración diabólica que otorgaba al que lo realizaba el poder de andar en los aires, desaparecer ante los demás, poder estar en dos lugares al mismo tiempo y transformarse de ser necesario en animales, plantas o inclusive cosas siniestras.<sup>636</sup> Se destaca el hecho que para mantener dichos poderes malignos el pacto demoníaco tenía que ser constantemente renovado y en estos actos de renovación pactista Satán les pedía a sus acólitos que le contaran qué maldades habían ocasionado con los poderes otorgados y si estaba satisfecho con lo que escuchaba les permitía que besaran su culo y con ello el pacto se mantenía. Por el contrario si Satanás no encontraba suficientemente malignas las acciones que las brujas le relataban entonces las castigaba con fuertes azotes por todo el cuerpo y con el retiro de la capacidad del *maleficium*. En otras ocasiones el Maligno autorizaba a las brujas

---

<sup>633</sup>Cfr. *Ibidem*, pp. 448-456.

<sup>634</sup>Cfr. Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones, hechicerías y varios conjuros y abusiones, y de la posibilidad y de remedio de ellas*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1997, pp. 39-41.

<sup>635</sup>Cfr. *Ibidem*, pp.47-64.

<sup>636</sup>Cfr. *Ibidem*, pp.68-73

la renovación del pacto de manera más sencilla y privada, según Castañega la pactista sólo tenía que pensar en sus malas acciones, prometer realizar más y tragarse una hostia manchada con su excremento.<sup>637</sup>

Apenas un año después de la publicación de la obra de Castañega salió de la imprenta otra obra en castellano dedicada a coadyuvar a los inquisidores hispanos en su lucha contra la herejía y los posibles seguidores del Diablo, se trata del texto *Reprobación de las supersticiones y las hechicerías* de la pluma del teólogo y matemático Pedro Ciruelo. Esta obra tuvo bastante difusión dentro del ámbito hispano ya que contó con más de una docena de ediciones posteriores y era frecuentemente citada por otros autores. Ciruelo adoptó una postura más moderada respecto a los poderes que recibían los pactistas de parte del Demonio, así afirmó que mucho de lo que contaban los acusados sobre el pacto demoníaco eran alucinaciones que el propio Maligno les provocaba como el poder volar. Sin embargo no negaba del todo que algunos de los acólitos de Satán efectivamente por medio del pacto llegaban a realizar proezas asombrosas como el convertirse en bestias nocturnas.<sup>638</sup> Además afirmaba que los pactistas con las almas más ruines llegaban a establecer un pacto tan estrecho con Satanás que se convertían en parte de una familia infernal, por lo que algunos de los pactistas recibían directamente el nombre de familiares o para indicar que una persona tenía pacto con el Señor del Mal se decía que tenía familiaridad con el Diablo.<sup>639</sup> De hecho en gran parte de los documentos inquisitoriales hispanos y novohispanos de los siglos XVI y XVII ser familiar del Demonio es sinónimo de tener un pacto con tal entidad. Por cierto que el mismo Ciruelo señala que en algunos casos el vínculo entre el pactista y el Maligno es tan fuerte que puede ser heredado a los descendientes por lo que los hijos e inclusive nietos de los pactistas deben ser vigilados para detectar si tal cosa ocurriere.<sup>640</sup> La explicación de lo anterior se basa en que el pacto dejaba una marca en el cuerpo del pactista que no se borraba jamás y que como otras máculas podía transmitirse a los hijos. Según Ciruelo la marca del pacto era una forma mediante la cual Satanás mostraba la autoridad que había adquirido sobre los miserables que habían caído en las trampas del pacto para tenerlos a su servicio y

---

<sup>637</sup>Cfr. *Ibidem*, pp.81-84

<sup>638</sup>Cfr. Pedro Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y las hechicerías*, Medina del Campo: Guillermo de Millis, 1551, p. 45.

<sup>639</sup>Cfr. *Ibidem*, p. 66.

<sup>640</sup>Cfr. *Ibidem*, p. 68.

subyugación pero también para impedirles que se desdigan de sus juramentos de fidelidad y honra. De ahí que estas marcas demoníacas también presentaran peculiaridades tales como tener color oscuro y formas de animales como sapos.<sup>641</sup>

Otra obra destacada dentro de esta variante del discurso herético punitivo es el texto escrito por el jesuita Martín del Río, el cual lleva por título *Disquisitionum Magicarum* *Disquisiciones mágicas* y fue publicado por vez primera en Lovaina en 1599. El *Disquisitionum Magicarum* se encuentra estructurado en seis libros, el primero de ellos dedicado a la magia en general, el segundo a la magia demoníaca, el tercero al maleficio, el cuarto a la adivinación, el quinto versa sobre las acciones jurídicas contra la brujería y el último acerca del papel que debía tener el confesor respecto a la erradicación de las supersticiones y hechicerías. Especialmente en el segundo libro del *Disquisitionum Magicarum* donde se aborda el tema del pacto demoníaco y al respecto Martín del Río destaca que existen hechos prodigiosos que tienen un origen sobrenatural, si pueden ser explicados por medio de la intervención de Dios y sus ángeles entonces son milagros pero si no es así la fuente siempre proviene del Diablo a través de un pacto establecido con el mismo. Sin embargo si el pactista realiza sus artificios sin haber invocado al Demonio entonces sólo tiene un pacto tácito y sólo estará cometiendo el delito de hechicería. Mientras que si el pactista tiene un pacto explícito con Satán debe ser considerado como un brujo el cual debe ser perseguido porque cuenta con el poder del *maleficium*.<sup>642</sup> Otro factor que distingue a los dos tipos de pacto según Río radica en que el pactista explícito o brujo obtiene un demonio familiar, una especie de demonio personal, que vela por que el pactista cumpla su parte, le muestra nuevas formas de dañar a sus semejantes y le sirve de transporte para asistir al *Sabbath*.<sup>643</sup> De esta forma el demonio familiar juega un papel similar al del ángel de la guarda que se supone todo buen cristiano recibía a su vez por contar con el pacto con Dios. Aquí es importante indicar que en gran parte de esta variante del discurso pactista punitivo herético, a la que puede llamarse maligna brujeril, está compuesto por actos contra litúrgicos pero también de contrasentidos. Así cuando Martín del Río narra las ceremonias en que se realizaban los pactos explícitos las brujas y brujos por ejemplo

---

<sup>641</sup>Cfr. *Ibidem*, p. 75.

<sup>642</sup>Cfr. Martín del Río, *La magia demoníaca*, Madrid: Hiperión, 1991, pp. 87-88.

<sup>643</sup>Cfr. *Ibidem*, p. 93.

caminaban hacia atrás, montaban animales de manera inversa, comían en el suelo y defecaban en la mesa. Al final queda claro que el mismo pacto era imaginado como un acto que trastornaba el pretendido orden jerárquico de la sociedad y el mundo, por ello debía ser erradicado ya que podía ser inspirador en no aceptar lo ordenado por las autoridades establecidas.

Para finalizar esta sección es adecuado tratar brevemente una segunda variante del modelo pactista Gerbertiano a la que se puede llamar como fáustica. Tal variante se fundamenta en la vida de un personaje histórico, del cual se sabe muy poco y sólo por referencias indirectas, me refiero a *JohannGeorg Faust*. Hasta el momento se conoce que vivió en la primera mitad del siglo XVI, que decía ser teólogo pero ejercía como astrólogo y alquimista itinerante ofreciendo sus servicios a los miembros de la nobleza de la región de Brandemburgo.<sup>644</sup> Ya en el último cuarto del siglo XVI fue publicado en un *Volksbuch*, que era un tipo de libro que recogía leyendas provenientes de la tradición oral, un relato en donde *JohannGeorg Faustes* el protagonista y cuyo punto nodal es el pacto que el personaje antes mencionado mantuvo con el Diablo. La historia de este pactista mantiene un considerable paralelismo con la vida imaginada de Silvestre II, a ambos personajes les fueron asignados orígenes muy humildes pero dotados con singular inteligencia que les permitió ascender dentro de la jerarquía social de su época. Sólo que mientras que Silvestre II realiza una carrera eclesiástica que culmina con el papado, a Fausto se le otorga una destacada carrera como médico y profesor universitario. Asimismo tanto Silvestre II como Fausto son descritos como poseedores de una ambición desmedida por el conocimiento, características que los harán caer en tentaciones demoníacas que los llevarán a realizar un pacto con el Demonio. Pero en tanto Silvestre II buscará información de los hechos futuros para tomar decisiones acertadas a Fausto le interesa obtener conocimientos sobre alquimia para crear la piedra filosofal, mineral legendario con la capacidad de lograr la inmortalidad de su poseedor, y el homúnculo, una especie de hombrecillo que servía fielmente a su creador.<sup>645</sup> Que Fausto buscara la inmortalidad de su cuerpo físico y el poder crear vida a su semejanza únicamente a través de sus conocimientos y sin la intervención divina era considerado una afrenta al único Creador verdadero desde la perspectiva cristiana, por lo que estas ansias de

---

<sup>644</sup>Cfr. Juan José del Solar, *Historia del doctor Johann Fausto*, Madrid: Siruela, 2004, p. 12.

<sup>645</sup>Cfr. *Ibidem*, pp. 45-67.

descubrimiento más allá del poder divino sólo podían ser obtenidas del otro ser que desde su caída ha buscado igualarse vanamente a Dios, es decir Satán. Finalmente, por lo menos en la versión del *Volksbuch*, Fausto tiene un fin trágico, como Silvestre II, y aunque por 24 años consigue proezas asombrosas vía los conocimientos demoníacos obtenidos de su pacto, no logra la inmortalidad y termina en las llamas del infierno.



Ilustración 21: Anónimo, *Fausto y el Diablo*, s. XVI

La ilustración anterior representa el momento en que Fausto invoca al Diablo, como primer paso en el rito del pacto demoníaco. Del lado derecho el pactista humano vestido como académico universitario de finales del siglo XVI, sosteniendo con su mano izquierda un libro que presumiblemente es un tratado demonológico y con su otra mano una vara con la que señala un ovalo en cuyas orillas fueron pintados una serie de símbolos, entre ellos algunos relacionados con el zodíaco. Tal círculo fungiría como una especie de protección mágica a la vez que elementos comunicativos con las fuerzas infernales. Aquí el Demonio, presentado con algunos de sus atributos clásicos símbolos de su maldad, emerge del piso y mira fijamente aquel humano que lo invocó para pactar con él. En la habitación donde sucede tal escena se encuentran objetos relacionados con el conocimiento, como los libros, y con la fe, en el caso del crucifijo. Una posible lectura de esta imagen es la búsqueda de los conocimientos prohibidos como ambiente propiciatorio del pacto demoníaco. Cabe recordar además que esta imagen fue realizada para ilustrar la portada de la primera adaptación al teatro del relato de Fausto. Tal adaptación fue escrita por el dramaturgo inglés Christopher Marlowe y recibió el nombre de “*La historia trágica del Doctor Fausto*”, publicada en 1592

y es estrenada en 1602.<sup>646</sup> Aunque en general Marlowe mantuvo en su obra los detalles esenciales del modelo pactista fáustico agregó detalles que más tarde serían seguidos por otros autores que escribirían sus propias versiones de Fausto, en las que lo importante es que el Diablo adquiere una participación más activa en el pacto.

De hecho en la versión de Marlowe el propio Diablo no es quien realiza el pacto directamente con Fausto sino uno de sus demonios subalternos al que se nombra como Mefistófeles, el cual era uno de los demonios encargados de recoger almas de pecadores para su Señor infernal y cuyo nombre significa: “él que no ama la luz”. Así aunque en un momento de la obra Fausto es el que invoca a Mefistófeles para pactar con él, este demonio con anterioridad se mantenía al acecho de tan singular doctor ya que se veía atraído por su afán de conocimiento. Al principio de la obra Fausto se encuentra reflexionando sobre cuál área de estudio es aquella que trae más beneficios a sus respectivos eruditos, menciona a la lógica, la medicina, el derecho, la teología pero concluye que ninguna puede ofrecerle lo que realmente quiere que es el conocimiento para alcanzar la vida eterna no en el mundo espiritual sino en el universo terrenal. Aquí se le aparece su ángel de la guarda, que le recomienda quitarse esos pensamientos, y un demonio, que es Mefistófeles quien le dice que puede alcanzar su objetivo si aprende magia y nigromancia.<sup>647</sup> Posteriormente Mefistófeles tiene que recurrir a varias argucias para terminar convenciendo a Fausto de firmar el pacto, en el cual se comprometía a permanecer en su pleno servicio por 24 años y a ser su maestro en los conocimientos prohibidos y las artes ocultas, entre las que se encuentra presentarse vestido como monje franciscano, cubrirlo con ricas vestimentas y ofrecerles visiones del magnífico futuro que le espera tras firmar el pacto.<sup>648</sup> Finalmente Fausto accede y Mefistófeles le enseña a cambiar de forma a voluntad, le obsequia un libro con toda clase de conjuros mágicos y viaja con él por la bóveda celeste y varios rincones del mundo en un carruaje tirado por dragones. Asimismo le muestra la forma de conjurar a los espíritus de los muertos para interrogarlos por las más diversas cuestiones entre las que destaca el espíritu de Alejandro Magno.<sup>649</sup> Es importante que en el discurso pactista fáustico por lo general se halla ausente

---

<sup>646</sup>Cfr. Christopher Marlowe, *La trágica historia del Doctor Fausto*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2006, p. 33.

<sup>647</sup>Cfr. *Ibidem*, pp. 52-73.

<sup>648</sup>Cfr. *Ibidem*, pp. 79-82.

<sup>649</sup>Cfr. *Ibidem*, pp. 85-96.

el *maleficium* y se pone énfasis en los beneficios que el pactista obtiene aunque al final éstos sean vanos. Volviendo al desenlace de la obra cuando están por cumplirse los 24 años se muestra a un Fausto resignado a su destino fatídico y el cual pide una última petición a Mefistófeles, mostrarle a la mujer más bella del mundo que resulta ser Helena de Troya. Aunque Fausto en sus últimos instantes se arrepiente es arrastrado, entre gritos y maldiciones, por demonios al infierno.

El modelo pactista fáustico como variante del modelo Gerbertiano tuvo sus propias versiones literarias en el mundo hispano y su área de influencia en el siglo XVII. Entre las obras de este tipo, que se presentaban como advertencia a los eruditos para no cambiar su alma inmortal por conocimientos demoníacos, se encuentra el drama escrito por Antonio Mira de Amescua y el cual lleva el título de *“El esclavo del demonio”*. En esta obra el pactista es un fraile llamado Gil de Santarém quien gusta de estar sepultado todo día entre libros obteniendo nuevos conocimientos, sin embargo se encuentra enamorado de una joven llamada Leonor quien es hermana de una de las mujeres a las que confiesa. A pesar de todos sus conocimientos Gil no encuentra en sus libros una manera eficaz de atraer a su amada y entonces es cuando aparece un demonio llamado Angelio quien le ofrece enseñarle nigromancia para obtener el corazón de Leonor a cambio de firmar un pacto demoníaco.<sup>650</sup> Hasta aquí todo parece ir como otras obras fáusticas pero entonces el texto adquiere un tono cómico ya que resulta que muchos de los poderes que supuestamente adquiere en realidad son engaños y banalidades como el modelo pactista teológico advierte y que Gil cae en cuenta que se ha convertido en esclavo, y en ciertas ocasiones en su bufón, del Demonio. En el remate de la obra para completar su tono de comedia Gil se arrepiente pero al contrario de lo que pasa con Fausto la Virgen María intercede por el pactista arrepentido y logra salvarse de las garras de Satán, a la manera del modelo pactista de Teófilo.<sup>651</sup> Otros autores siguieron el ejemplo de Mira de Amescua e hicieron sus propias versiones inclinadas hacia la comedia, lo cual no era un sinsentido en el discurso pactista porque después de todo desde la perspectiva teológica el pacto demoníaco no era más que una burla al hombre y sus ímpetus de rebelarse ante Dios, ejemplo de ello lo tenemos en la obra barroca *“El mágico prodigioso”* de Calderón de la Barca.

---

<sup>650</sup>Cfr. Antonio Mira de Amescua, *El esclavo del demonio*, Madrid: Miguel Martínez, 1640, pp. 13-15.

<sup>651</sup>Cfr. *Ibidem*, pp. 39-43.

Vemos aquí como los distintos modelos pactistas convergen en una misma historia, lo que puede que sea un indicio de que tales variantes se encontraban en circulación y eran procesadas por los receptores según sus propias expectativas y contextos. Igualmente se infiere que la construcción del discurso pactista no fue un proceso homogéneo ni en un solo sentido, sino que en ocasiones era un tanto contradictorio y de carácter simultáneo, lo que hacía que los diversos discursos se yuxtapusieran entre sí.

#### **4. MIGUEL DE LA FLOR Y EL DIABLO: Convergencias y divergencias en los pactos del Demonio con los negros esclavos y sus descendientes en la Nueva España.**

##### **4.1. La ciudad novohispana de Antequera en el siglo XVII.**

En 1662 el esclavo mulato Miguel de la Flor fue acusado ante el Tribunal de Santo Oficio de tener pacto con el Diablo, un elemento en común que tuvieron tanto los denunciantes del mulato como su propio dueño es que eran vecinos de la ciudad novohispana de Antequera, que hoy día tiene el nombre de Oaxaca de Juárez. El mismo Miguel de la Flor declaró que había nacido en dicha ciudad por lo que se puede afirmar que el contexto espacial y sociocultural específico está dado por las circunstancias que poseía tal urbe novohispana a mediados del siglo XVII.

Al momento de la llegada de las huestes hispanas a los señoríos mesoamericanos prosperaban en estos una serie de ciudades en donde desde hace siglos ya se daban grandes cantidades de población en un área específica, estratificación social compleja, habitantes con ocupaciones especializadas, arquitectura monumental y el desarrollo de comercio a distancia.<sup>652</sup> Inclusive en algunos aspectos las ciudades mesoamericanas en sus momentos de esplendor habían logrado superar a sus contemporáneas europeas. Por ejemplo, hoy se estima que la ciudad de México-Tenochtitlán a principios del siglo XVI albergaba un poco más de 200 000 habitantes<sup>653</sup> mientras que una de las ciudades más grandes en cuanto a población en la península Ibérica, la cual era Sevilla, por la misma época poseía 60 000 habitantes

---

<sup>652</sup> Cfr. Eduardo Matos Moctezuma, "Las ciudades en Mesoamérica" en *Arqueología Mexicana*, no. 107, 2011, pp. 22-28.

<sup>653</sup> Cfr. Eduardo Matos Moctezuma, *Tenochtitlan*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 116.

aproximadamente.<sup>654</sup> No obstante el reino de Castilla fue heredero de una rica tradición urbana en donde la ciudad desempeñó un lugar destacado. De hecho, en el proceso de disputa entre los reinos cristianos hispanos y las taifas musulmanas gran parte de la estrategia de los primeros para conquistar a los segundos fue por un lado la toma previa de las ciudades musulmanas más importantes para después posicionarse del resto del territorio y por otro la fundación de nuevos asentamientos urbanos.<sup>655</sup>

Por lo anterior no es sorprendente que la conquista efectiva de los señoríos mesoamericanos se iniciara con la toma de su más grande urbe, y por tanto el mayor sitio de concentración de poder político, económico y religioso, y que sobre ella se alzara la nueva capital del virreinato buscando apropiarse de dichos poderes. Y aunque la mayoría de las ciudades novohispanas se caracterizaron por ser emplazamientos de nueva creación, eso sí situadas en las cercanías de pueblos indígenas que las proveyeran, pronto se constituyeron en ejes del nuevo ordenamiento económico, político y por ende espacial de la naciente sociedad novohispana. En las ciudades novohispanas se asentaron las élites que organizaron la producción y desde ellas impulsaban su zona de influencia mediante la distribución de bienes y servicios.<sup>656</sup> También en los centros urbanos novohispanos fue desde donde las autoridades tanto civiles como eclesiásticas ejercían su poder y en ellas se edificaron los símbolos arquitectónicos de su dominio como fueron el edificio del ayuntamiento y la iglesia mayor respectiva. Desde las ciudades partían las órdenes mendicantes para el gran proyecto evangelizador de los indígenas y ellas a la vez eran lugares de peregrinación religiosa importantes donde se promovían los santos patronos regionales. En general las urbes novohispanas presentaron una tipología sumamente homogénea y regular en cuanto que eran espacios reticulados, trazados a cordel donde el cuadrado central estaba pensado para albergar los edificios más significativos. Tal tipología estuvo inspirada en el ideal urbano renacentista donde se buscaba contar con un espacio ordenado racionalmente a la vez que tener lugar que fuera más fácil de defender en caso de ataque.<sup>657</sup> Pero en otro sentido las ciudades novohispanas eran espacios con gran heterogeneidad porque en ellas convivían,

---

<sup>654</sup> Cfr. José María de Mena, *Historia de Sevilla*, Barcelona: Plaza & Janes Editores, 2007, p. 86.

<sup>655</sup> Cfr. Gabriel Jakson, *Introducción a la España medieval*, Madrid: Alianza, 1996, pp. 206-208.

<sup>656</sup> Cfr. Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano: Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, México: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 32-33.

<sup>657</sup> Cfr. Mario Camacho Cardona, *Historia urbana novohispánica del siglo XVI*, México: UNAM, 2009, pp. 43-44.

negociaban, competían y entraban en con conflicto diversos grupos humanos además de las élites peninsulares lo que propiciaba que fueran espacios donde se generaran un importante matriz de mestizaje tanto biológico como cultural.<sup>658</sup> Por las circunstancias anteriores las ciudades novohispanas también fueron espacios fértiles la generación, producción y difusión de imaginarios donde sus múltiples habitantes eran expuestos a diversos símbolos expresados en la iconografía religiosa de sus templos o en las manifestaciones efímeras de las fiestas por ejemplo.

Cabe señalar que aunque todas ciudades novohispanas eran centros políticos, empresas económicas, concentradoras de consumo y comercio, ejes de la organización religiosa y herederas de sociedades con una fuerte vocación urbana, cada una contaba con sus propias particularidades. Por ejemplo poseían una actividad rectora predominante y en consecuencia algunas estaban orientadas a la explotación minera, otras a la producción artesanal de ciertos productos en especial y en cambio algunas tenían un carácter más comercial o administrativo. Además entre las urbes novohispanas existió una jerarquía y ordenamiento según su importancia regional y por la forma en que se encontraban ligadas a la ciudad nodal, es decir a la capital del Virreinato, la cual era reconocida por ser la “voz, cabeza y metrópoli del reino”.<sup>659</sup> Igualmente cada una fue fundada por motivos muy particulares y tuvo un desarrollo condicionado por circunstancias de su propio entorno regional.

En el caso de Antequera esta fue fundada al sureste de la Ciudad de México, aproximadamente a 386 kilómetros, en un valle de clima templado y con un abastecimiento de agua seguro provisto por dos ríos. Este valle desde tiempos prehispánicos conto con una densa población indígena que por lo menos desde 1600 años antes de la era común, en él se había desarrollado la civilización zapoteca y constantemente fue objeto de invasiones de otros grupos como los mixtecos y más recientemente de los nahuas.<sup>660</sup> Para el época en que llegaron los conquistadores a tal valle en el mismo existía un asentamiento indígena compuesto tanto por población nahua como zapoteca que era conocido como *Huaxyácac*, que quiere decir en la extremidad del *huagin* por encontrarse en el extremo de un bosque de

---

<sup>658</sup> Cfr. María del Carmen León Cazares, “A cielo abierto: La convivencia en plazas y calles” en Antonio Rubial García (Coord.), *La ciudad barroca*, México: El Colegio de México y FCE, 2009, pp. 19-45.

<sup>659</sup> *Apud*, Jochen Meissner, “De la representación del reino a la Independencia. La lucha constitucional de la élite capitalina de México entre 1761 y 1821” en *Historia y Grafía*, no. 6, 1996, p. 13.

<sup>660</sup> Cfr. Joyce Marcus, *Monte Albán*, México: COLMEX-FCE, 2009, p. 193.

huajes, el cual fue conquistado en diciembre de 1521.<sup>661</sup> Sin embargo Hernán Cortés al darse cuenta de la fertilidad del valle, de que posiblemente hubiera metales preciosos en la zona pero sobre todo de la amplia disponibilidad de la fuerza de trabajo indígena logró evitar que se fundaran asentamientos españoles en el valle por lo menos hasta 1526.

Al acontecer la coyuntura de expedición de Cortés a las Hibueras la primera Audiencia, compuesta esencialmente por individuos opuestos al conquistador, encargan 1526 a Juan Peláez de Berrio la misión de fundar una villa en el Valle de Oaxaca y contrarrestar en dicha zona el poder Cortes<sup>662</sup> Posteriormente en 1529 una Real Cédula avala la fundación de aquella villa de españoles, la cual recibe el nombre oficial de Antequera, y ordena distribuir los solares y sitios necesario para el establecimiento de 80 familias españolas en el lugar así como reservar los espacios necesarios para los principales edificios civiles, templos para el clero regular, monasterios y conventos para las órdenes religiosas.<sup>663</sup> No obstante de la oposición de Cortés a la fundación de dicha villa, ya que en ese mismo año recibió por sus hazañas de conquista el título del Marqués del Valle de Oaxaca lo que trajo consigo la problemática de superposición de jurisdicciones, en 1532 es elevada al rango de ciudad con su respectivo escudo de armas y ser nombrada como capital de la Provincia del Oaxaca perteneciente al Reino de México.<sup>664</sup>

El desarrollo de Antequera posterior a su fundación se vio fuertemente condicionado por su peculiar ubicación dentro del territorio de la Nueva España, ubicación que por cierto puede observarse en los mapa 1 y 2 incluidos en este ese texto. Por un lado se encontraba relativamente alejada de cualquier otro centro urbano de importancia, lo cual le dio una especial preminencia regional pero la mantuvo en cierta medida excluida de los principales circuitos comerciales novohispanos estructurados entre la Ciudad de México y los principales puertos. Sin embargo, a la vez ocupó un punto estratégico para el virreinato novohispano ya que Antequera era la única ciudad española que comunicaba a los centros urbanos del

---

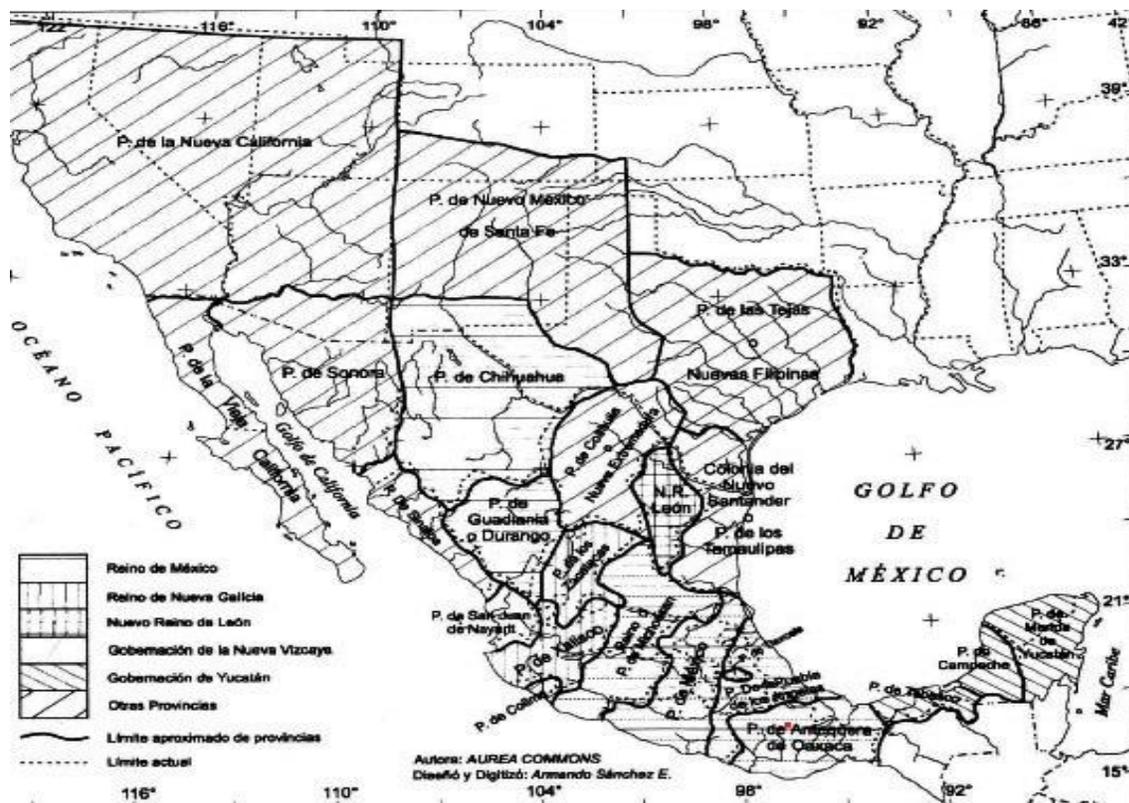
<sup>661</sup> Cfr. José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, México: Porrúa, 1990, p.101.

<sup>662</sup> Cfr. Manuel Esparza, *Juan Peláez de Berrio. Alcalde mayor de la villa de Antequera del Valle de Oaxaca. 1529-1532*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, pp. 53-56.

<sup>663</sup> Cfr. Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y nueva iglesia de las Indias occidentales y sitios astronómicos de esta provincia de predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*, vol. I, México: Porrúa, 1997, p. 29.

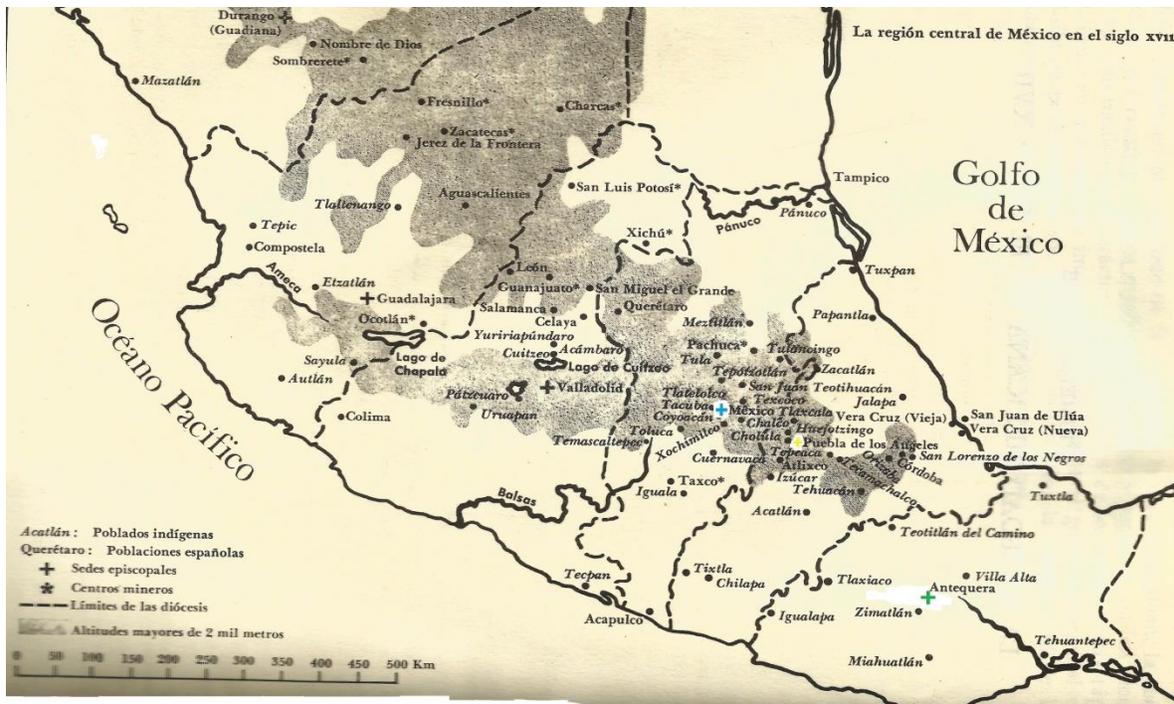
<sup>664</sup> Cfr. Sebastián Van Doesburg, "La fundación de Oaxaca. Antecedentes y contexto del título de ciudad de 1532" en Sebastián Van Doesburg (coord.), *475 años de la fundación de Oaxaca. La Fundación y Colonia*, México: Ayuntamiento de la Ciudad de Oaxaca y Fundación Alfredo Harp Helú, 2007, pp. 189-195.

altiplano central con Chiapas y Guatemala. Además también era la ciudad más próxima al puerto de Huatulco, lugar por donde se podía partir o llegar del virreinato del Perú. En una descripción del obispado de Antequera se dice que ya para finales del siglo XVI dicha ciudad ya era un lugar de descanso y abastecimiento ineludible para todos aquellos viajeros y comerciantes que iban a Tehuantepec, Chiapas y Guatemala desde la Ciudad de México y Puebla que eran las principales ciudades del virreinato.<sup>665</sup>



Mapa 1: División jurisdiccional del Virreinato de la Nueva España donde se muestra a la Ciudad de Antequera como capital (punto rojo) de la Provincia de Antequera de Oaxaca que formaba parte del Reino de México.

<sup>665</sup> Cfr. Luis García Pimentel, *Relación de los Obispos Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI*, México: Luis García Pimentel, 1904, p. 60-61



Mapa 2: Región central de Nueva España donde se muestra a Antequera (cruz verde) como sede episcopal de la diócesis de Oaxaca; además se puede ver a la Ciudad de México (cruz azul) y a Puebla (cruz amarilla).

Asimismo, Antequera ocupó un sitio privilegiado dentro de la región de los valles centrales de Oaxaca, como se observa en el mapa 3, ya que se situó en zona donde confluían los valles de ETLA, Tlacolula y Zimatlán. El primero de los valles mencionados comunicaba a Antequera con la zona de la Mixteca y los caminos que iban hacia la Ciudad de México y Puebla, por su parte el segundo era la vía para llegar a la zona Istmo y entrar en la vía para la Ciudad Real en Chiapas, y el tercero conducía hacia las zonas de la Costa del Pacífico y el puerto de Huatulco. Además los valles centrales oaxaqueños gozaban de una considerable red de poblados indígenas que proveían a la ciudad con sus productos, no sin cierta reticencia, pero sobre todo con su fuerza de trabajo sin la cual Antequera no hubiera podido ser construida.<sup>666</sup> La posición central de Antequera también la hizo un lugar idóneo del comercio regional de los Valles Centrales oaxaqueños e inclusive de otras regiones centrales como la Mixteca. Así se sabe que todos los sábados desde mediados del siglo XVI en la plaza mayor de Antequera se congregaban comerciantes de distintos grupos indígenas de las poblaciones locales y convivían con sus habitantes urbanos, entre ellos los esclavos negros como Miguel

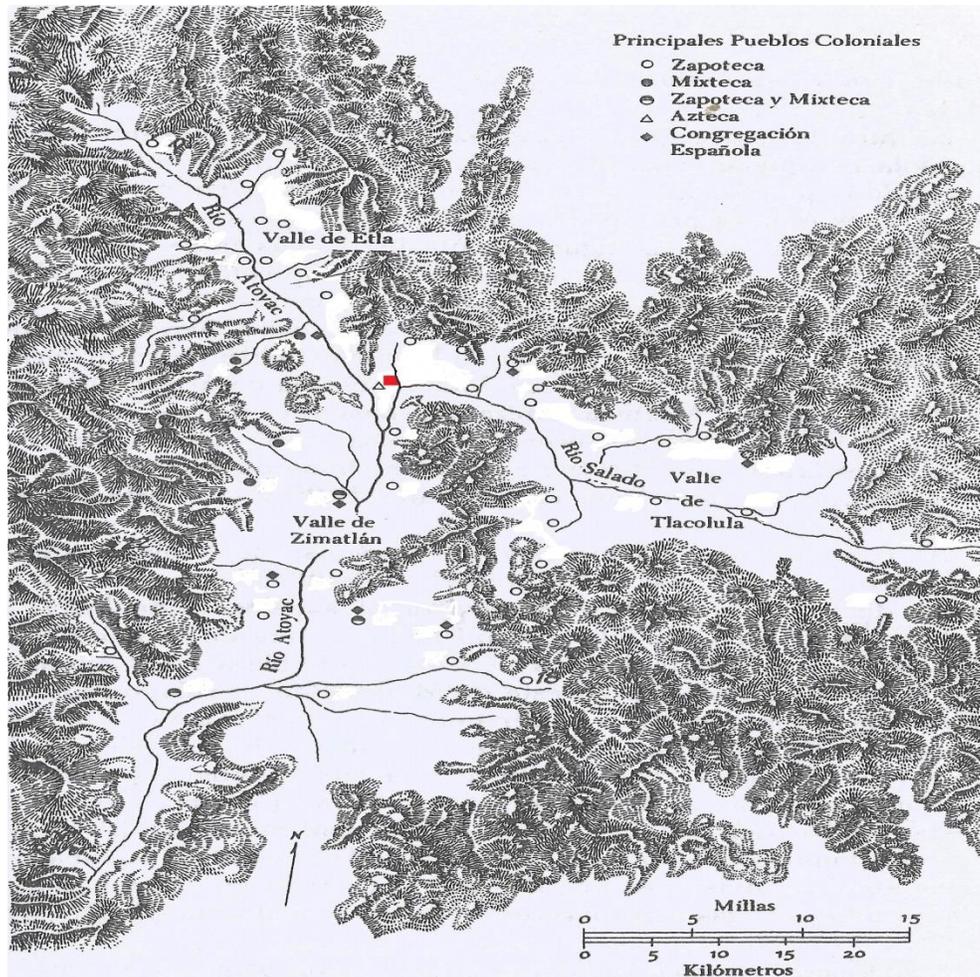
<sup>666</sup> Cfr. William B. Taylor, "Haciendas coloniales en el Valle de Oaxaca" en *Historia Mexicana*, vol. 23, no. 2, 1973, pp. 289-292.

de la Flor. Haya que recordar que en el mercado de Antequera no solo se intercambian y mostraban productos sino también noticias, toda clase de anécdotas y relatos que eran formaban parte sus imaginarios.

La posición central de Antequera igualmente propicio a esta ciudad como base de operaciones tanto del clero secular como del regular. Respecto al primero en 1535 se autoriza la creación del Obispado de Oaxaca por el Papa Paulo III<sup>667</sup> y se decide que la sede del mismo sea la ciudad de Antequera, por ende se hizo necesario que la urbe contara con su propia catedral, edificio que en el contexto novohispano daba gran prestigio a una ciudad. Así puede que Antequera fuera sede la autoridad implico que desde ella se emprendiera la organización de las diversas parroquias, jurisdicción religiosa que iba mucho más allá de los valles centrales, que desde ahí se hicieran nombramientos eclesiásticos, se ejecutaran leyes que dictaban las autoridades políticas y fuera el centro de formación de los seminaristas. Así pues como sede episcopal Antequera también fue un importante lugar de difusión de las creencias cristianas entre ellas la creencia en el Diablo.

---

<sup>667</sup> Cfr. José Antonio Gay, *Op. cit.*, p. 327.



Mapa 3: Mapa de los Valles Centrales de Oaxaca donde se muestra la ubicación de Antequera (cuadro rojo).

Las principales órdenes religiosas de todo tipo tuvieron presencia en Antequera, hecho que se muestra en que todas edificaron edificios en la urbe oaxaqueña, pero sin lugar a dudas existió una que tuvo el protagonismo en la ciudad y en la zona sureste novohispana: la Orden de los Predicadores conocida también como Orden de los Dominicos en recuerdo a su fundador Domingo de Guzmán. Más que el clero secular el verdadero encargado de la evangelización de los indígenas oaxaqueños fueron los dominicos, quienes establecieron para ello toda una red de monasterios por los valles y sierras oaxaqueños y que tuvo como punto nodal a la Ciudad de Antequera.<sup>668</sup> Ya en 1592 esta misma urbe sería nombrada como la sede principal de la recién fundada provincia dominica de San Hipólito Mártir, y por ellos mismo en Antequera se concentrarían gran cantidad de frailes dominicos.

<sup>668</sup> Cfr. Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México: FCE, 2005, p. 156.

Para cuando Miguel de la Flor caminaba por las calles de Antequera esta última ya era una urbe con claro patrón reticular conformado por una plaza central y una red de calles cuidadosamente trazada aunque rodeada de algunos asentamientos indios, como se puede observar en el mapa 4. La plaza mayor sin duda era el espacio focal de las actividades sociales de mayor importancia por lo que alrededor de ella procuraron establecerse además de las casas de cabildo y la catedral diversos negocios y tiendas así como las residencias de varias familias pertenecientes a la élite. Probablemente la casa que habitó Miguel de la Flor era de piedra como la mayoría de las casas de la élite de mediados del siglo XVII y como ellas debió ser una vivienda de forma rectangular que tuvo un patio central donde era común que se plantarían árboles frutales.<sup>669</sup> Cabe recordar que los esclavos domésticos urbanos en la Nueva España por lo general habitaban en la misma casa que sus dueños pero los esclavos y sirvientes vivían en la planta baja mientras que los propietarios moraban en la planta alta.<sup>670</sup> Además como otras construcciones de Antequera la casa del amo de Miguel de la Flor es plausible que fuera muy elevada y que contara con gruesos muros, esto es una casa preparada para los movimientos sísmicos. De hecho una de las preocupaciones de los habitantes de Antequera fueron los fuertes temblores, como el acontecido en 1627 que tuvo tal intensidad que la mayoría de sus habitantes tuvieron que abandonar sus hogares y buscar refugio en los llanos cercanos, que obligaban a reconstruir constantemente gran parte de los edificios.<sup>671</sup> Junto con los sismos otro fenómeno natural que llegó a dañar las construcciones de una parte de Antequera fue el desbordamiento del río Atoyac con todo y que su caudal ya había sido redirigido a mediados del siglo XVI.<sup>672</sup> Lo anterior no evitó que se construyeran en ella una cantidad considerable de edificios religiosos en Antequera. Así cuando Miguel de la Flor habitó Antequera a mediados del siglo XVII esta urbe además de su catedral ya poseía cuatro monasterios, un colegio jesuita, tres conventos de monjas y cinco templos religiosos más.<sup>673</sup>

---

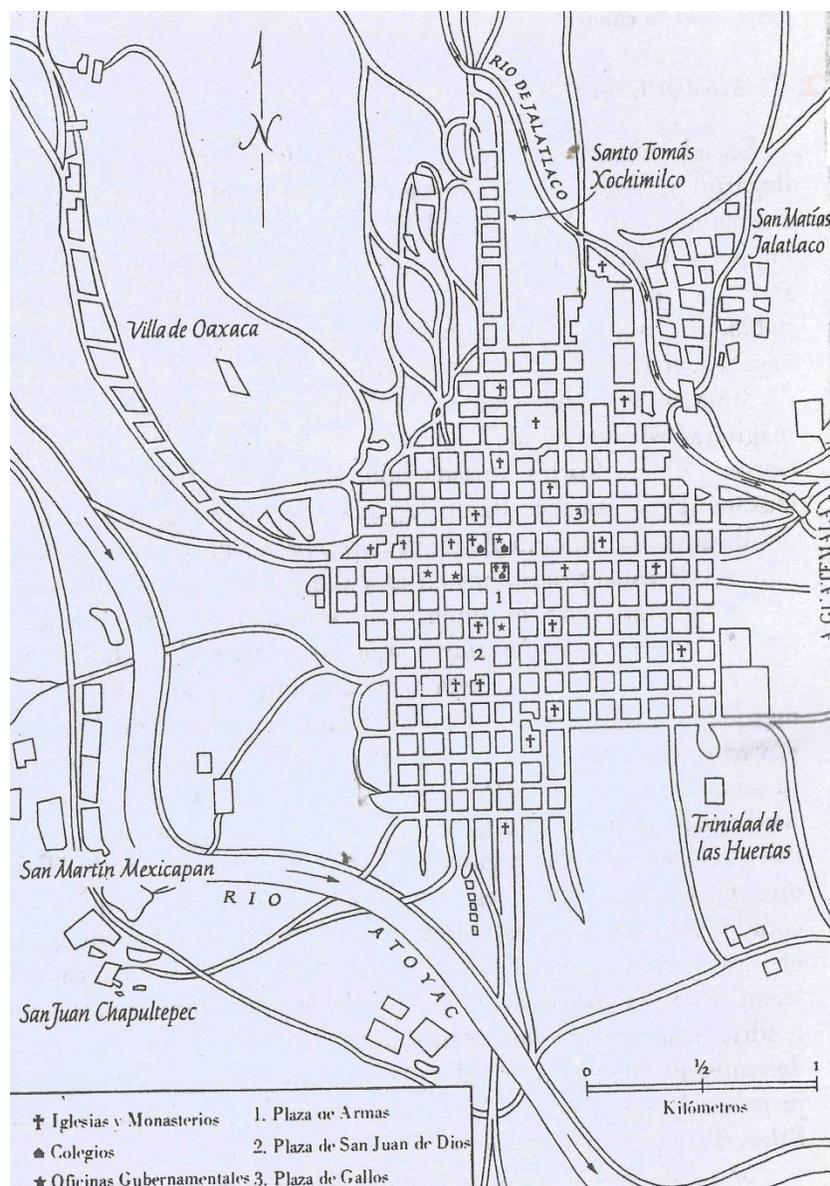
<sup>669</sup> Cfr. Francisco del Paso y Troncoso (rec.), *Epistolario de Nueva España*, vol.4, México: Porrúa, 1940, pp. 142-143.

<sup>670</sup> Cfr. Martha Fernández, "Puertas adentro: La casa habitación" en Antonio Rubial García (coord.), *Op. cit.* pp. 56-61.

<sup>671</sup> Cfr. Virginia García y Gerardo Suarez, *Los sismos en la historia de México, t. I, México: UNAM, CIESAS, FCE, 1996, pp. 309-310.*

<sup>672</sup> Cfr. José Antonio Gay, *Op. cit.*, p. 547-548.

<sup>673</sup> Cfr. Antonio Vásquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Washington: The Smithsonian Institution, 1948, p. 147.



En cuanto a la cantidad de la población de Antequera a mediados del siglo XVII la mayoría de los estudiosos de la demografía novohispana, como Zaid Lagunas Rodríguez, se inclinan a pensar que esta urbe oaxaqueña debió ocupar el tercer puesto en cuanto el número de habitantes sólo por detrás de la Ciudad de México y Puebla.<sup>674</sup> Jonathan I. Israel estima que Antequera tuvo un aproximado de entre 2500 y 3000 habitantes.<sup>675</sup>

<sup>674</sup> Cfr. Zaid Lagunas Rodríguez, *Op. cit.* pp. 236-237.

<sup>675</sup> Cfr. Jonathan I. Israel, *Op. cit.* p. 12.

Los datos de la población de Antequera no dejan de sorprender sobre todo si se tiene en cuenta que otra de sus características fue que en sus cercanías los recursos mineros fueron escasos, por lo que al contrario de otras ciudades novohispanas la explotación minera no era un atractivo para atraer nuevos pobladores. De hecho, los pocos recursos mineros del Valle de Oaxaca se agotaron por completo a mediados del siglo XVI y para la época en que vivió Miguel de la Flor las principales minas de la región de los Valles Centrales de Oaxaca estaban ya exhaustas.<sup>676</sup> Ante la carestía de los recursos mineros se buscaron otros productos cuya explotación generara ganancias considerables y aunque la seda en el siglo XVI y las mantas de algodón en el siglo XVIII tuvieron su importancia fue mediante grana cochinilla con que Antequera y su región se logró articular con el resto del mercado novohispano en inclusive con el europeo.<sup>677</sup> La grana cochinilla es un insecto parásito cuyo huésped es el nopal y de la que se extrae un colorante carmín muy apreciado en el teñido de textiles. Aunque en su totalidad la producción de la grana cochinilla provenía de los pueblos de indios de la Mixteca y los Valles Centrales de la Provincia de Oaxaca desde el último cuarto del siglo XVI Antequera se convirtió en el punto nodal del comercio de tal producto ya que toda la grana tenía que pasar por la urbe para registrada por el alcalde mayor antes de poder enviarla a Puebla y Veracruz.<sup>678</sup> Es conveniente subrayar que la producción de grana cochinilla dependía de la mano de obra indígena en primera instancia por las técnicas de explotación de dicho insecto que habían sido implementadas desde tiempos prehispánicos<sup>679</sup> pero sobre todo por la densidad de población indígena existente en los Valles Central y otras zonas de Oaxaca a pesar de las grandes epidemias que no consiguieron diezmarla del todo en combinación con que se había desarrollado formas de explotación laboral, como el repartimiento, que convivían con las instituciones económicas tradicionales indígenas. De ahí que pueda afirmarse que la verdadera riqueza de Antequera se hallaba en la fuerza de trabajo indígena

---

<sup>676</sup> Cfr. John K. Chance, *Razas y clases en la Oaxaca colonial*, México: CONACULTA, Instituto Nacional Indigenista, 1993, pp. 71-72.

<sup>677</sup> Cfr. Manuel Miño Grijalva, *Op. cit.*, pp. 164-167.

<sup>678</sup> Cfr. Atlántida Coll-Hurtado, "Oaxaca: Geografía histórica de la Grana Cochinilla" en *Investigaciones geográficas boletín*, no. 36, 1998, pp. 72-78.

<sup>679</sup> Cfr. Jacques Heers, "La búsqueda de colorantes" en *Historia Mexicana*, vol. 11, no. 1, 1961, pp. 6-12.

que sus élites lograban controlar o por menos influir a su favor no sin resistencia alguna y siempre tendencia a la negociación.

Otra de las características de la ciudad en que moró Miguel de la Flor fue que tuvo una fuerte presencia indígena. Los indígenas se hacían presentes de muy diversas maneras, en un inicio por aquellos que todavía en el siglo XVII tenían que presentarse periódicamente para realizar labores dentro de ella por el sistema de trabajo de repartimiento, aunque cada vez menos ya que tal sistema estaba en desuso para cuestiones urbanas aunque apenas en el siglo pasado mayor parte de la ciudad había sido construida utilizando la mano de obra indígena en combinación con tal sistema.<sup>680</sup> No obstante para la época de Miguel de la Flor Antequera si continuaba recibiendo productos de otras regiones de la Provincia de Oaxaca así como una visita constante de comerciantes indígenas que habían encontrado en la ciudad un mercado propicio para sus productos, como los comerciantes de indígenas de sal.<sup>681</sup> Además prácticamente durante la gran parte del período virreinal Antequera fue dependiente de los productos agrícolas que eran producidos por las comunidades indígenas de los Valles Centrales de Oaxaca, lo anterior como efecto de la alta densidad de población de tales comunidades y del hecho de que éstas lograron retener gran parte de sus tierras de cultivo lo que evito en cierta medida las creación y expansión de haciendas hispanas dedicadas al cultivo de granos.<sup>682</sup> Por otra parte Antequera se encontraba rodeada de asentamientos indígenas, como se pudo ver en el mapa anterior, los cuales tenían como origen las guarniciones nahuas que se asentaron tanto antes como durante la conquista hispana del Valle de Oaxaca, cuya población participaba en obras mantenimiento de la ciudad y como trabajadores dentro de la misma.<sup>683</sup> Y no se puede olvidar que dentro de la misma traza de Antequera vivían indígenas que se pueden dividir en dos grupos. El primero que era el mayoritario estuvo compuesto por indios que ellos mismos o sus antepasados habían roto lazos con sus comunidades de origen por diferentes razones, estaban asentados en áreas periféricas pero por el día trabajan como sirvientes domésticos o desempeñando diversos

---

<sup>680</sup> Por ejemplo en el AGN en Ramo de la Real Audiencia se pueden encontrar concesiones de repartimiento de indios para Antequera que los vecinos de dicha ciudad solicitaron para construir sus casas: Real Audiencia, Mercedes, vol. 1, exp. 120.

<sup>681</sup> Cfr. Laura Machuca Gallegos, *El comercio de sal y redes de poder en Tehuantepec durante la época colonial*, México: CIESAS, 2007, pp. 282-287.

<sup>682</sup> Cfr. William B. Taylor, *Terratenientes y campesinos en la Oaxaca colonial*, México: Instituto Oaxaqueño de Culturas, 1998, pp. 214-221.

<sup>683</sup> Cfr. AGN, Real Audiencia, Indios, vol. 3, exp. 187.

oficios. El otro grupo era el de los indios caciques que habían conservado cierto prestigio y riqueza pero cuyos números eran cada vez menores.

No obstante la presencia indígena no era la única que se hacía notar en el paisaje urbano de Antequera ya que también fue notoria la de los negros esclavos y sus descendientes, grupo al que por cierto perteneció Miguel de la Flor. De hecho, es altamente probable que desde las primeras incursiones hispanas por el Valle de Oaxaca tal grupo haya estado presente.<sup>684</sup> Asimismo se especula que desde las primeras décadas de existencia de Antequera está última conto con alguna población de esclavos negros ya que por un lado entre 1529 y 1520 habían sido expedidas 6 licencias que autorizaban la compra de 240 esclavos a vecinos de dicha ciudad.<sup>685</sup> Por otro lado se sabe que Hernán Cortés dentro de sus propiedades en el Valle de Oaxaca poseía por lo menos 68 esclavos de origen africano,<sup>686</sup> lo que es un indicador de la presencia del comercio de esclavos en los alrededores de Antequera. Ya para la segunda mitad del siglo XVI es claro la existencia de esclavos negros por diversas zonas de la Provincia de Oaxaca, por ejemplo Maira Cristina Córdoba Aguilar ha encontrado que desde la década de 1560 en el poblado de Teposcolula, ubicado en la región de la Mixteca oaxaqueña, ya se realizaban cartas de compra-venta de esclavos negros, para este período todos eran clasificados como ladinos o bozales, es decir que sabían o no hablar español pero ninguno nacido en territorio novohispano aún.<sup>687</sup> Igualmente José Arturo Motta Sánchez ha detectado la presencia de esclavos negros en otras zonas de la Provincia de Oaxaca en la segunda mitad del siglo XVI como son la Costa del Pacífico donde eran empleados en la extracción salinera y en las zona de la Cañada lugar en que se comenzó a desarrollar el cultivo del azúcar con sus respectivos trapiches.<sup>688</sup> En la propia Antequera se tiene noticia de que esclavos negros colaboraron en la construcción de la Catedral en este mismo periodo, los

---

<sup>684</sup> Cfr. Matthew Restall, "Conquistadores negros: africanos armados en la temprana Hispanoamérica" en Juan Manuel de la Serna (coord.) *Pautas de convivencia étnica en la América Latina Colonial (indios, negros, pardos y esclavos)*, México: CCyDEL-UNAM y Universidad de Guanajuato, 2005, p. 19-72.

<sup>685</sup> Cfr. John K. Chance, *Op. cit.*, p. 73.

<sup>686</sup> Cfr. AGN, Hospital de Jesús, vol. 293, exp.135.

<sup>687</sup> Cfr. Maira Cristina Córdoba, *Población de origen africano en Oaxaca colonial, 1680-1700*, México: CONACULTA, Secretaría de Cultura y Artes del Gobierno de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, 2012, pp. 45-49.

<sup>688</sup> Cfr. José Arturo Motta Sánchez, "La población negra y sus orígenes en el estado de Oaxaca. Siglos XVI y XVII" en Juan Manuel de la Serna (coord.), *Op. cit.*, pp. 187-246.

cuales pertenecían al deán de la Catedral y eran fueron utilizados como leñadores y cargadores.<sup>689</sup>

Ya para el siglo XVII parece ser que la población de origen africano era parte del paisaje cotidiano de la ciudad de Antequera. Para empezar dicha urbe se había constituido en un centro regional del comercio de esclavos ya que era el lugar a donde llegaban los introductores de esclavos a ofrecer su mercancía humana lo cual fue registrado por los escribanos establecidos en ciudad. Como ocurrió en 1660 cuando el escribano Antonio de Savala realizo el registro de varias ventas de esclavos realizadas por Andrés Cascos de Calderón a vecinos de Antequera.<sup>690</sup> Además de los esclavos que llegaban para ser vendidos o comprados a la ciudad estaban aquellos que formaban parte de los equipos de arrieros de recuas de caballos, burros y mulas que surtían con insumos a la población de Antequera y trasportaban mercancías urbanas para las zonas rurales. Por ejemplo Manuel Sánchez, vecino de Antequera a mediados del siglo XVII, era dueño de varias recuas en donde trabajaron por los menos 17 esclavos negros.<sup>691</sup> De hecho dentro de la misma ciudad los esclavos negros cohabitaron con sus amos en sus hogares y convivían con el resto de la población antequeña en calles, plazas y templos. Algunos de estos esclavos habitantes de la ciudad fueron puestos a laborar por sus amos como ayudantes en los talleres que producían diversos implementos para el mercado urbano y otros como asistentes de los comerciantes hispanos y criollos más renombrados.<sup>692</sup> Como en otras ciudades novohispana en Antequera también debieron haber existido aquellos esclavos de jornal, los cuales salían de las casas de sus amos para ejercer como buhoneros o trabajadores eventuales, cuya parte de sus ganancias eran entregadas a sus amos. No obstante gran parte de los esclavos dentro de la urbe debieron ser usados como empleados domésticos en parte porque por su alto costo eran vistos como verdaderos objetos de lujo<sup>693</sup> a los que no era conveniente asignar actividades arduas que pusieran en peligro su inversión. Como empleados domésticos los esclavos además de dar orden, limpieza y mantenimiento a los hogares o propiedades de sus amos también podían encargarse de la

---

<sup>689</sup> Cfr. Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca, Parroquial, disciplinar, fabrica espiritual, *Libro de la fábrica de la Catedral 1563-1604*.

<sup>690</sup> Cfr. AGN, Indiferente Virreinal, Caja 5425, Civil, exp. 38.

<sup>691</sup> Cfr. Archivo Histórico Judicial de Oaxaca, Teposcolula, Criminal, Legajo 18, exp. 19.

<sup>692</sup> Cfr. John K. Chance, *Op. cit.* p. 131.

<sup>693</sup> Sobre los diversos simbolismos dados a los esclavos en la Nueva España ya se ha hablado en el capítulo primero de este texto.

preparación de alimentos, cocheros, porteros, encargados de los establos, mozos de monasterio, recaderos y guardianes.<sup>694</sup> No se puede olvidar la presencia en Antequera de los esclavos negros también estaba afincada en los descendientes libertos de los mismos los cuales como en otras ciudades novohispanas formaron parte de la vida cotidiana urbana ya sea a través actividades similares a los de sus antepasados esclavizados o por medio de los diversos oficios en que se desempeñaban dentro de la traza como herreros, zapateros o curtidores. Por ejemplo en Antequera se conoce el caso del negro Jhoan Ponce quien se desempeñaba como sacristán en la catedral de la ciudad en el año de 1644, y en dicho puesto administraba los recursos necesarios para llevar a cabo las ceremonias litúrgicas.<sup>695</sup>

Otra forma en que la población de origen africano se hizo notar dentro de Antequera es en su participación social en las actividades religiosas dentro de la ciudad. Por ejemplo se sabe que negros y mulatos se organizaron en por lo menos dos cofradías de Antequera en el siglo XVII. Es conveniente anotar que las cofradías eran asociaciones de fieles, principalmente seculares y canónicamente instituidas, que tenían como fin fomentar la vida cristiana a través de obras buenas especiales de culto divino como el patrocinio de fiestas religiosas, construcción y mantenimiento de templos, capillas y retablos o pagar para la realización de misas. Pero también mediante obras de caridad para con el prójimo, especialmente entre los miembros de la misma cofradía, como la asistencia a los enfermos y ancianos, ayuda a los huérfanos y viudas, la hospitalidad a los peregrinos y el financiamiento de sepultura adecuada cuando un cofrade moría. Inclusive algunas cofradías también realizaban préstamos monetarios a sus miembros para financiar los proyectos económicos de los cofrades.<sup>696</sup> Así la cofradía de negros y mulatos de la Sangre de Cristo en Antequera le fue concedido el permiso para construir un templo en su nombre dentro de la traza de dicha ciudad.<sup>697</sup> Por su parte la cofradía de negros y mulatos de Nuestra Señora de las Nieves financio la construcción y mantenimiento que tuvo el templo dedicado a la advocación de la Virgen de las Nieves en Antequera.<sup>698</sup> Asimismo Francisco de Burgoa señaló en su crónica

---

<sup>694</sup> Cfr. Francisco de Burgoa, *Op. cit.*, pp. 177-178.

<sup>695</sup> Cfr. Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca, Parroquial, disciplinar, fabrica espiritual, *Libro de la fábrica de la Catedral 1595-1680*, f.68 v.

<sup>696</sup> Cfr. Estela Roselló Soberón, "La Cofradía de San Benito de Palermo y la integración de los negros y mulatos en la ciudad de la Nueva Veracruz en el siglo XVII" en María Alba Pastor y Alicia Mayer (coords.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, México: UNAM, 2000, pp. 229-242.

<sup>697</sup> Cfr. AGN, Gobierno Virreinal, Reales Cédulas Originales, vol. 20, exp. 155.

<sup>698</sup> Cfr. Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca, Sagrario de la Catedral, *Cofradía las Nieves*, vol. I.

que el templo dedicado a la advocación de Nuestra Señora del Carmen construido y mantenido por una cofradía de negros y mulatos, aunque no proporciona el nombre exacto de tal cofradía, y que el hospital de Santa Catalina de Siena de Antequera que administrado por la monjas dominicas recibía el apoyo de una cofradía de negros y mulatos por lo que en dicho hospital se daba atención a los miembros de tal cofradía.<sup>699</sup>

Ahora que en el siglo XVII en Antequera en la población de origen africano se dieron una serie de tendencias de las que Miguel de la Flor era una muestra. Así en expediente del caso del esclavo antes señalado se dice su lugar de nacimiento fue Antequera.<sup>700</sup> Tal dato significa que Miguel de la Flor era un esclavo criollo, es decir nacido en tierras novohispanas y por tanto que desde pequeño estuvo inmerso sistema sociocultural novohispano y que adquirió herramientas para desenvolverse en el mismo como la lengua castellana, y no un esclavo bozal, término que se utilizaba para todos aquellos esclavos que habían nacido en África y en algún momento de su vida había sido sustraído de su lugar de origen y del sistema sociocultural que le era propio por lo que era insertado en uno que le era ajeno lo que se constituía en un reto de adaptación. Al parecer desde mediados del siglo XVII aunque seguían llegando esclavos africanos a Antequera cada vez era menor el número de ellos mientras que cada vez iban adquiriendo mayor peso el número de esclavos nacidos en Nueva España y en los respectivos mercados esclavistas regionales.<sup>701</sup> Tal tendencia fue confirmada por el estudio realizado por Córdova Aguilar, mediante el análisis de la procedencia de los esclavos registrados en el Archivo de Notarías de Oaxaca, que muestra que para las dos últimas décadas del siglo XVII sólo el 10% de los esclavos de Antequera eran bozales.<sup>702</sup> Lo anterior se puede explicar en parte porque a lo largo del siglo XVII se había desarrollado tanto el mercado esclavista novohispano como el propio dentro de la Provincia de Oaxaca con su sede en Antequera. Pero también por la separación entre la Corona Española y Portuguesa que había entorpecido la trata de esclavos con los que hasta 1640 habían sido los mayores introductores de esclavos a la Nueva España es decir los portugueses y también porque desde

---

<sup>699</sup> Cfr. Francisco de Burgoa, *Op. cit.*, pp. 270-271.

<sup>700</sup> AGN, Indiferente Virreinal, Inquisición, caja 1118, exp. 14, fs. 13.

<sup>701</sup> Cfr. John K. Chance, *Op. cit.* pp. 166-167.

<sup>702</sup> Cfr. Maira Cristina Córdova Aguilar, *Op. cit.* pp. 78-79.

mediados del siglo XVII habían empezado paulatinamente la recuperación de la población indígena novohispana lo que disminuyó la demanda de fuerza de trabajo esclava.<sup>703</sup>

Otro grupo del cual formo parte Miguel de la Flor y que tuvo una tendencia al crecimiento durante el siglo XVII en Antequera es el de los mulatos.<sup>704</sup> Los mulatos eran resultado de la mezcla de personas de origen africano, es decir negros como se les designaba en el léxico de la época, con personas de otra calidad por lo general en el discurso con un español o criollo pero más comúnmente con indígenas y personas que eran derivados de otras mezclas.<sup>705</sup> En el caso de Miguel de la Flor este último declaró que era hijo de una esclava negra traída de la nación angola y de un comerciante español no conocido. Respecto a su madre solo se menciona que era esclava de un vecino habitante en Antequera pero no se brinda el nombre de dicho amo y que ella había sido bautizada en Veracruz con el nombre de Ana.<sup>706</sup> Con los datos anteriores y en conjunto con la edad que le fue calculada a Miguel de la Flor de entre 25 y 30 años por el notario del Santo Oficio en la Ciudad de México Pedro de Armenta al momento de ingresar a la cárceles secretas inquisitoriales en 1664,<sup>707</sup> se puede inferir que la madre de este esclavo ya se hallaba en Antequera entre 1634 y 1639. Si se toma en cuenta que Ana probablemente haya procreado a Miguel de la Flor entre los 12 y los 25 años posiblemente este debió haber nacido en tierras angoleñas alrededor de 1609 y 1627. Justamente en el periodo cuando en la región de Angola, la cual formaba parte del complejo lingüístico-cultural bantú, se habían establecido siete asentos negreros los cuales eran controlados por los esclavistas portugueses de Luanda quienes enviaban parte considerable de sus piezas humanas hacia tierras novohispanas vía Veracruz.<sup>708</sup> No se sabe a ciencia cierta el por qué Ana procreo un hijo con un español, si tal acto fue obligado, consensuado o de cierta forma condicionado. Lo que sí se sabe es que ya en el siglo XVII en la Nueva España y Antequera misma existía una tendencia a la exogamia por parte de los esclavos y sus descendientes. Dicha tendencia ha sido estudiada mediante los registros de matrimonio y

---

<sup>703</sup> Sobre estos dos últimos tópicos ya han sido abordados en el primer capítulo de este texto.

<sup>704</sup> Sobre los simbolismos asignados a los mulatos en el discurso hegemónico novohispano ya se ha hablado en el primer capítulo de este texto.

<sup>705</sup> Cfr. María Cristina Egido Fernández, "Léxico de la esclavitud en documentación americana: relaciones de bienes (siglos XVII-XVIII)" en *Revista internacional de Lingüística Iberoamericana*, vol. 10, núm.2, 2012, p. 32.

<sup>706</sup> AGN, Indiferente Virreinal, Inquisición, caja 1118, exp. 14, fs. 8.

<sup>707</sup> *Ibidem*, fs. 75.

<sup>708</sup> Cfr. Nicolás Ngou-Mve, *El África bantú en la colonización de México*, Madrid: CSIC-AECI, 1994, p. 56.

bautizo así como los diversos padrones dirigidos para el cobro de tributo que aunque imprecisos son indicadores valiosos para el estudio de la población en este periodo. Así John K. Chance en el análisis que hizo del censo tributario de Antequera levantado en 1661 encontró que dentro de la población de origen africano que se encontraba obligada a pagar tributo el 95% eran mulatos y sólo 5% eran negros.<sup>709</sup> Por su parte Córdova Aguilar concluyó, en base a los libros de matrimonios del sagrario de la catedral de Antequera de las dos últimas décadas del siglo XVII, que sólo el 19% de los esclavos negros se casaba entre sí mientras que el 81% preferían hacerlo con personas no esclavas además de que una abrumadora mayoría de la población de origen africano que contraía nupcias en Antequera era mulata, es decir producto de una mezcla.<sup>710</sup> De esta forma puede decirse que los esclavos negros de Antequera habían encontrado como una forma de resistencia y adaptación ante su condición cautiva tanto en los matrimonios mixtos como en las procreaciones mixtas extramatrimoniales una vía de integrarse a la sociedad novohispana y posibilitar en alguna medida que sus descendientes tuvieran mejores condiciones de vida. Por ejemplo los esclavos varones, en el contexto de que si se nacía de una mujer libre se era libre, buscaban para procrear o matrimoniarse con mujeres de condición libre para que sus hijos lo fueran a la vez que viabilizar su integración con la red social de la madre. Mientras que las mujeres esclavas no podían en primera instancia procrear hijos libres, en el contexto antes mencionado, el buscar un padre no esclavo para sus vástagos por lo menos abría la puerta a que sus estos últimos recibieran algún tipo de beneficio por parte de su padre libre.<sup>711</sup> En caso de Miguel de la Flor, este esclavo mulato declaró que su padre lo envió a la escuela de un preceptor para que este lo instruyera desde pequeño en lectura, escritura, cuentas, gramática y rudimentos de retórica y latín.<sup>712</sup> Otros mulatos antequenses también buscaron obtener ciertos privilegios utilizando la influencia de su padre de calidad española, como sucedió 1632 cuando el padre del mulato de calidad española y vecino de Antequera se presentó ante las autoridades para apoyar a que a su hijo mulato Marcos de Matos se le diera licencia de portar dentro de la ciudad espada, daga y arcabuz.<sup>713</sup> Hay que recordar que sólo podían ir armadas las personas

---

<sup>709</sup> Cfr. John K. Chance, *Op. cit.*, p. 165.

<sup>710</sup> Cfr. Maira Cristina Córdova Aguilar, *Op. cit.*, pp. 58, 64.

<sup>711</sup> Cfr. Norma Angélica Castillo Palma, "Matrimonios mixtos y cruce de la barrera de color como vía para el mestizaje de la población negra y mulata (1674-1796)" en *Signos históricos*, vol. II, no. 4, 2000, pp. 112-113.

<sup>712</sup> AGN, Indiferente Virreinal, Inquisición, caja 1118, exp. 14, fs. 32

<sup>713</sup> Cfr. AGN, Gobierno Virreinal, General de Parte, vol. 7, exp. 379.

de calidad española para evitar rebeliones armadas de otros grupos, sin embargo se realizaban algunas excepciones en ciertas circunstancias, en este caso al final al mulato de Antequera Marcos de Matos sólo le fue autorizado portar espada y daga, pero no arcabuz, objetos que eran símbolos de prestigio y buen nombre ante la sociedad Novohispana.

Por otro lado además de ser un esclavo criollo y mulato Miguel de la Flor se desempeñaba como esclavo sirviente personal de su amo y no debió ser el único esclavo con tal función en el paisaje urbano de Antequera del siglo XVII. De hecho al ser la ciudad donde se concentraban los grupos de élite provincial era un escenario propicio para que dichas élites manifestaran su estatus social y riqueza, precisamente una de las formas de tales manifestaciones era mediante la posesión de esclavos como sirvientes personales. Así hay evidencia que desde la última década del siglo XVI las mujeres españolas más potentadas de Antequera gustaban de transportarse en literas cubiertas que eran cargadas por esclavos negros.<sup>714</sup> Francisco de Burgoa por su parte describe que Antequera había españoles que eran acompañados por sus esclavos negros por las calles y que inclusive los acompañaban a misa.<sup>715</sup> Que este tipo de esclavos representaran la alcurnia de sus amos hizo que los primeros recibieran algunas prebendas con las que no contaban otros esclavos. Entre estas prebendas se encontraban por ejemplo su ropaje, el cual debían reflejar la ralea de sus amos, por lo que en general se vestía a los esclavos que eran sirvientes personales de manera pulcra, con telas de calidad y ropa que podía tener ciertos adornos parecidos o iguales a los de los propios amos como los encajes. El propio Miguel de la Flor vestía al llegar a las cárceles de la Inquisición donde fue recluido: un jubón y encima ropilla con mangas adornadas, calzas de tela fina y zapatos de buen cuero con hebilla.<sup>716</sup> Es decir con vestimenta propia de muchos de los miembros de la élite novohispana de la época. Asimismo gran parte de los esclavos utilizados como sirvientes domésticos y personales tuvieron mayor movilidad que otros tipos de esclavos, en especial contraste con los utilizados en los obrajes por ejemplo, por lo que iban y venían por toda la ciudad acompañando a sus amos pero también sin su compañía realizando todo tipo de encargos. A su vez tal movilidad les permitía sociabilizar con otros habitantes de la ciudad fuera del ámbito de la casa del amo, así explica que en el expediente

<sup>714</sup> *Cfr.* AGN, Gobierno Virreinal, Reales Cédulas Duplicadas, vol. 3, exp. 129.

<sup>715</sup> *Cfr.* Francisco de Burgoa, *Op. cit.*, p. 265.

<sup>716</sup> AGN, Indiferente Virreinal, Inquisición, caja 1118, exp. 14, fs. 66 .

de Miguel de la Flor tuviera convivencia tanto con españoles y criollos como con otros negros y mulatos.

No se puede obviar e esta breve reconstrucción del escenario en que vivió Miguel de la Flor que la ciudad de Antequera en el siglo XVII fue donde se concentró la población de origen hispano, la cual en su mayor parte conformaba la élite económica, política, social y eclesiástica de la sociedad provincial oaxaqueña. De ahí que muchos de ellos fueran poseedores de esclavos, ya que para ello se necesitaba solvencia económica suficiente para su compra y mantenimiento, como se puede atestiguar mediante los registros de compra y venta de esclavos y en los testamentos que se encuentran en el Archivo Histórico de Notarias de Oaxaca. Por infortunio sólo se conservan en dicho archivo los testamentos realizados a partir de 1667 por los vecinos de Antequera avalados por el notario Antonio Robles Zamano,<sup>717</sup> mientras que las cartas de compra venta de esclavos más antiguas localizadas para esta misma ciudad son de 1681 por el notario Diego Benaías,<sup>718</sup> lo que no quiere decir es que antes durante el siglo XVII en Antequera existieran dicho tipo de documentos. Sí se revisan los documentos notariales disponibles referentes a vecinos de Antequera poseedores de esclavos hasta finalizar el siglo XVII se puede obtener una idea aproximada del tipo de personas de origen hispano que habitaron Antequera en la segunda mitad de dicho siglo. De esta forma se encuentra que por las calles de Antequera caminaron funcionarios públicos como abogados que trabajaron para la Audiencia y Cancillería o individuos que ocuparon puestos como el de alcalde, alférez, alguacil, almirante, capitán, contador, corregidor, teniente, regidor y sargento en las diversas instituciones virreinales de la urbe. Asimismo miembros del clero secular y del clero regular, mujeres de las órdenes religiosas femeninas pero también aquellos que colaboraban en la administración de los bienes eclesiásticos. También se encuentran en este grupo maestros talladores, plateros, seráficos y doradores sin olvidar a ocupaciones como escribanos, boticarios y médicos. Resaltan también los mercaderes con tiendas establecidas con variedad de mercancías y los dueños de recuas.<sup>719</sup> Precisamente en el expediente de Miguel de la Flor la mayoría de los españoles mencionados son identificados como mercaderes incluyendo al padre desconocido de este mulato. Por su

---

<sup>717</sup> *Cfr.* Archivo Histórico de Notarias de Oaxaca (AHNO), Libro 53, Serie Robles Zamano, 1667-1669.

<sup>718</sup> *Cfr.* AHNO, Libro 90, Serie Benaías, 1681.

<sup>719</sup> *Cfr.* AHNO, Libros 91-103, 116-125, 184-204, 234.

parte John K. Chance menciona que dentro de la población de origen hispano de Antequera durante el siglo XVII los mercaderes cada vez fueron adquiriendo mayor influencia y poder dentro de la urbe por sus posibilidades económicas en detrimento de los encomenderos que prácticamente se extinguieron en el siglo antes mencionado y los detentores mayorazgos aunque poderosos eran muy escasos ya que apenas se limitaba a seis familias durante el siglo XVII.<sup>720</sup> En parte el incremento de ingresos de los mercaderes hispanos de Antequera durante la centuria mencionada se debía a que se encontraban articulados con los alcaldes mayores en el sistema de reparto forzoso de mercancías que se realizaba a las comunidades indígenas de la Provincia de Oaxaca. En este sistema los alcaldes mencionados, quienes por cierto tenían las facultades de cobrar el tributo, impartir justicia y validar a las autoridades indígenas, se aprovechaban de su posición de poder regional para proveer de mercancías a crédito en los pueblos de indios dentro de su jurisdicción. Tales mercancías como ropa, cera, condimentos y otras provenían en su mayoría de los mercaderes hispanos de Antequera quienes las vendían con sobre precio teniendo además el beneficio de tener un mercado cautivo y seguro. A cabo de un tiempo los ayudantes de los alcaldes cobraban las mercancías a los indígenas en productos valiosos como mantas de algodón pero sobre todo en grana cochinilla, los cuales eran vendidos en el mercado general novohispano. Cabe mencionar que tal sistema produjo pingues beneficios a mercaderes y funcionarios mientras los pueblos indígenas no rebelaran ante ellos ante el crecimiento de los abusos.<sup>721</sup> Como se verá más adelante el amo de Miguel de la Flor colaboro en el apaciguamiento de una de estas rebeliones indígenas que tuvo como origen las iniquidades de este sistema comercial.

Es importante indicar que como en otras ciudades novohispanas de la época además de la diferenciación por ocupación o fortuna la población hispana de Antequera se dividía entre españoles peninsulares, aquellos nacidos en España, entre españoles criollos, los nacidos en tierras novohispanas. Los primeros solían ocupar los puestos más importantes dentro del aparato burocrático estatal y eclesiástico pero los segundos iban adquiriendo cada vez más en la sociedad novohispana por el incremento de sus recursos y la red de relaciones que habían establecido en su tierra natal además de que siempre fueron numéricamente

---

<sup>720</sup> Cfr. John K. Chance, *Op. cit.*, p. 136-139.

<sup>721</sup> Cfr. María de los Ángeles Romero Frizzi, "Mediados del siglo XVII en la Oaxaca colonial: Poder y rebeliones" en Jesús Edgar Mendoza García, et. al. *Historia breve de Oaxaca*, México: COLMEX-FCE, 2011, pp. 66-67.

superiores. Por ejemplo, en el John. K. Chance ha calculado que en Antequera para finales del siglo XVII con base en los libros de casamientos del Sagrario de la Catedral que del total de población de Antequera los peninsulares apenas llegaban al 3.5% mientras que los criollos sin llegar a ser el grupo mayoritario si superaban ampliamente a los nacidos en España con un 31.2%, es decir por poco más de diez veces.<sup>722</sup> La disputa por la preeminencia social entre peninsulares y criollos generó tensión entre ambos grupos en Antequera tal y como fue atestiguado ya en la primera mitad del siglo XVII por el viajero Tomas Gage, quien relata que entre peninsulares y criollos existía gran aversión que incluso se podía encontrar en los frailes de pertenecía a la misma orden.<sup>723</sup>

Conviene subrayar debido a que en Antequera se concentró la población de origen hispano, además del resto de la población considerada no india como los negros y mulatos, y en el contexto de que dicha población era la que se encontraba dentro de la jurisdicción inquisitorial novohispana fue inevitable que en dicha urbe existiera la presencia de funcionarios que pretendieron realizar una vigilancia efectiva de las rupturas y desviaciones de la fe. Así desde 1572 fue nombrado el primer comisario inquisitorial para la ciudad de Antequera.<sup>724</sup> Los comisarios como representantes del Tribunal tenían entre sus funciones principales realizar la lectura de los edictos de fe además de recibir denuncias y testificaciones. Tal y como Andrés Gonzáles Calderón recibió las denuncias y testificaciones contra Miguel de la Flor en 1662 cuando ocupaba el puesto de comisario inquisitorial en Antequera. Conjuntamente en dicha urbe hubo otros funcionarios del Tribunal del Santo Oficio como el alguacil inquisitorial, encargado de detener y encarcelar a los acusados, los auxiliares como notarios y escribanos que validaban y elaboraban los documentos inquisitoriales. Sin olvidar que por sus calles también caminaron los familiares inquisitoriales que eran colaboradores laicos cuya principal función era servir de informantes. Cabe mencionar que ser familiar o funcionario de la Inquisición otorgaba honor dentro de la sociedad novohispana ya que se sabía que sólo aquellos de los que no se dudara de su limpieza de sangre y que contaran con buen nombre y prestigio podían contar con tal nombramiento. En fin puede decirse que el escenario urbano de Antequera se estaba más

---

<sup>722</sup> Cfr. John K. Chance, *Op. cit.*, p. 167.

<sup>723</sup> Cfr. Tomas Gage, *Nueva relación que contiene los viajes de Tomas Gage en la Nueva España*, vol. I, París: Librería de Rosa, 1938, pp. 283-284.

<sup>724</sup> Cfr. Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México: FCE, 2004, p. 85.

expuesto a la vigilancia de la Inquisición y caer en las manos del Santo Oficio tal como le sucedió a Miguel de la Flor como se verá a continuación.

#### **4.2. Un esclavo mulato muy particular y sus tratos con Diablo.**

El caso del esclavo mulato Miguel de la Flor habitante de Oaxaca acusado de tener pacto con el Diablo por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición novohispana se puede dividir en tres momentos: 1662 cuando denunciado por algunos vecinos de Antequera ante el comisario inquisitorial de dicha ciudad, 1664 momento en que fue detenido y llevado a la Ciudad de México para ser interrogado y encerrado en las cárceles inquisitoriales, y finalmente en 1670 cuando fue de nuevo acusado por sus actividades en donde se sospechaba que el Demonios se hallaba implicado.

Así en una tarde del 24 de marzo del 1662 se encontraban un grupo de cinco vecinos de Antequera de calidad española reunidos en la tienda de sombreros de uno de ellos. Sus nombres eran Joseph Méndez, Cristóbal de Palacios, Sebastián de Aragón, Francisco de Urrutia y Miguel Aión quien era dueño del establecimiento donde se hallaban reunidos.<sup>725</sup> La mención de que fueran vecinos para la época indica no sólo que fueran habitantes de la ciudad sino que posiblemente tenían propiedades en ella y podían participar en su vida pública. Por lo menos se sabe que uno de ellos, Miguel Aión era propietario de la una tienda y que Joseph Méndez era el encargado de la misma mientras que más adelante en el expediente se menciona que el resto de las personas que estuvieron presentes en esa tienda también eran comerciantes aunque no se aclara con qué tipo de mercancías comerciaban. La información anterior más la mención de su calidad de españoles permite afirmar que es muy posible que formaran parte de la élite social de Antequera que como se mencionó en la sección pasada de este capítulo cada vez iba adquiriendo mayor poder.

Según Miguel Aión el motivo de la reunión era una plática entre vecinos para intercambiar noticias mientras jugaban a los dados.<sup>726</sup> Aunque los juegos de azar o suerte como los dados, fueron prohibidos o por lo menos se trató de regularlos en tierras novohispanas desde 1529, ya en ellos estaban implicados apuestas con sumas de dinero que podían resultar en pérdidas considerables de haciendas y honras además de la relajación de

---

<sup>725</sup> Cfr. AGN, Indiferente Virreinal, Inquisición, caja 1118, exp, 14, fs. 3-4.

<sup>726</sup> Cfr. *Ibid.*

las buenas costumbres,<sup>727</sup> existen testimonios como los de Tomas Gage quien menciona que durante su estancia en la Nueva España existía ávido gusto por toda clase de juegos donde se pusiera en riesgo la fortuna y donde era común que participaran españoles, criollos, indios, negros y mulatos.<sup>728</sup> Según Teresa Lozano Armendares en la Nueva España se jugaban por lo menos tres tipos de juegos con dados: azares, donde uno de los lados si se lanzaba un solo dado o cierta cantidad sumada si se lanzaban dos descalificaba al tirador que durante su turno la había obtenido y se continuaba hasta que quedaba un solo jugador; envite, juego en el que se apostaba a que en el lance de los dados se obtuviera la cantidad predicha por el tirador; y la oca o auca que era parecido al juego de la oca actual donde en una serie de casillas se movían fichas que iban avanzando según la cantidad dada por los puntos obtenidos en los dados hasta que un jugador llegue a la casilla final para ser el ganador.<sup>729</sup> Por lo contenido en el primer expediente de Miguel de la Flor lo más probable es que en la tienda de sombreros los participantes se encontraran jugando “envite” con los dados, aunque no se menciona que estuvieran apostando hasta que llega el esclavo mulato a jugar con ellos. Posiblemente sabedores de que lo que preocupaba a las autoridades no era tanto el juego que se jugara sino si había dinero implicado en ello omitieron tal cuestión y de hecho presentan a Miguel de la Flor como el que propuso apostar con los dados.<sup>730</sup> De hecho para la época mencionar que una persona participara o fomentara los juegos de azar o suerte con apuestas de dinero era una forma de desacreditarlo y dar pruebas de que tal persona podía tener costumbres que no eran consideradas como buenas.

Así en algún momento de la tarde a la tienda de sombreros donde estaban reunidas las personas antes mencionadas llegó el esclavo mulato Miguel de la Flor y solicitó entrar al juego que se llevaba a cabo en dicho establecimiento. En ninguna de las declaraciones de los denunciantes se menciona que les haya parecido extraño petición del mulato a pesar de que era una persona de condición esclava y que no era de su calidad. Lo que si mencionan es que lo conocían con anterioridad por ser propiedad de Miguel de Fuentes Velasco, quien si era de calidad española también era vecino de Antequera y poseía una tienda contigua a la de

---

<sup>727</sup> Cfr. AGN, Gobierno Virreinal, Bandos, vol. 4, exp. 1.

<sup>728</sup> Cfr. Tomas Gage, *Op. cit.*, p. 176.

<sup>729</sup> Cfr. Teresa Lozano Armendares, “Los juegos de azar una pasión novohispana: Legislación sobre los juegos prohibidos en la Nueva España” en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 11, 1991, pp. 178-180.

<sup>730</sup> Cfr. Cfr. AGN, Indiferente Virreinal, Inquisición, caja 1118, exp. 14, f. 3.

Miguel Aión. Hay que recordar que los esclavos domésticos y personales por dormir bajo el mismo techo que sus amos eran considerados en el contexto novohispano como parte de la familia extendida, es decir el grupo de personas que se encontraban ligadas por la realización de vida doméstica en común y bajo el mandato del jefe de familia. De ahí que se debía tratar con respeto en lo posible a cada uno de sus miembros porque de no hacerlo potencial significaría una afrenta para padre de familia lo que traía toda una serie de conflictos y tensiones.<sup>731</sup> De ahí puede explicarse en parte la forma en que un esclavo y mulato pudiera ser aceptado en una reunión, sobre todo si este iba representando a su amo. Sin embargo, en las declaraciones no se menciona que De la Flor haya ido a aquella reunión por encargo de su amo lo que lleva a pensar que asistió por iniciativa propia. Lo anterior puede ser un testimonio de la gran movilidad que se les daba a los esclavos domésticos en las urbes novohispanas y que no era raro que personas de distintas calidades y condiciones convivieran en estas últimas. Pero el contenido del expediente de 1664 referente a Miguel de la Flor sugiere que la relación de este esclavo con su amo era mucho más estrecha como veremos más adelante.

Cabe señalar que el amo de Miguel de la Flor debió de contar con honra y prestigio dentro de la comunidad de vecinos de Antequera porque además de formar parte del grupo mercantil que por sus recursos iban adquiriendo mayor influencia en esta urbe Miguel de Fuentes Velasco era capitán de caballos de dicha ciudad. Conviene tener en cuenta que antes de la creación del ejército permanente en la segunda mitad del siglo XVIII como parte del plan modernizador de los borbones en la Nueva España el aparato defensivo y de orden en el interior de virreinato se constituía por milicias irregulares que se dividían en provinciales y urbanas según su jurisdicción. Para el caso de las milicias urbanas novohispanas tuvieron su antecedente en las milicias urbanas castellanas del siglo XII que organizaban los ayuntamientos de las ciudades con sus propios habitantes para defenderse de potenciales ataques enemigos y que se convocaban en caso de peligro inminente.<sup>732</sup>

---

<sup>731</sup> Cfr. Teresa Lozano Armendares, "Formas de unión y vida familiar", en *Vida cotidiana y cultura en el México virreinal*, México: INAH, 2000, pp. 189- 202.

<sup>732</sup> Cfr. Remedios Román Marín, "De la prestación militar general al inicio de la idea de un ejército permanente (Castilla siglos XII-XIII)" en Javier Alvarado Planas (coord.), *Estudios sobre el ejército, política y derecho en España (siglos XII-XX)*, Madrid: Polifemo, 1996, pp.

## CONSIDERACIONES FINALES

El capítulo primero contribuyó al análisis de uno de los actores del pacto demoníaco al explicitar la condición de ser esclavo y mulato en el contexto de la sociedad novohispana, tomando para ello en cuenta el ángulo de observación propio del discurso público hegemónico de la Corona y la Iglesia en los siglos virreinales. De este estudio se desprendió la relevancia que tuvo la esclavitud como institución con características sociales y culturales en la Nueva España; para lo cual fue necesario describir el origen y la conformación estructural de ella, así como el discurso que se desarrolló para justificarla. De igual manera, en este apartado se abrió la temática de uno de los elementos simbólicos presentes en el discurso del pacto demoníaco: las inscripciones simbólicas que les eran asignadas a los esclavos negros y sus descendientes en tierras novohispanas.

Al analizar en el primer capítulo los criterios de pertenencia que normaban la división social en el periodo novohispano se pudo analizar la posición a la que eran destinados los esclavos y sus descendientes en esa sociedad; siendo señalados, ellos y sus hijos, como sujetos de calidad moral inferior y cuyas faltas constituían para las autoridades virreinales la evidencia de su reincidencia al pecado (a causa de su sangre manchada, en contra posición a la élite novohispana, sin mácula alguna).

No es posible estudiar la figura del pacto demoníaco en la Nueva España sin, previamente, haber analizado la condición de los esclavos y mulatos; ya que de ésta se desprenderían todas las implicaciones que fueron naturales consecuencias del estigma social de la condición de esclavo y que son el objeto de estudio de los capítulos siguientes.

Dentro de los elementos que fueron generando aportaciones en el campo de estudio de la condición que guardaban esclavos y mulatos, podemos señalar los siguientes:

El origen de la esclavitud en la Nueva España encuentra su antecedente más lejano en el momento en que España inició la conquista de los señoríos mesoamericanos, pues para entonces ésta ya se encontraba ampliamente familiarizada con la institución de la esclavitud e inclusive puede especularse que se había desarrollado un hábitus respecto a la misma, lo cual facilitaría que fuera vista como una opción relevante para la obtención de recursos humanos y ganancias monetarias.

La Nueva España fue una sociedad en donde predominaba la desigualdad y la jerarquización de la misma. Uno de los impactos de esta administración de la esclavitud en la Nueva España es que para mediados del siglo XVII ésta fue la región del continente americano con más esclavos. Por lo menos hasta la primera mitad del siglo XVII Nueva España fue la mayor consumidora de esclavos de todo el orbe hispano.

En cuanto al discurso justificatorio de la esclavitud en la Nueva España se puede destacar los esfuerzos por justificar la existencia de la esclavitud dentro de las estructuras económicas y sociales novohispanas, en donde se establecía un sistema de dominación de los esclavos negros por parte de sus amos novohispanos.

Tal vinculación de inequidad produce necesariamente roces que a larga ponen en peligro su sostenimiento por lo que los grupos hegemónicos beneficiados de la existencia de la esclavitud tuvieron que hacer constantes esfuerzos de perpetuación, adaptación y consolidación del sistema esclavista, encontrando en las perspectivas clásicas grecolatinas y las judeocristianas bíblicas la justificación de la esclavitud en la cultura occidental.

Respecto de Las inscripciones simbólicas del esclavo y sus descendientes en Nueva España en el texto de este capítulo llegamos a la consideración de que 1) en cuanto los esclavos pisaban dominios gobernados por la Corona, como lo era la Nueva España, se les imponía una primera y crucial adscripción simbólica que era el de vasallo, 2) Antes de ser vendidos los esclavos ya eran poseídos por un Señor, al cual estaban obligados a obedecer y cumplir sus mandatos, pero simultáneamente entraban bajo su protección, 3) Otra adscripción simbólica de gran importancia que era impuesta a los esclavos era la de ser considerados como objetos, en el sentido de ser algo sobre lo cual actúa un sujeto y estar por tanto sometido a la acción de éste último, 4) A los esclavos se les adscribía como objetos instrumentos a través de los cuales se esperaba tener algún tipo de ganancia. El “llano poder” que el amo ejercía sobre sus esclavos lo posibilitaba nominalmente a disponer de ellos para sus propios fines, 5) También existía la creencia de que el nivel de razonamiento de los esclavos era inferior en alguna medida respecto al de los amos, 6) Tal modo de pensar debe entenderse dentro del discurso de la dominación en donde constantemente se resaltan las diferencias entre el grupo dominado y el grupo dominante para, de cierto modo, argüir e

imaginar los atributos que hacen posible el mando de unos, los supuestamente superiores, sobre los otros, los explotados e inferiores.

En este mismo orden de ideas, se puede afirmar como consideración final que en el contexto novohispano, la sangre continuó siendo una categoría clasificatoria normativa que indicaba la procedencia y el origen de las personas, y un indicador potencial del lugar ocupado dentro del cuerpo social. De esta forma, se fue asentando la creencia sobre la sangre como portadora de fama o infamia según fuera el caso. Por lo mismo, en el discurso hegemónico existía la creencia referente a que la infamia podía heredarse por la sangre y que dicha situación encontraba relacionada estrechamente con la condición de esclavo se mantuvo y se afianzo en los siglos XVI y XVII en el imperio hispánico.

La identidad de las personas en la nueva España fue un complejo sistema de consideraciones a tomar en cuenta para determinar cómo se designaban ellas mismas, en atención a sus condiciones en un momento dado y lo que el resto de la sociedad decía o deseaba de ellos.

Lo anterior cobra especial relevancia para el caso eje a analizar, ya que en el caso particular de Miguel de la Flor en ningún momento se ponen duda su condición ni su calidad de esclavo y mulato, tanto de parte de los acusadores como de los testigos.

Con el análisis de las consideraciones anteriores, se puede inferir que la condición de esclavo de Miguel de la Flor, lo ubicó en una condición social de sometimiento, en donde él ocupaba una posición de subordinación. Esta característica va a tener un gran impacto al momento de ser acusado de realizar pacto con el Diablo, ya que se tratará de un actor que posee la condición poco favorecedora de esclavo y mulato y no de criollo peninsular.

Producto de la expansión de la cultura occidental por todo el mundo el siglo XV, la representación simbólica del Diablo constituyó una enorme influencia en la Nueva España. La construcción de la creencia del diablo como un elemento central del imaginario cristiano fue la materia del contenido del capítulo segundo, en donde se abordó la asimilación que en la Nueva España tuvo la figura del Diablo. En esta sección se explicó el relevante papel que jugó esta figura representativa del mundo sobrenatural religioso, al considerar a este

personaje imaginario como el sustento de todo lo maligno dentro de la cosmovisión cristiana.

Asimismo, se hizo hincapié en los debates teológicos respecto de satanás y de la importancia del análisis de las imágenes icónicas para representarlo y que, de esta manera, fuera percibido como una entidad real y peligrosa. El abordaje de esta materia capitular permitió conocer la conceptualización del mal de la sociedad novohispana, así como reconocer qué actos y personas fueron considerados como *malignos*. Este estudio brindó la posibilidad de avanzar en el conocimiento de un mundo dominado por el pensamiento religioso que hacía que Satanás estuviera aún más presente en las mentes de aquella época.

Dentro de los elementos que fueron generando aportaciones en el campo de la construcción del Diablo como personificación del mal, podemos señalar los siguientes:

Satán, a través de los escritos Novo Testamentarios cobró especial relevancia al ser incluido en pasajes cruciales de la historia de Cristo, al grado de que si se eliminara su presencia la narrativa perdería su sentido. Una de las temáticas demoníacas que causó mayor controversia en las comunidades cristianas de ese entonces versó sobre el poderío efectivo que tenía el Diablo. Las creencias populares paganas fueron incorporadas al discurso eclesiástico de lo demoníaco y a su vez las antiguas creencias paganas y campesinas fueron reinterpretadas bajo el discurso eclesiástico. Por lo general, dioses paganos con atributos referentes a la muerte, la enfermedad y los mundos subterráneos fueron relacionados con el Diablo. De ahí que el Demonio haya visto aumentado las formas en que era designado y muchas veces estos nombres eran sumamente creativos y hasta irónicos, como “Viejo Cuerno”, “el Cojonudo quemado” Asimismo, Satán fue cada vez más utilizado en las lenguas romances y germánicas de aquel periodo dentro de frases, exclamaciones, insultos, dichos populares de los cuales varios de ellos hasta nuestros días donde todavía se llega escuchar “vete al diablo”. También se asoció a Satanás con ciertos animales que eran percibidos como peligrosos, libidinosos, sucios, que tuvieran hábitos nocturnos, vivieran bajo tierra o estuvieran relacionados con los antiguos dioses paganos. Igualmente, al Maligno se le tendió a identificar con todo aquello que fuera monstruoso, deforme o quimérico ya que tales situaciones eran prueba de la corrupción las acciones demoníacas había traído al mundo. De igual forma, los olores nauseabundos, fétidos o sulfúreos fueron considerados como señal de

la presencia luciferina. Algunos tonos verdes que recordaban a la podredumbre y de rojos referentes al fuego y la sangre fueron los preferidos para imaginar el color de las apariciones diabólicas. Del mismo se imaginó que Príncipe del mal portaba ciertos objetos que evocaban su carácter peligroso o evocaban a dioses paganos.

Entre el siglo XIV y hasta mediados del siglo XVII Satán fue centro de varios debates teológicos, al grado que fue cuando surgió una rama de la teología dedicado a su estudio, la demonología, se escribieron un gran número de textos con la temática demoníaca, se hicieron innumerables y diversas imágenes icónicas para representarlo y muy probablemente fue cuando el percibirlo como una entidad real y peligrosa estuvo más difundido y vigente entre los europeos. El discurso teológico bajo medieval también retomó la temática demoníaca, especialmente la escuela escolástica, para responder a las aseveraciones del dualismo cátaro. La iglesia realizó nuevamente un pronunciamiento conciliar ecuménico, en el IV Concilio de Letrán, sobre el papel que tenía Satán dentro del credo cristiano. En este concilio prácticamente se confirmó cada una de las tesis referentes a Satanás que ya se habían dado en el I Concilio de Braga, del que ya se habló con anterioridad: se le definió como criatura y no como creador, se señaló naturaleza ontológica inferior a Dios, se declaró la imposibilidad de su salvación y se recordó que fue creado bueno, pero por su propia voluntad cayó en el mal. Sin embargo, en esta ocasión se hizo un reiterado énfasis en que el Maligno era una entidad espiritual y de ninguna forma material, por lo que las afirmaciones católicas sobre la naturaleza maligna de la materia y del cuerpo carnal fueron determinadamente negadas. No obstante, por esencia espiritual se expuso que Lucifer podía adoptar cualquier apariencia para engañar, podía influir en ciertos cuerpos materiales para pervertirlos e inclusive en algunos casos tenía la capacidad de poseer los cuerpos de animales y de ciertas personas malvadas.

En este capítulo se presentaron una serie de imágenes icónicas novohispanas (que tienen como tema la relación existente entre el Diablo y cualquier novohispano a lo largo de su existencia terrenal de este último y en algunos casos inclusive más allá de la misma) y que evidencian que en la imagen icónica novohispana en donde el Diablo fue representado, por lo general, éste se encontraba articulado con personajes a manera de que el discurso visual ocupara el lugar del antagonista de las fuerzas del bien y por ello era indispensable que el espectador pudiera diferenciarlo rotundamente del resto de los elementos pintados.

Una vez analizado en el capítulo primero al actor humano (mulato y esclavo) y en el segundo al actor no humano (Diablo) ya se estuvo en condiciones de detallar el instrumento que vinculaba a estos dos actores: El Pacto Demoníaco.

En el capítulo tercero se enfatizó que en el imaginario cristiano de la Nueva España se fue conformando la percepción de que toda persona que se reusara a renunciar a sus creencias no cristianas tenía algún tipo de relación con el Diablo. Esta conducta formaba parte de una práctica considerada como culto supersticioso. Desde esta perspectiva, eran sospechosos de cometer pacto demoníaco.

Es en esta sección se revisaron elementos y sus relaciones presentes en el discurso del pacto demoníaco realizado por negros y mulatos en el contexto del imaginario social novohispano, analizando las especificidades de los discursos del pacto demoníaco, así como sus relaciones simbólicas.

Este apartado permitió adentrarse al discurso opresor y justificatorio de los poderes hegemónicos imperantes para prohibir y castigar el pacto demoníaco, ya que se insistía que desde la perspectiva del Diablo, la finalidad era corromper a un ser humano, con el la intención última de alejarle de Dios. Y, al mismo tiempo permitió conocer los motivos subyacentes del actor humano del pacto: la satisfacción de un deseo, que parece prohibido. De esta forma, se afirmó que el concepto de pacto constituyó un elemento revelador de cómo se imaginaba la relación entre Dios y la humanidad en el ámbito del judeocristianismo.

Con todo lo anterior, se sentaron las bases para comprender los elementos presentes de la cultura demonológica del imaginario cristiano en el expediente de Miguel de la Flor.

Con el contenido de los capítulos anteriores, se sentaron las bases para comprender los elementos presentes de la cultura demonológica del imaginario cristiano en el expediente de Miguel de la Flor. Ésta fue la materia del capítulo cuarto. Éste permite mostrar un ejemplo de la realización de un pacto demoníaco.

La evangelización fue un proceso de erradicación de la cultura prehispánica; fundamentalmente de aquellos elementos que fuesen vistos como fuente de maldad y con contenido idolátrico. En el imaginario cristiano, toda conducta que contravenía las enseñanzas evangélicas o se salían de los cañones occidentales cristianos no podía ser sino

obra del Maligno. Además, se encontraba la creencia de que la idolatría potencialmente podría contribuir al engaño y la mentira y por ende estar posiblemente influenciada por el Señor de las Tinieblas.

Este caso eje permitió ejemplificar los elementos teóricos que hicieron posible la comprensión del contexto histórico regional específico en que surgió el caso del esclavo mulato Miguel de la Flor.

El análisis de los expedientes referentes a Miguel de la Flor graficó la aplicación del método de la Historia Cultural a una realidad de la Nueva España, que favorece el estudio de las convergencias y divergencias respecto al discurso pactista que se dieron entre el caso del esclavo mulato Miguel de la Flor y otros casos de esclavos.

De igual forma, el estudio de este pacto demoníaco facilitó el examen de las imágenes icónicas demoníacas incluidas en el expediente de Miguel de la Flor para establecer cómo se encontraban vinculadas con la concepción de la magia e imaginación de la época.

El análisis de este caso también evidenció:

La presencia de un grupo que era discriminado (los esclavos y sus descendientes),

Que existía una opresión discursiva, que generó una realidad adversa, la cual derivó en una resistencia simbólica que, a su vez, originó una adaptación como forma de “supervivencia” frente a la opresión.

Que un “pacto demoníaco” fue una forma de “adaptación” y una manera representativa de evidenciar una “resistencia simbólica” que utilizó un grupo social “oprimido” por el poder hegemónico” para dar respuesta “inteligente” al “discurso opresivo”.

Que la “resimbolización” es una manera de hacer frente al discurso opresivo y una estrategia para hacer de un enemigo público un amigo de los marginados y excluidos.

Con los aspectos arriba descritos, se está en condiciones de estudiar los elementos presentes de la cultura demonológica del imaginario cristiano en el expediente de Miguel de la Flor, a partir de las inferencias a textos que abordaron la llamada “ciencia del Demonio” y señalar la necesidad de hacer un estudio comparativo con más casos de esclavitud, con la finalidad de apuntalar la propuesta de tesis: la resimbolización.

## FUENTES PRIMARIAS

### I. FUENTES IMPRESAS.

**ACOSTA DE JOSÉ**, *Historia Natural y Moral de Indias*, t. II, l. V, cap. I, Madrid: Pantaleón Aznar, 1792.

**AGUILAR DE**, Esteban, *Náutica sacra y viaje prodigioso. Predicación hecha en la fiesta que hace su majestad al Santísimo Sacramento en acción de gracias por haber librado milagrosamente la Armada de la Plata*, México: Hipólito Ribera, 1653, p. 5.

**AGUSTÍN DE LA MADRE DE DIOS**, *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

**AGUSTIN DE HIPONA**, *La Ciudad de Dios*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

\_\_\_\_\_ *De la doctrina cristiana*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

\_\_\_\_\_ *De la verdadera religión*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

\_\_\_\_\_ *El libre albedrio*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

\_\_\_\_\_ *Epistolario*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

\_\_\_\_\_ “La naturaleza del bien contra los maniqueos en *Obras seleccionadas*, Madrid: Gredos, 2012.

\_\_\_\_\_ “Replica contra Fausto el Maniqueo” en *Obras completas*, t. IX, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.

**ALBERTO MAGNO**, *Comentarios a los cuatro libros de las sentencias*, lib. II, dist. VII, Valencia: Joan Jofré, 1527.

**ALFONSO X**, *Las siete partidas*, vol. 2, Valladolid: Lex nova, 1988.

**ALEJANDRÍA DE Atanasio**, *Contra los paganos*, Madrid: Ciudad Nueva, 1992.

**ANDUAGA DE**, Manuel, *Sermón predicado en la solemne dedicación del Templo de San Antonio de Texcoco*, México: Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1697.

**ANÓNIMO**, *III Concilio provincial mexicano, celebrado en México en el año de 1585*, Barcelona: Mario Galván Rivera, 1870.

**ANÓNIMO**, *Castigos y documentos para el rey don Sancho IV*, Medievalia hispánica vol. 6, Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 2001.

**ANÓNIMO**, *El libro de los Jubileos*, Santiago de Chile: Lulu, 2010.

**ANÓNIMO**, *El libro Enoch*, México: Prisma, 1988.

**ANÓNIMO**, *El pastor de Hermas*, Madrid: Ciudad Nueva, 1995.

**ANÓNIMO**, *Exorcismo para favorecer a los moribundos en su más afligido trance, el que pueden practicar todos los fieles en todo tiempo y ocasión*, Puebla: Real Seminario Palafoxiano de la Puebla de los Ángeles, 1787.

**ANÓNIMO**, *Recull de eximplis e miracles, gestes e faules e altres ligendes ordenades per A-B-C*, Barcelona: Llibreria d'Alvar Verdaguer, 1881.

**ANÓNIMO**, *Testamento de Adán* en Alejandro Díez Macho (ed.), Apócrifos del Antiguo Testamento, vol. II, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

**ARISTÓTELES**, *Política*, Libro primero, Capítulo V, Barcelona, Ediciones Altaya, 1993.

**ATANASIO DE ALEJANDRÍA**, *Vida de Antonio*, Madrid: Ciudad Nueva, 1994.

**AVENDAÑO DE SUAREZ**, Pedro, *Sermón dedicado a San Miguel Arcángel Príncipe de todos los ángeles, que en fiesta de titular de su Ilustrísima Congregación predico en el Convento de la Encarnación de México*, México: Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1698.

**BARON**, Jaime, *Luz de la fe y de la ley: Entretenimiento cristiano entre Desiderio y Electo*, Barcelona: Teresa Piferrer, 1762.

**BARTOLOMÉ DE LAS CASAS**, “Carta al Consejo de Indias, (20 de enero de 1531)”, en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Vaduz: Kraus Reprint, 1966.

**BASALENQUE DE**, Diego, *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán de la Orden de N.P.S. Agustín*, México: SEP-Cultura, 1985.

**BAUTISTA**, Juan, *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, México: Melchor Ocharte, 1599.

**BAUTISTA MÉNDEZ**, Juan, *Confesionario en lengua mexicana y castellana, con muchas advertencias muy necesarias para los confesores*, México: Melchor Ocharte, 1599

\_\_\_\_\_ *Crónica de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*, México: Porrúa, 1993.

**BENAVENTE DE**, Toribio (Motolinía), *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1991.

**BOCANEGRA DE**, Matías, *Sermón a la predicación de la Bula de la Santa Cruzada predicado en el día glorioso del Arcángel San Miguel*, México: Francisco Rodríguez Lupercio, 1649.

**BERCEO DE**, Gonzalo, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona: Crítica, 1997.

**BURGOA DE**, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y nueva iglesia de las Indias occidentales y sitios astronómicos de esta provincia de predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*, vol. I, México: Porrúa, 1997.

**CANTERBURY DE**, Anselmo, *Obras completas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

**CASTILLO GRAJEDA**, José, *Compendio de la vida y virtudes de la venerable Catarina de San Juan*, Puebla: Diego Fernández de León, 1692.

**COINCI DE**, Gautier, “Comment Theophilus vint a penitance” en *Les Miracles de Notre Dame*, T. I, Genève: Droz, 1966.

**CÓRDOBA DE**, Pedro, *Doctrina cristiana para la instrucción a los indios. Redactada por fray Pedro de Córdoba y otros religiosos doctos de la misma orden, impresa en México 1544 y 1548*, Salamanca: Miguel Medina, 1987.

**COVARRUBIAS DE OROZCO**, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid: Luis Sánchez impresor del Rey Nuestro Señor, 1611.

**DA COSTA MATOS**, Vicente, *Discurso contra los judíos/traducido de la lengua portuguesa en castellano por el P. Fr. Diego Gaúñilla Vela*, Salamanca: Casa de Antonia Ramírez, 1631.

**DIACONO NEAPOLEOS**, Paulo “Miraculum S. Mariae de Theophilo Poenitente” en *Acta Sanctorum Februarii*, vol. I, Bruxellis: Petrum Joannem Vander Plassche, 1658.

**DURÁN**, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, México: CONACULTA, 2002.

**ESPINOSA DE**, Juan, *Sermón panegírico que dedica al muy ilustre Tribunal del Santo Oficio de la Nueva España en la solemne fiesta anual que se celebra en el Convento Real de Santo Domingo de México*, México: Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón, 1698.

**ESTELLA DE**, Diego, *Tratado de la vanidad del mundo*, Madrid: Joseph Otero, 1787.

**FIRMIANO LACTANCIO**, Lucio Celio, *Instituciones Divinas*, Madrid: Editorial Gredos, 1990.

**FLORES** de Miraflores, Nicolás de la Iglesia: *Hieroglíficos sagrados, verdades figuradas, sombras verdaderas del misterio de la inmaculada concepción de la Virgen, y madre de Dios María señora nuestra*, Burgos: Diego de Nieva y Murrillo, 1659.

**GAGE**, Thomas. *Nuevo reconocimiento de las Indias occidentales*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

**GEMELLI CARERI**, Giovanni F., *Viaje a Nueva España*, México: UNAM, 1976.

**GRANADA DE**, Luis, *Libro de la Oración y Meditación, en el cual se trata de las consideraciones de los principales Misterios de nuestra fe y de las partes y doctrina para la oración*, Barcelona: Tomás Piferrer, 1767.

**GREGOIRE LE GRAND**, *Dialogues*, Paris : Cerf, 1979.

**GREGORIO MAGNO**, *Moralia in Job*, Madrid: Palabra, 1995.

**GRIJALVA DE**, Juan, *Crónica de la orden de Nuestro Padre San Agustín, en las provincias de la Nueva España*, México: Victoria, 1924.

**HEINSTERBACENSIS**, Caesarius, *Dialogus Miraculorum*, vol. II, Bruxellis: J. Strange, 1851.

**HERNÁEZ**, Francisco Javier, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, vol. I, Bruselas: Alfredo Vromant, 1879.

**HERNÁNDEZ GONZÁLEZ**, Fremiot, (ed.), *Navegación de San Brandan*, Madrid: Akal, 2006.

**INTERIÁN DE AYALA**, Juan, *El pintor cristiano y erudito o Tratado de los errores que suelen cometerse frecuentemente en pintar y esculpir las imágenes sagradas*, Madrid: Joaquín Ibarra, 1730.

**JUAN XII**, « Extravagans Ioannis XXII, Contra Magos, magicasque, superstitiones » en Pedro Binsfield, *Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum*, Roma: Augustae Traverirum, 1605.

**KEMPIS DE**, Tomás, *Imitación de Cristo*, México: Aguilar, 1975.

**LA VORÁGINE DE**, Santiago, *La leyenda dorada*, Madrid: Alianza editorial, 1996

**LANDA**, Diego, *Relación de las cosas de Yucatán*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

**LA PUENTE DE**, Luis, *Práctica de ayudar al bien morir*, Tortosa: s/e, 1636.

**LOMBARDO**, *Pedro Libro de sentencias*, t. II, Navarra: EUNSA, 2012.

**LÓPEZ DE VELASCO**, Juan, *Geografía y Descripción Universal de las Indias*, Madrid: Atlas, 1971.

**LYON DE**, Irineo, *Contra los herejes*, México: Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000.

**MARÍA DE CAMPOS**, Carlos, *Vidas ejemplares: Santa Rosa de Lima*, Madrid: Editorial católica, 1980.

**MENDIETA DE**, Jerónimo, *Vidas franciscanas*, México: UNAM, 1994.

\_\_\_\_\_, *Historia eclesiástica indiana*, t. I, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.

**MERCADO DE**, Tomás, *Suma de tratados y contratos*, lib. II, cap. 21, Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Economía y Hacienda, 1977.

- MOLINA DE**, Alonso, *Vocabulario en la lengua castellana y mexicana*, México: Juan Pablos, 1555.
- NAZIANZE DE**, Grégoire, *Discours*, en Sources Chrétiennes vol. 284, Paris: Les Éditions du Cerf, 1981.
- OLMOS DE**, Andrés, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, México: UNAM-Facsímiles de lingüística y filología nahua, 1990.
- ORÍGENES DE ALEJANDRÍA**, *Homilía sobre el Éxodo*, Madrid: Biblioteca Patrística, 1992.
- OVIEDO**, Juan Antonio, *Vida admirable, apostólicos ministerios y heroicas virtudes del venerable Joseph Vidal, profeso de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, México: Real y más antiguo Colegio de San Ildefonso, 1752.
- PEÑA DE MONTENEGRO**, Alonso, *Itinerario para los párrocos de indios*, vol. 2, Madrid: CSIC, 1996.
- PACHECO**, Joaquín Francisco et al., *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía sacados de los Archivos del Reino y muy especialmente del Real Archivo de Indias*, t. II, Madrid: Imprenta de Frías y compañía, 1867.
- PACHECO**, Francisco, *El arte de la pintura*, Madrid: Cátedra, 2001.
- PEREZ DE MONTALVÁN**, Juan, *Para todos ejemplos morales humanos y divinos en que se tratan ciencias, materias y facultades repartidos en los 7 días de la semana*, Sevilla: Imprenta de los Gómez, 1716.
- PÉREZ DE RIVAS**, Andrés, *Crónica e historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, México: Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, TT. I, s/a.
- PÉREZ DE RIVERA**, Juan, *Libro de Protocolos 8, no. 2662*, en Ivonne Mijares (ed.), *Catálogo de Protocolos del Archivo General de Notarías de la Ciudad de México*, vol. II, México: UNAM, 2005.
- PLATÓN**, *La República*, México: UNAM, 2007.
- QUAUHTLENHUANITZIN CHIMALPAHIN**, *Diario*, México: CONACULTA, 2001.
- RAMOS**, Alonso, *Prodigios de la omnipotencia milagros de la gracia en la vida de la venerable Catarina de San Juan*, Puebla: Diego Fernández de León, 1689.
- ROBLES DE**, Juan, *Sermón de la Purísima Concepción de María Señora libre en su primer instante de la común deuda de la culpa*, México: María de Benavides viuda de Juan Ribera, 1689.
- RODRÍGUEZ**, José Manuel, *Vida prodigiosa del siervo de Dios fray Sebastián de Aparicio*, México: Felipe Zúñiga, 1769.

**SAHAGÚN DE**, Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México: Porrúa, 2000.

\_\_\_\_\_, *Prólogo del libro tercero de la Historia general de las cosas de Nueva España*, obra que puede ser consultada de manera íntegra en la página de la “Biblioteca Digital Mundial”: [www.wdl.org/es/item/10612](http://www.wdl.org/es/item/10612)

**SANDOVAL DE**, Alonso, *Un tratado sobre la esclavitud*, Madrid: Alianza, 1987.

**SÁNCHEZ DE VERCIAL**, Clemente, *Libro de los ejemplos por ABC*, Madrid: CSIC, 1961.

**S/A**, *Cuarto Concilio Provincial Mexicano*, 3er Libro, 3er Título, México: Escuela de artes, 1898.

**S/A**, “Census de la población del Virreinato de Nueva España en el siglo XVI” en Boletín del Centro de Estudios Americanistas de Sevilla de Indias, febrero-marzo, 1919.

**S/A**, *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, T. II, Madrid, Imprenta de Don Bartholome Ulloa, 1756.

**S/A**, *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias mandadas a imprimir y publicar por la majestad católica del Rey Don Carlos II*, libro VII, título V, Madrid: Graficas Ultra, 1946.

**S/A**, *Sagrada Biblia: versión directa de las lenguas originales por Nácar y Colunga*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.

**S/A**, *Sigeberto di Gembloux, Chronographía*, Milano: Alessandro Fugnoli, 1613

**S/A**, *William of Malmesbury, Deeds of the English Bishops*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

**SIGÜENZA Y GÓNGORA**, Carlos, *Paraíso Occidental*, México: CONACULTA, 1995.

**SOLÓRZANO DE PEREYRA Y**, Juan, *Política indiana*, Madrid: Editorial Atlas, 1972.

**SOTO DE**, Domingo, *De la justicia y el derecho*, Lib. IV, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.

**TACIANO**, *Diatessaron: La más antigua vida de Jesús*, Madrid: Edibesa, 2012.

**TERESA DE JESÚS**, *Libro de la vida*, Madrid: Clásicos Castalia, 1991.

**TERTULIANO**, *Apologético, a los gentiles*, Madrid: Gredos, 2001.

\_\_\_\_\_, “Sobre el Bautismo” en *El bautismo según los Padres de la Iglesia*, Madrid: Caparrós, 1994.

**TOMAS DE AQUINO**, *Suma de Teología*, t. I, parte primera, “Tratado de los ángeles”, cuestión 54, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

\_\_\_\_\_, *Suma Teológica*, tom. II, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

\_\_\_\_\_, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, Navarra: EUNSA, 2005.

**TORQUEMADA DE**, Juan, *Monarquía indiana*, México: Salvador Chávez, 1983, lib. XVI.

**VALADÉS DE**, Diego, *Retórica Cristiana*, México: UNAM-FCE, 1989.

**VALERA DE**, Diego, *Espejo de verdadera nobleza*, Madrid: Atlas, 1959.

**VÁSQUEZ DE ESPINOSA** Antonio, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Washington: The Smithsonian Institution, 1948.

**VELASCO DE**, Luis, “Carta de Don Luis de Velasco, el primero, a Felipe I” en Mariano Cuevas (ed.) *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México: Porrúa, 2000.

**VEGA DE**, Cristóbal, *Clarín sonoro que hace gente para el Cielo o tratado de las penas de los condenados*, Valencia: Benito Mace, 1675.

**VETANCURT DE**, Agustín, *Menologio franciscano de los varones más señalados que con sus vidas ejemplares, perfección religiosa, ciencia, predicación evangélica en su vida y muerte ilustraron la Provincia del Santo Evangelio de México*, México: Porrúa, 1982.

\_\_\_\_\_, *Teatro mexicano: Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, t. I, México: Doña María Benavides viuda de Juan Ribera, 1698.

**VILLALOBOS DE**, Enrique, *Suma de la Teología Moral y Canónica*, primera parte, Madrid: Imprenta de Diego Villa, 1682.

**VILLARROEL**, Hipólito, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España*, México: Miguel Ángel Porrúa, 1999.

**VILLEGAS**, Alfonso, *Flos Sanctorum e Historia de la vida de Jesucristo y de todos los Santos que se rezan y hace fiesta la Iglesia Católica*, Madrid: Domingo de Protonariis, 1594.

**VITORIA DE**, Francisco, *Reelección sobre la templanza o del uso de las comidas & Fragmentos sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2007.

\_\_\_\_\_, *Carta al padre fray Bernardino de Vique*. Apud, Silvio Zavala, *Filosofía de la Conquista*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005.

## II. FUENTES MANUSCRITAS.

### 2.1. Archivo General de la Nación de México. (AGN)

AGN, Colecciones, Historia, vol. 117, exp. 11

AGN, Gobierno Virreinal, Bandos, vol. 4, exp. 1.

AGN, Gobierno Virreinal, General de Parte, vol. 7, exp. 379..

AGN, Gobierno Virreinal, General de Partes, vol. 4, exp. 328.

AGN, Gobierno Virreinal, Reales Cédulas Originales, vol. 20, exp. 155.

AGN, Gobierno Virreinal, Reales Cédulas Duplicadas, vol. 3, exp. 129

AGN, Hospital de Jesús, vol. 293, exp.135.

AGN, Indiferente Virreinal, Caja 5425, exp. 38.

AGN, Indiferente Virreinal, caja 1118, exp. 14.

AGN, Indiferente virreinal, caja 5077, exp. 2.

AGN, Indiferente virreinal, caja 4609, exp. 46.

AGN, Inquisición, vol. 441, exp. 16.

AGN, Inquisición, vol. 418, exp. 4

AGN, Inquisición, vol. 322, exp. s/n.

AGN, Inquisición, vol. 40, exp. 10

AGN, Inquisición, vol. 365, exp.29.

AGN, Inquisición, vol. 458, exp. 21.

AGN, Inquisición, vol. 1508, exp. 3.

AGN, Inquisición, vol. 1014, exp. 16.

AGN, Real Audiencia, Indios, vol. 3, exp. 187

AGN, Real Audiencia, Mercedes, vol. 1, exp. 120.

AGN, Tierras, vol. 1875, exp. 3.

## **2.2 Archivo General de Indias (AGI)**

AGI, España, 24, no. 62.

AGI, México, 19, no. 142.

AGI, México, 22, no. 24.

AGI, México, 72, no. 178.

### 2.3 Otros Archivos

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca, Parroquial, disciplinar, fabrica espiritual, *Libro de la fábrica de la Catedral 1563-1604*.

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca, Parroquial, disciplinar, fabrica espiritual, *Libro de la fábrica de la Catedral 1595-1680*, f.68 v.

Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca, Sagrario de la Catedral, *Cofradía las Nieves*, vol. I.

Archivo del Cabildo de la Catedral Metropolitana de México, *Fabrica Material*, Caja 1, exp. 5.

Archivo Histórico Judicial de Oaxaca, Teposcolula, Criminal, Legajo 18, exp. 19.

Archivo Histórico del Distrito Federal, Actas de Cabildo, 18 de septiembre de 1531

Archivo Histórico de Notarias de Oaxaca , Libro 53, Serie Robles Zamano, 1667-1669

Archivo Histórico de Notarias de Oaxaca, Libro 90, Serie Benaías, 1681.

Archivo Histórico de Notarias de Oaxaca, AHNO, Libros 91-103, 116-125, 184-204, 234.

Biblioteca Nacional de México, Fondo Franciscanos, caja 140, exp. 1721.

## BIBLIOGRAFÍA

**ABSI**, Pascale, Naranjo Amador, Ascensión, Pino, Díaz, Fermín, *et al. Demonio, religión y sociedad entre España y América*, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas del Departamento de Antropología de España y América, 2002), pp. 389.

**AGUIRRE** Beltrán, Gonzalo, *La población negra en México: Estudio Etnohistórico*, (México: Universidad Veracruzana, 1989), pp. 374.

\_\_\_\_\_, *Medicina y magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*, (México: Universidad Veracruzana, 1992), pp. 369.

\_\_\_\_\_, *El negro esclavo en Nueva España: La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 211.

**ALARCÓN** Cedillo, Roberto y García de Toxqui, María del Rosario, *Pintura novohispana: Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, México: Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato*, 1994, pp. 199.

**ALBERRO**, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1988), pp. 622.

**ALBERRO**, Solange y Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La sociedad novohispana: estereotipos*, México: Colegio de México, 2013, pp. 362.

**ALBERRO**, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 622.

**ALBERRO**, Solange, *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España, 1571-1700*, Colección Científica-Fuentes para la Historia, no. 96, México: INAH, 1981, pp. 101-105.

**ÁLVAREZ SANTALÓ**, María Jesús Buxó y **RODRÍGUEZ BECERRA**, Salvador, *La religiosidad popular: La imaginación religiosa*, Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 637.

**ALVES** Días, Manuela *et al.*, *Paganismo y cristianismo en el Imperio Romano*, Oviedo: Universidad de Oviedo, 1983, pp. 287.

**AMELANG**, James S., **DELPECH**, François, **TAUSIET**, María, *et. al.*, *El diablo en la Edad Moderna*, (Madrid: Marcial Pons, 2004), pp. 381.

**ANDRÉ**, Christophe, *Psicología del miedo: temores angustias y fobias*, Barcelona: Kairos, 2010, pp. 393.

**ANSGAR** Kelly, Henry, *The Devil at baptism: ritual, theology and drama*, Ithaca: Cornell University Press, 1985, pp. 302

- ARASSE**, Daniel, *Le portrait du Diable*, France: Les éditions arkhê, 2009, pp. 127.
- ARESTI** de la Torre, Lore, « El miedo a la muerte » en Isabel Jáidar Matalobos (comp.), *Los dominios del miedo*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2002, pp. 13-40.
- ARCE** Brown, Danilo, *La esclavitud en España y Portugal: Comparación entre la esclavitud indígena y los negros 1441-1550*, Tesis de licenciatura, Universidad de Bío-Bío, 2013, pp. 91.
- ARNHEIM**, Rudolf, *Arte y percepción visual: psicología del ojo creador*, (Madrid: Alianza, 2002), pp. 514.
- ARRÁIZ** Roberti, José Miguel, *Compendio de apologética Cristiana*, Madrid: Credo, 2010, pp. 553.
- ARROM** González, Juan José “Cimarrón: apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen” en *Revista española de antropología americana*, vol. XIII, 1983, pp. 47-57.
- AUMONT**, Jacques, *La Imagen*, Barcelona: Paidós, 1992, pp. 336.
- AUSTEN**, Ralph “Slavery among Coastal Middlemen. The Duala of Cameroon” en Miers Suzanne y Kopytoff Igor, *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, United State of America: The University Wisconsin Press, 1979, pp. 302-334.
- AYALA** Calderón, Javier, “El Diablo en la Nueva España”, Tesis de Doctorado en Historia, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2008, pp. 329.
- AYÁN**, Juan José, *Ignacio de Antioquía - Policarpo de Esmirna - Carta de la Iglesia de Esmirna*, Colección de Fuentes Patrísticas vol. I, Madrid: Ciudad Nueva, 1991, pp. 335
- \_\_\_\_\_, *Padres apostólicos*, Biblioteca Patrística vol. I, Madrid: Ciudad Nueva, 2001, pp. 1130.
- AZNAR** Vallejo, Eduardo, “La expedición de Charles Valera a Guinea. Precisiones históricas y técnicas” en *España Medieval*, no. 25, 2002, pp. 403-423.
- BÁEZ-JORGE**, Félix, *Los disfraces del diablo: ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica*, (México: Universidad Veracruzana, 2003), pp. 694.
- BAKEWELL**, *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1546-1700)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 387

**BANDA** González, Jorge, “Los esclavos africanos de la Nueva España. Siglos XVI y XVII.”, Tesis de Licenciatura, (México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1992), pp. 128.

**BAPTIST** Bauer, Johannes, *Diccionario de teología bíblica*, Barcelona: Herder, 1995, pp. 582.

**BAQUERO** Moreno, Humberto, “Portugal: do Mediterrâneo ao Atlântico, no século XV” en *História Medieval*, no. 10, pp. 161-186.

**BARLETTA**, Vincent, “Uma lanca em África: Los cuerpos imperiales de Gomes Eanes de Zurara”, *Res publica*, no. 21, 2009, pp. 71-84.

**BARRETO**, Xavier Ângela y Hespanha, Antonio Manuel, “A representação da Sociedade e do Poder” en José Martosso (dir.), *História de Portugal: O Antigo Regime*, Lisboa: Estampa, 1993, pp. 121-157.

**BARRETT**, Ward J., “Sugar and Mexican Hacienda” en Ann M. Pescatello (ed.), *The African in Latin America*, New York, Alfred Knop, 1975, pp. 60-88.

\_\_\_\_\_ y Stuart Schwartz, “Comparación entre dos economías azucareras coloniales: Morelos, México y Bahía, Brasil” en Enrique Florescano (ed.), *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, México, Siglo XXI, 1975, pp. 532-571.

**BARTRA**, Roger, *El siglo de oro de la melancolía*, México, Universidad Iberoamericana, 1998, pp. 455.

**BASCHET**, Jérôme, Pedro Pichart Ramón y Mario Humberto Ruz, *Encuentros de almas y cuerpos, entre Europa medieval y mundo mesoamericano*, México: Universidad Autónoma de Chiapas, 1999, pp. 126.

**BAZARTE** Martínez, Alicia, *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México (1526-1860)*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989, pp. 279.

**BENNASSAR**, Bartolomé, *Inquisición española: Poder político y control social*, Barcelona: Critica, 1981, pp. 347.

**BERNAND**, Carmen, “Amos y esclavos en la Ciudad” en Guillaume Boccara (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas siglos XVI-XX*, Ecuador: Abya Yala, 2002, pp. 83-105.

**BENNETT**, Herman L., *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity and afro-creole consciousness, 1570-1640*, USA: Indiana University Press, 2003, pp. 275.

**BENSCH**, Stephen “From prizes of war to domestic merchandise: The changing face of slavery in Catalonia and Aragon, 1000-1300”, *Viator*, no. 25, pp. 66-67.

**BERGER**, John, *El sentido de la vista*, Madrid: Alianza, 2006, pp. 314

**BLACK**, Jeremy, Antony Green y Tessa Rickards, Tessa, *Gods, demons, and symbols of ancient Mesopotamia*, San Antonio Texas: University of Texas Press, 1992, pp. 192.

**BLÁZQUEZ** Martínez, José María, “El Magreb y el Sahara en el Bajo Imperio” en *Le Sahara et l’Homme: un savoir pour un savoir faire. Colloque et Tables rondes*, Tunis: Université El Manar, 2006 pp. 256-285.

\_\_\_\_\_, *El nacimiento del cristianismo*, Madrid: Editorial Síntesis, 1996, pp. 192.

**BONASSIE**, Pierre, *Del esclavismo al feudalismo en Europa*, Barcelona: Crítica, 1992, pp.300.

**BÖTTCHER**, Nikolaus Berd Hausberger y Max S. Hering Torres, “Introducción: sangre, mestizaje y nobleza” en Nikolaus Böttcher, *El peso de la sangre: Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México: Colegio de México, 2011, pp. 9-28.

**BORAH**, Woodrow y Sherburne F. Cook, “La despoblación del México central en el siglo XVI” en E. Malvido y M.A. Cuenya (eds.), *Demografía histórica de México. Siglos XVI-XIX*, México, Instituto Mora, UAM, 1993, pp. 29-39.

**BOURDIEU**, Pierre y Jean Claude-Passeron, *La Reproducción*, Madrid: Editorial Popular, 2001, pp. 285.

**BOUREAU**, Alain, *Satan the heretic: Birth of demonology in the Medieval West*, Chicago: The University of Chicago Press, 2006, pp. 255.

**BOURKE**, Joanna, *Fear. A Cultural History*, London: Virago, 2005, pp. 512.

**BORJA GÓMEZ**, Jaime Humberto, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada*, Bogotá: Ariel, 1998, pp. 390.

**BOURIN**, Monique, *Temps d’équilibre, temps de ruptures: le XIIIème siècle*, Paris: Le Seuil, 1990, pp. 293.

**BOYCE**, Mary, *A history of zoroastrianism: The early period*, New York: Brill, 1989, pp. 349.

**BOWSER**, Frederick, “The Free Person of Color in Mexico City and Lima: Manumission and Opportunity, 1580-1650” en ENGERMAN y GENOVESE (eds.), *Race and Slavery in*

*the Western Hemisphere: Quantitative Studies*, Santford, California: Priceton University Press, 1975, pp. 331-363.

**BRETT**, Michael “Islam and trade in the Bilad al-Sudan” en Journal of Africa History, no. 24, 1983, pp. 431-440.

**BRODA** Johanna, et al., “Los dioses de Mesoamérica” en Arqueología Mexicana, no. 20, vol. IV, julio-agosto de 1996, pp. 77.

**BURKE**, Peter, *Hibridismo cultural*, Madrid: Akal, 2010, pp. 158.

\_\_\_\_\_, *Visto y no visto: El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona: Editorial Crítica, 2001, pp. 285.

**BURKHART**, Louise M., *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, Tucson: University of Arizona, 1989, pp. 242.

**BURTON**, Robert, *Anatomía de la melancolía*, Madrid: Alianza Editorial, 2006, pp. 489.

**CALDERÓN**, Francisco R., *Historia económica de la Nueva España en tiempos de los Austrias*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 711.

**CAMACHO** Cardona, Mario, *Historia urbana novohispánica del siglo XVI*, México: UNAM, 2009

**CAMPBELL**, Joseph, *El héroe de las mil caras: Psicoanálisis del mito*, México: Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 480.

**CAMPOS MORENO**, Araceli, *Oraciones y conjuros mágicos del Archivo Inquisitorial de la Nueva España*, México: El Colegio de México, 1999, pp. 189.

**CANDANO** Fierro, Graciela, *Estructura, desarrollo y función de las colecciones de los exemplares en la España del siglo XIII*, México, UNAM, 2000, pp. 69.

**CANUDAS**, Enrique, *Las venas de plata en la historia de México*, tomo I, México, Universidad Autónoma de Tabasco, 2005, pp. 1879.

**CARDINI**, Franco, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona: Península, 1982, pp. 281.

**CARO BAROJA**, Julio, “El demonio” en *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid: SARPE, 1985, pp. 69-95.

**CARRASCO**, Pedro, et al., “Poder y política en el México prehispánico” en Arqueología Mexicana, no. 32, vol. VI, julio-agosto de 1998, pp. 78.

**CARRASCO** Pizana, Pedro et. al., *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1982, pp. 300.

**CARRERA**, Magali M., *Imagining identity in New Spain: race, lineage, and the colonial body in portraiture and casta paintings*, United States of America: University of Texas Press, 2003, pp. 216.

**CASTILLO** Palma, Norma Angélica, *Cholula. Sociedad mestiza en ciudad india: Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una ciudad novohispana (1649-1796)*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Plaza y Valdés Editores, 2008, pp. 526.

\_\_\_\_\_, “Informaciones y probanzas de limpieza de sangre: Teoría y realidad frente a la movilidad de la población novohispana producida por el mestizaje” en Böttche Nicolás, Hausberger Bernd y Hering Torres Max, *El peso de la sangre: Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, 2011, pp. 219-250.

\_\_\_\_\_, “Matrimonios mixtos y cruce de la barrera de color como vía para el mestizaje de la población negra y mulata (1674-1796)” en *Signos históricos*, vol. II, no. 4, 2000

**CASTIÑEIRAS** González, Manuel Antonio, *Introducción al método iconográfico*, Barcelona: Ariel, 1998, pp. 251.

**CASTRO** Henriques, Isabel, Os pilares da diferencia. *Relações Portugal-África, séculos XV-XX*, Lisboa, Universidad de Lisboa, 2004, pp. 572.

**CEBALLOS** Gómez, Diana Luz, “*Quyen tal haze que tal pague*”: *Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*, (Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, 1999), pp. 630.

**CENTINI**, Massimo, *El ángel caído: el diablo en la religión, la historia, el arte, folklore y la sociedad en general*, (Barcelona: Editorial de Vecchi, 2004), pp. 191.

**CERVANTES** Bello, Francisco y **MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO** María del Pilar, *Los concilios provinciales en la Nueva España*, México: UNAM-IIIH y BUAP, 2005, pp. 430.

**CERVANTES**, Fernando, *El diablo en el Nuevo Mundo: El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica (Nueva España)*, Barcelona: Herder, 1996, pp. 259.

**CHANCE**, John K., *Razas y clases en la Oaxaca colonial*, México: CONACULTA, Instituto Nacional Indigenista, 1993.

**CHAVALAS**, Mark W. et al., *Comentario del contexto cultural de la Biblia*, El Paso, Texas, Editorial Mundo Hispano, 2004, pp. 832.

**CHINCHILLA**, Perla, “Predicación y miedo” en GONZALBO Pilar, STAPLES Anne y TORRES Valentina (Editoras), *Una historia de los usos del miedo*, México: El Colegio de México y Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 203-222.

**COHEN**, Esther, *Con el diablo en el cuerpo: filósofos y brujas en el Renacimiento*, México: Taurus-UNAM, 2003, pp. 168.

**COHN**, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 330.

**COLISH**, Marcia, *Medieval foundations of the Western intellectual tradition*, Connecticut: Yale University Press, 2002, pp. 338.

**COLL-HURTADO** Atlántida, “Oaxaca: Geografía histórica de la Grana Cochinilla” en *Investigaciones geográficas boletín*, no. 36, 1998

**COQUOT**, André et al., *Formación de las religiones universales y de salvación en el mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo*, vol. I, Siglo XXI: México, 2001, pp. 503.

**CÓRDOVA** Aguilar, María Cristina, *Población de origen africano en Oaxaca colonial*, México: De las Antiguas Raíces, 2012, pp. 151.

**CORTÉS** Jácome, María Elena, “Los ardidés de los amos: la manipulación y las interferencias en la vida conyugal de sus esclavos, siglos XVI-XVII”, en *Del dicho al hecho. Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, México: INAH, 1989, pp. 57-76.

**CORTÉS** López, José Luis, *Esclavo y colono: Introducción y sociología de los negroafricanos en la América Española del siglo XVI*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, pp. 339.

**CRAMAUSSEL**, Chantal, *Demografía y poblamiento del territorio: La Nueva España y México (siglos XVI-XIX)*, México: El Colegio de Michoacán, 2009, pp. 309.

**CROUZEL**, Henri, *Orígenes: un teólogo controvertido*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristiano, 1998, pp. 378.

**COUSTÉ**, Alberto, *Biografía del diablo*, Barcelona: Plaza y Janés, 1991, pp. 315.

**DANIÉLOU**, Jean y Henri Irenée Marrou, *Nueva Historia de la Iglesia*, vol. I, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002, pp. 482.

**DARNTON**, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 269.

**DAXELMÜLLER**, Christoph, *Historia social de magia*, Barcelona: Herder, 1997, pp. 359.

**DE ALMEIDA** Mendes, António, “Portugal e o tráfico de escravos na primeira metade do século XVI”, *Africana Studia*, no. 7, 2004, pp. 13-30.

**DE GALACIA**, Paladio, *El mundo de los padres del desierto: Historia lausiaca*, Madrid: Apostolado mariano, 1991, pp. 222.

**DEHOUE**, Daniel, *Rudingero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*, México: Universidad Iberoamericana-Miguel Ángel Porrúa-CIESAS, 2000, pp. 202.

**DE LA BUSSIÈRE**, Groupe, *Pratiques de la confession: Des Pères du désert à Vatican II*, Paris: Éditions du Cerf, 1983, pp. 298.

**DE LA FUENTE**, Breatriz, *La Pintura mural prehispánica en México*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1995, pp. 319.

**DE LA SERNA**, Juan Manuel, “Disolución de la esclavitud en los obrajes de Querétaro a finales del siglo XVIII” en *Signos Históricos*, vol. II, no. 4, julio-diciembre 2000, pp. 39-54.

\_\_\_\_\_, “Los cimarrones en la sociedad novohispana” en Juan Manuel de la Serna (dir.), *De la libertad y la abolición*, México: Centro de Estudios mexicanos y centroamericanos, 2010, pp. 83-109.

\_\_\_\_\_(**coord.**), *Pautas de convivencia étnica en la América Latina Colonial (indios, negros, pardos y esclavos)*, México: CCyDEL-UNAM y Universidad de Guanajuato, 2005.

**DE LANGE**, Nicholas, *El Judaísmo*, Madrid: Akal, 2006, pp. 528.

**DE MELLO E SOUZA**, Laura, *El diablo en la Tierra de Santa Cruz: hechicería y religiosidad popular en el Brasil Colonial*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, pp. 373.

**DEL BARRIO**, Lorenzot, Juan Francisco. *El trabajo en México durante la época colonial. Ordenanzas de gremios de la Nueva España*, México: Secretaría de Gobernación, 1920, pp. 315.

**DEL MORAL**, Raúl “En torno a Mictlantecuhtli” en *Estudios Mesoamericanos*, vol. I, no. 1, enero-junio 2000, pp. 38-45.

**DELCOR**, Mathias y Florentino García Martínez, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, pp. 314.

**DELUMEAU**, Jean, *El miedo en Occidente, siglos XIV-XVIII*, Madrid: Taurus, 2012, pp. 591.

**DENZINGER** Heinrich y Peter Hünermann, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona: Herder: 2000, pp. 1630.

**DÍAZ** y de Ovando, Clementina, "Tlaxcala en la épica y en la dramática de la colonia" en Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, vol. V, no. 19, 1951, pp. 49-73.

**DIFFIE**, Bailey y George Winus, *Foundations of the Portuguese Empire, 1418-1580*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1977, pp. 533.

**DOMÍNGUEZ**, Joaquín María y Charles E. O'Neill, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001, pp. 1110

**DOUGLAS**, Mary, *Símbolos naturales: exploraciones en cosmogonía*, Madrid: Alianza, 1988, pp. 198.

**EGIDO** Fernández, María Cristina, "Léxico de la esclavitud en documentación americana: relaciones de bienes (siglos XVII-XVIII)" en Revista internacional de Lingüística Iberoamericana, vol. 10, núm.2, 2012.

**ELORZA**, Antonio, "Imagen, religión y poder" en *Historia a debate*, tomo II, (Santiago de Compostela: Actas del Congreso Internacional de Historia a Debate, 1995), pp. 61-84.

**ENCISO** Rojas, Dolores, "Matrimonio, bigamia y vida cotidiana en Nueva España", en Dimensión Antropológica, vol. 17, septiembre diciembre, 1999, pp. 101-122.

**ENZO** Lodi, Enzo, *La misericordia y el perdón en la liturgia*, Madrid: San Pablo, 2000, pp. 260.

**ESCOBAR** Villegas, Juan Camilo, *Lo imaginario, entre las ciencias sociales y la historia*, Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2000, pp. 154.

**ESPARZA**, Manuel, *Juan Peláez de Berrio. Alcalde mayor de la villa de Antequera del Valle de Oaxaca. 1529-1532*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.

**FERNÁNDEZ** Arenas, José, *Arte efímero y espacio estético*, Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 554

**FERNÁNDEZ**, Rodolfo, "Esclavos de ascendencia negra en Guadalajara en los siglos XVII y XVIII", en Estudios de Historia Novohispana, vol. 11, no. 11, 1991, pp. 71-84.

**FINLEY**, Moses, *La Grecia Antigua. Economía y Sociedad*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 368.

**FYVIE** Bruce, Frederick, *Israel y las naciones: La historia de Israel desde el Éxodo hasta la destrucción del segundo templo*, Madrid: Portavoz, 1988, pp. 318.

**FLANDRIN**, Jean-Louis, *Los orígenes de la familia moderna*, Barcelona: Crítica, 1979, pp. 351.

**FLORES** Arroyuelo, Francisco, *El diablo en España*, Madrid: Alianza, 1985, pp. 275.

**FLORESCANO**, Enrique et. al., *La clase obrera en la historia de México de la colonia al imperio*, México: Siglo XXI, 1996, pp. 350.

**FLORES** García, Laura Gemma, "Eficacia simbólica en la imagería popular" en *Imágenes e investigación social*, México: Instituto Mora, 2005, pp. 99-118.

**FONSECA**, Jorge. *Escravos no Sul de Portugal*, Lisboa, Editora Vulgata, 2002, pp. 200

**FRASSETTO**, Michael, *Los herejes: De Bogomilo a los cátaros a Wyclif y Hus*, Barcelona: Ariel, 2008, pp. 300.

**FREEDBERG**, David, *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid: Cátedra, 1992, pp. 496.

**FORBES**, Jack D. *Africans and Native Americans: The Language of Race and the Evolution of Red-Black Peoples*, Illinois: The Board of Trustees of the University of Illinois, 1993, pp. 344.

**GARCIA** Virginia y **SUAREZ** Gerardo, *Los sismos en la historia de México, t. I, México: UNAM, CIESAS, FCE, 1996.*

**GARCÍA** Añoveros, Jesús María, *El pensamiento y argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 2000, pp. 235.

**GARCÍA** Atienza, Juan, *Leyendas mágicas de España*, Madrid: Edaf, 1997, pp. 220.

**GARCÍA** Cárcel, Ricardo, *Inquisición: historia crítica*, Madrid: Temas de hoy, 2000, pp. 408.

**GARCÍA** Díaz, Jorge, "Esclavitud, mestizaje y dinámica demográfica en la Villa de la Asunción de Aguas Calientes, siglo XVII", en *Letras Históricas*, no. 2, Primavera Verano 2010, pp. 37-55.

**GARCÍA** González, José María, "Del sol a las tinieblas: Del negro imaginado de Homero a la Edad Media" en *MORFAKIDIS*, Moschos y **ROLDÁN**, Minerva, *La religión en el mundo*

*griego: De la antigüedad a la Grecia moderna*, Granada: Athos-Pérgamos/ Universidad de Granada, 1997, pp. 83-100.

**GARCÍA** Martínez, Bernardo. “El cataclismo demográfico de la conquista”, en *Arqueología Mexicana*, no. 74, Julio-Agosto, 2005, pp. 58-61.

**GARCÍA** Pimentel, Luis, *Relación de los Obispos Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI*, México: Luis García Pimentel, 1904.

**GAY**, José Antonio, *Historia de Oaxaca*, México: Porrúa, 1990

**GIBSON**, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 2003, pp. 531.

**GILBERT** Hidalgo, Berta, "Las caras del Maligno en Nueva España, siglos XVI al XVIII", tesis de Doctorado en Historia, México: UNAM, 2010, pp. 151.

**GILSON**, Étienne. *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1995, pp. 764.

**GLABER**, Rodolfo, *Crónicas o Cinco libros de historias*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, pp. 344.

**GOMBRICH**, E. H., *Los usos de las imágenes*, México: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 304.

**GONZALBO** Aizpuru, Pilar. “De la penuria y el lujo en la Nueva España, siglos XVI-XVIII” en *Revista de Indias*, 1996, vol. LVI, no. 206, pp. 49-76.

\_\_\_\_\_, “El estudio del miedo en la historia” en Agostoni Claudia, et al. (edit.), *Los miedos en la historia*, México: El Colegio de México, 2009, pp. 9-34.

\_\_\_\_\_, “Reflexiones sobre el miedo en la historia” en Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples, Valentina Torres Septién (eds.), *Una historia de los usos del miedo*, México: COLMEX-Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 21-36.

**GONZÁLEZ** Esponda, Juan, “Negros y mulatos en el Chiapas colonial” en Naveda Chávez (comp.), *Pardos, mulatos y libertos*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 2001, pp.183-193.

**GONZÁLEZ**, Glorinela y Olvera Calvo María del Carmen y Reyes y Cabañas Ana, *Artistas y artesanos a través de fuentes documentales. Ciudad de México*, vol. I, México, INAH-CONACULTA, 1994, pp. 765.

**GRACIA**, Carlos, *El laberinto del mal*, México: Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato, 2000, pp. 425.

**GRINGOIRE**, Pedro, *Los rollos de Qumrán*, México: Edamex, 2002, pp. 358.

**GRUZINSKI** Serge, *La guerra de imágenes: De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México: FCE, 2000, pp. 224.

\_\_\_\_\_, "Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización" en *Para una historia de América I: Las estructuras*, México: Fondo de Cultura Económica y el Colegio de México, 1999, pp. 468-567.

**GUIRAO**, Pedro, *Escritos pitagóricos: La enseñanza secreta de Pitágoras*, Barcelona: Bauza, 2000, pp. 140.

**HARMLESS**, William, *Desert Christians: An introduction to the literature of early monasticism*, USA: Oxford University Press, 2004, pp. 512.

**HARRIS**, Marvin, *Antropología cultural*, Madrid: Alianza, 2011, pp. 655.

**HENNINGSSEN**, Gustav, "La evangelización negra: difusión de la magia europea por la América colonial" en Revista de la Inquisición: (intolerancia y derechos humanos), no. 3, 1994, pp. 11-28.

**HERING** Torres, Max S. "Limpieza de sangre en España: Un modelo de interpretación" en Böttche Nikolás, Hausberger Bernd y Hering Torres Max, *El peso de la sangre: Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, 2011, pp. 29-62.

**HERNANDEZ** Ramírez, Roberto, et al., *Museo Nacional de Arte: Una ventana al arte mexicano de cinco siglos*, México: INBA, 2000, pp. 291.

**HERRERA** Casasús, María Luisa. *Piezas de Indias: La esclavitud negra en México*, México, Instituto Veracruzano de Cultura, 1991, pp.240.

**HERRERO** de Jáuregui, Miguel, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid: Trotta, 2007, pp. 413.

**HERRERO** Salgado, Félix, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2006, pp. 539.

**HEERS**, Jacques, "La búsqueda de colorantes" en Historia Mexicana, vol. 11, no. 1, 1961.

**HOMOBONO** Martínez, José Ignacio, "Fiesta, ritual y símbolo: epifanía de las identidades" en Zainak, Cuadernos de Antropología-Etnografía, no. 26, 2004, pp. 33-76.

**HORCASITAS**, Fernando, *Teatro náhuatl*, t. I, México: UNAM, 2004, pp. 792.

**HUGH** Thomas. *La trata de esclavos: historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*, Barcelona: Editorial Planeta, 1998, pp. 898.

**JOSHEL**, Sandra R., *Slavery in the Roman World*, New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 236.

**KAMEN**, Henry. *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*, Madrid: Alianza, 1989, pp. 462.

**KATSELASHVILLI**, Zurab, *Diccionario etimológico de nombres y palabras bíblicos*, Madrid: Éride, 2008, pp. 327.

**KLEIN**, Herbert S y Vinson Ben III, *La esclavitud en América Latina y el Caribe*, México: El Colegio de México, 2013, pp. 369.

**KLOR** de Alva, Jorge, *Spiritual Warfare in Mexico: Christianity and the Aztecs*, California: University of California, 1980, pp. 1586.

**KOHL**, Benjamin y Mora, George, *Witches, devils and doctors in the Renaissance: Johann Weyer, De praestigiis daemonum*, Michigan: Medieval & Renaissance text & studies, 1991, pp. 790.

**KONRAD**, Herman W. *Una hacienda de jesuitas en el México colonial: Santa Lucía, 1576-1767*, México: Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 434.

**ISRAEL**, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 309.

**JAKSON**, Gabriel, *Introducción a la España medieval*, Madrid: Alianza, 1996

**JOLY**, Martine, *La interpretación de la imagen: Entre memoria, estereotipo y seducción*, Barcelona: Paidós, 2003, pp. 288.

**LABAL**, Paul, *Los cátaros: herejía y crisis social*, Barcelona: Crítica, 2000, pp. 240.

**LADERO** Quesada, Miguel, *Historia de la Edad Media*, Barcelona: Vicent-Vives, 1995, pp. 1004.

\_\_\_\_\_, *Las Guerras de Granada en el siglo XV*, Barcelona, Ariel, 2002, pp. 330.

**LAGUNAS** Rodríguez, Zaid, *Población, migración y mestizaje en México: época prehispánica-época actual*, México, INAH, 2010, pp. 413.

**LANGSHAW** Austin, John, *Cómo hacer cosas con las palabras*, Barcelona, Paidós, 1982, pp. 217.

**LARA** Cisneros, Gerardo, *El cristianismo en el espejo indígena*, México: CONACULTA-INAH, 2002, pp. 257.

**LARA** Cisneros, Gerardo, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2014, pp. 460.

**LE BRETÓN**, David, *Antropología del dolor*, Barcelona: Seix Barral, 1999, pp. 197.

**LE GOFF**, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid: Taurus, 1989, pp. 449.

\_\_\_\_\_, *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*, Madrid: Taurus, 1983, pp. 410.

**LEÓN** Cazares María del Carmen, “A cielo abierto: La convivencia en plazas y calles” en Antonio Rubial García (Coord.), *La ciudad barroca*, México: El Colegio de México y FCE, 2009.

**LEVAGGI**, Abelardo “República de indios y república de españoles en los reinos de Indias” en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, no. 23, 2001, pp. 419-428.

**LINK**, Luther, *El diablo: una máscara sin rostro*, Madrid: Síntesis, 2002, pp. 239.

**LIPSETT-RIVERA**, Sonya, “Mira lo que hace el diablo: The Devil in Mexican Popular Culture, 1750-1856” en *The Americas*, v. 59, no. 2 (October, 2002), pp. 201-219.

**LIRA** Montt, Luis “El estatuto de limpieza de sangre en el derecho indiano”, en *XI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Buenos Aires, Actas y Estudios, 1997, pp. 31-48.

**LISÓN** Tolosa, Carmelo, *Demonios y exorcismos en los siglos de oro*, Madrid: Akal, 1999, pp. 300.

**LISS**, Peggy, *Isabel the Queen*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, pp. 496.

**LOCKHART**, James, *We people here: Nahuatl accounts of the conquest of Mexico*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 335.

**LÓPEZ** Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1992, pp. 514.

**LORETO** López, Rosalva, “The Devil, Women, and the Body in Seventeenth-Century Puebla Convents” en *The Americas*, vol. 59, No. 2, Octubre 2002, pp. 181-199.

**LOZANO** Armendares, Teresa, “Los juegos de azar una pasión novohispana: Legislación sobre los juegos prohibidos en la Nueva España” en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 11, 1991.

\_\_\_\_\_, “Formas de unión y vida familiar”, en *Vida cotidiana y cultura en el México virreinal*, México: INAH, 2000, pp. 189- 202.

**LUCENA** Salmoral, Manuel, *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América Española (1503-1886): Documentos para su estudio*, Madrid: Universidad de Alcalá/Universidad de Murcia, 2005, pp. 440.

**LUNDBERG**, Magnus, “Las actas de los tres primeros concilios mexicanos” en *Anuario de Historia de la Iglesia*, Universidad de Navarra, no. 15, 2006, pp. 259-268.

**MACHUCA** Gallegos, Laura, *El comercio de sal y redes de poder en Tehuantepec durante la época colonial*, México: CIESAS, 2007.

**MANDLER** Jean Matter, *The foundations of mind: origins of conceptual thought*, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 359.

**MARCUS**, Joyce, *Monte Albán*, México: COLMEX-FCE, 2009

**MÁRQUEZ**, Graciela, “Monopolio y comercio en América Latina, siglos XVI y XVII”, *Ponencia presentada en el XIII International Congress of the Latin American Studies Association celebrado en Washington D.C. del 6 al 8 de septiembre de 2001*, pp. 34.

**MÁRQUEZ** Morfín, Lourdes, “La evolución cuantitativa de la población: siglos XVI, XVII y XVIII”, en A. Arenzana (coord.), *El poblamiento de México. Una visión histórica demográfica*, Tomo 2, México, Secretaría de Gobernación y Consejo Nacional de la Población, 1993, pp. 58-83.

**MARTÍNEZ**, María Elena, *Genealogical Fictions. Limpieza de sangre, Religion and Gender in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008, pp. 407.

**MARTÍNEZ**, \_\_\_\_\_, “Religion, Purity and Race: The Spanish Concept of Limpieza de Sangre in Seventeenth Century Mexico and Broader Atlantic World” en Bernard Bailyn, et. al., *International Seminar on the History of the Atlantic World, 1500-1825*, Cambridge: Harvard University, 2002, s/p.

**MARTÍNEZ**, \_\_\_\_\_, “The Black Blood of New Spain: Limpieza de Sangre, Racial Violence and Gendered Power in Early Colonial Mexico”, en *The William and Mary Quarterly*, vol. 61, no. 3, July 2004, pp. 479-520.

**MARTÍNEZ** Vargas Enrique y Ana María Jarquín Pacheco, “El sacrificio de negros al inicio de la conquista de México” en *Arqueología Mexicana*, no. 119, Enero-Febrero 2013, pp. 28-35.

**MASFERRER** León, Cristina, “Niños y niñas esclavos de origen africano en la capital novohispana (siglo XVII)” en María Elisa Velázquez (compiladora), *Debates históricos contemporáneos: Africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, México: Centro de Estudios mexicanos y centroamericanos, 2011, pp.195-242.

**MATOS** Moctezuma, Eduardo, “Las ciudades en Mesoamérica” en *Arqueología Mexicana*, no. 107, 2011, pp. 22-28.

**MATOS** Moctezuma, Eduardo, *Tenochtitlan*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006

**MAYA RESTREPO**, Luz Adriana, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, 2005, pp. 808.

**MAZA**, Enrique, *El diablo: Orígenes de un mito*, México: Océano, 2012, pp. 136.

**McCAA**, Robert, “¿Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México? Una respuesta basada en la demografía histórica no cuantitativa” en H.H. Hernández Bringas y C. Menkes (coords.), *La población de México a finales del siglo XX*, México, UNAM, 1998, pp. 223-239.

**MEISSNER**, Jochen, “De la representación del reino a la Independencia. La lucha constitucional de la élite capitalina de México entre 1761 y 1821” en *Historia y Grafía*, no. 6, 1996.

**MELVILLE**, Elionor G. K., *Plaga de ovejas: Consecuencias ambientales de la conquista de México*, México Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 287.

**MENA DE** José María, *Historia de Sevilla*, Barcelona: Plaza & Janes Editores, 2007.

**MILLER**, Patrick D., *The religion of Ancient Israel*, USA: Westminster John Knox Press, 2000, pp. 335.

**MINOIS**, Georges, *Breve historia del diablo*, Madrid: Espasa-Calpe, 2002, pp. 160.

**MIÑO** Grijalva, Manuel, *El mundo novohispano: Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, México: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 2001.

\_\_\_\_\_, *Protoindustria colonial hispanoamericana*, México, FCE-COLMEX, 1993, pp. 226.

**MÍNGUEZ**, Norberto y **VILLAFANE**, Justo, *Principios de Teoría General de la Imagen*, Madrid: Pirámide, 1996, pp. 340.

**MODY** Cissoko Sékéné, “Os Songhai do século XII ao XVI”, en *Djibril Tamsir Niane, História Geral da África*, vol. IV/África do século XII ao XVI, Brasília, UNESCO y Ministério da Educação do Brasil, 2010, pp. 211-235.

**MONCÓ**, Beatriz, “La tarasca: Mujer y diablo en el Corpus Christi” en Antoinette Molinié (ed.), *Celebrando el cuerpo de dios*, Lima, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, pp. 129-150.

**MONTIEL**, Luz María M. “Trabajo esclavo en América. La Nueva España” en CESLA, no. 7, 2005, pp. 135-150.

**MORALES** Abril Omar, “El esclavo negro Juan de Vera. Cantor, arpista y compositor de la Catedral de Puebla” en *Música y Catedral: Nuevos enfoques, viejas temáticas*, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México. 2010, pp. 43-60.

**MORINEAU**, María e Iglesias, Román, *Derecho Romano*, México: Oxford, 2012, pp. 296.

**MORGADO** García, Arturo, *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Cádiz: Universidad de Cádiz, 1999, pp. 170.

**MUCHEMBLED**, Robert, *Damned: An Illustrated History of the Devil*, San Francisco, California: Seuil/Chronicle, 2004, pp. 200.

**MUCHEMBLED**, Robert, *Historia del diablo, siglos XII-XX*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 360.

**MÜLLER**, Max, *Mitología egipcia*, Barcelona: Edicomunicación, 199, pp. 350.

**MUÑOZ** Moya, Miguel Ángel (ed.), *Documentos cataros*, Madrid: Mestas, 2001, pp. 221.

**NAVEDA**, Chávez Hita Adriana, “Algunas consideraciones sobre matrimonios esclavos” en Anuario VIII del Centro de Investigaciones Históricas, México: Instituto de Investigaciones Humanísticas-Universidad Veracruzana, 1992, pp. 131-143.

**NGOU-MVE**, Nicolás, “El cimarronaje como forma de expresión del África bantú en la América Colonial: el ejemplo de Yanga en México” en Annales de Université Omar Bongo, no. 11-12, 1995-96., pp. 27-51.

\_\_\_\_\_, *El África bantú en la colonización de México*, Madrid: CSIC-AECI, 1994.

**NEUBAUER**, Hans-Joachim, *Fama: Una historia del rumor*, Madrid: Siruela, 2013, pp. 288.

**NOVELO**, Oppenheim, Victoria, “Las imágenes visuales en la investigación social” en *Estudiando imágenes: Miradas múltiples*, México: CIESAS, Casa Chata, 2011, pp. 9-26.

**O’GORMAN**, Edmundo. “Autos y diligencias en orden a la visita de los obrajes y haciendas de la villa de Coyoacán 1660” en Boletín del Archivo General de la Nación, t. XI, no. 1, enero, 1940, pp. 33-116.

**O’GRADY**, Joan, *El príncipe de las tinieblas: el demonio en la historia, en la religión y en la psique humana*, Madrid: Editorial EDAF, 1990, pp. 175.

**OLIVIER**, Guilhem, *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 578.

**OLIVIER**, Roland y Atmor, Anthony, *Medieval África. 1250-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 251.

**OLSEN** Sonnesyn, Sigbjorn, *William of Malmesbury and the Ethics of History*, Rochester: The Boydell Press, 2012, pp. 291.

**ONG**, Walter J., *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra*, México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 341.

**ORLANDIS**, José, *Historia de la Iglesia: La iglesia antigua y medieval*, Madrid: Palabra, 2003, pp. 352.

**ORTIZ** Acevedo, José Alberto, “La imagen icónica demoníaca novohispana”, trabajo terminal de la Licenciatura en Historia, México: UAM, 2012, pp. 476.

**PAGELS**, Elaine, *The origin of Satan*, USA: Vintage Books, 1995, pp. 240.

**PALMER**, Colin A., *Slaves of the White God, Blacks in Mexico 1570-1650*, Cambridge, 1976, pp. 234.

**PARISH**, Helen L, *Monks, miracles and magic: Reformation representations of the Medieval Church*, New York: Routledge, 2005, pp. 240.

**PASO** de Troncoso, Francisco (rec.), *Epistolario de Nueva España*, vol.4, México: Porrúa, 1940.

**PASTOR** Llana, María Alba, “La organización corporativa de la sociedad novohispana”, en *Formaciones religiosas en la América Colonial*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2000, pp. 81-140.

**PATIÑO** Franco, José Uriel. *La iglesia en América Latina: Una mirada histórica al proceso evangelizador eclesial en el continente de la esperanza, siglos XV-XX*, Bogotá: Sociedad de San Pablo, 2002, pp. 219.

**PATTERSON**, Orlando. *Slavery and social death: A comparative study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, pp. 527.

**PAUL**, Jacques. *El cristianismo occidental en la Edad Media, siglos IV-XV*, València : Publicacions de la Universitat de València, 2014, pp. 456.

**PATAI**, Raphael. *The Hebrew goddess*, Detroit: Wayne State University Press, 1990, pp. 368.

**PÉREZ** Fernández, Miguel et. al. *Historia de la Biblia*, Madrid: Trotta, 2006, pp. 348.

**PINELLI**, Paola. "From Dubrovnik (Ragusa) to Florence: observations on the recruiting of domestic servants in the fifteenth century" en *Dubrovnik Annals*, no. 12, 2008, pp. 37-56.

**PIÑERO**, Antonio. *Textos Gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi II*, Madrid: Trotta, 1999, pp. 476.

**PRICE**, Richard. *Sociedades cimarronas, comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México: Siglo XXI, 2000, pp. 333.

**PROCTOR**, Frank T. III. *Damned Notions of Liberty: Slavery, culture and Power in Colonial México 1640-1769*, United States of America, University of New México Press, 2010, pp. 282.

**REÑA**, Dafonte, Cesar. *Pedro Abelardo*, Madrid: Orto, 1998, pp. 214.

**RESINES**, Luis. *Catecismos americanos del siglo XVI*, Madrid: Junta de Castilla y León, 1992, pp. 757.

**RESTALL**, Matthew. "Black Conquistadors: Armed Africans in early Spanish America" en *The Americas*, no. 2, 2000, pp. 171-205.

**REYES** García, Cayetano. *Índice y extracto de los protocolos de la Notaría de Cholula*, Puebla: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 696.

**REYES**, Alfonso. "Rosas Oquendo, escritor de la colonia" en *Obras completas*, t. II, México: Fondo de Cultura Económica, 1957, pp. 122-139.

**REYES** Valerio. Constantino. *Arte Indocristiano*, México: INAH, 2000, pp. 486.

**RICARD**, Robert, *La conquista espiritual de México*, México: FCE, 2005

**RICHE**, Pierre. *Gerberto: El Papa del año mil*, Madrid: Nerea, 1990, pp. 256.

**RODNEY**, Walter. *Cómo Europa subdesarrollo a África*, La Habana: Ciencias sociales, 1982, pp. 305.

**ROMÁN** Marín Remedios, "De la prestación militar general al inicio de la idea de un ejército permanente (Castilla siglos XII-XIII)" en Javier Alvarado Planas (coord.), *Estudios sobre el ejército, política y derecho en España (siglos XII-XX)*, Madrid: Polifemo, 1996

**ROMERO** Frizzi, María de los Ángeles, "Mediados del siglo XVII en la Oaxaca colonial: Poder y rebeliones" en Jesús Edgar Mendoza García, et. al. *Historia breve de Oaxaca*, México: COLMEX-FCE, 2011.

**ROSAS** Moscoso, Fernando. "El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio" en Claudia Rosas Lauro (edit.), *El miedo en el Perú, siglos XVI al XX*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, pp. 23-32

**ROSELLÓ** Soberón, Estela. "La cofradía de San Benito de Palermo y la integración de negros y mulatos en la ciudad de la Nueva Veracruz en el siglo XVII" en Alba Pastor María y Meyer Alicia (coord.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, México: UNAM, 2000, pp. 229-242.

**RUIZ** Bueno, Daniel. *Padres apostólicos y apologistas griegos del siglo II*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, pp. 1510.

**RUSSELL**, Jeffrey Burton. *El Diablo: Percepciones del mal desde la antigüedad*, Barcelona: Editorial Laertes, 1995, pp. 285.

\_\_\_\_\_. *Lucifer: El diablo en la Edad Media*, Barcelona: Editorial Laertes, 1995, pp. 408.

\_\_\_\_\_. *Mephistopheles: The devil in the modern world*, Ithaca: Cornell University, 1988, pp. 333.

\_\_\_\_\_. *El príncipe de las tinieblas*, México: Editorial Andrés Bello, 1994, pp. 343.

\_\_\_\_\_, *Satanás en la primitiva tradición cristiana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 331.

**SAHLINS**, Marshall. *Cultura y razón práctica*, Barcelona: Gedisa, 1997, pp. 243.

**SALVUCCI**, Richard. *Textiles y capitalismo. Una historia económica de los obreros, 1539-1840*, México, Alianza, 1992, pp. 287.

**SÁNCHEZ** Reyes, Gabriela. "Los mulatos en el gremio de pintores novohispanos" en *Boletín de Monumentos Históricos*, Tercera Época, no. 13, mayo-agosto, 2008, pp. 8-20.

**SÁNCHEZ** Nogales, José Luis. *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003, pp. 959.

**SÁNCHEZ** Ruiz, Javier. *La limpieza de sangre en la Nueva España: el funcionariado del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México, siglo XVI*, Tesis de maestría de en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1989, pp. 394.

**SANTIAGO** Cruz, Francisco, *Las artes y los gremios en la Nueva España*, México: Editorial Jus, 1960, pp. 141.

**SCOTT**, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Ediciones Era, 2000, pp. 314.

**SECHI**, Mestica. Giuseppina, *Diccionario Akal de mitología universal*, Madrid: Akal, 2007, pp. 616.

**SEED**, Patricia. *Amar, honrar y obedecer en el México colonial: Conflictos entorno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México: CONACULTA-Alianza, 1991, pp. 296.

**SERRANO**, Sebastián. *La semiótica: Una introducción a la teoría de los signos*, Barcelona: Montesitos, 1994, pp. 121.

**SESBOÛÉ**, Bernard y Joseph Wolinski. *Historia de los Dogmas*, T. I, Salamanca: Secretario Trinitario, 1995, pp. 515.

**SIGAUT**, Nelly. *Guadalupe: arte y liturgia*, Zamora: Colegio de Michoacán, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2006, pp. 716.

**SLATER**, P. J. B. *El comportamiento animal*, Madrid: Cambridge University Press, 2000, pp. 240.

**SOAREZ**, Mariza. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, Rio de Janeiro, 2000, pp. 303.

**SOBERANES**, José Luis. *Los tribunales en la Nueva España*, México: UNAM, 1980, pp. 250.

**SOLÓRZANO**, Carlos. *Teatro mexicano, historia y dramaturgia: Autos, coloquios y entremeses del siglo XVI*, vol. III, México: CONACULTA, 1993, pp. 291.

**SPERBER**, Dan. *El simbolismo en general*, Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 187.

**SUPER**, John. "Queretaro Obrajes: Industry and Society in Provincial Mexico 1610-1810" en *Hispanic Historical American Review*, vol. 56, no. 2, 1976, pp. 196-216.

**SVEND**, Holsoe. "Slavery and economic response among the Vai (Liberia and Sierra Leona)" en Suzanne Miers y Igor Kopytoff. *Slavery in Africa. Historical and anthropological perspectives*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1977, pp. 189-212.

**TARDIEU**, Jean-Pierre. *De l'Afrique aux Amériques Espagnoles (XV-XIX siècles): Utopies et réalités de l'esclavage*, París, L'Harmattan, 2002, pp. 220.

**TANNER**, Norman, *Los concilios de la Iglesia*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003, pp. 144.

**TARGONA Borrás**, Judit. *Diccionario Hebreo-Español: bíblico, rabínico, medieval y moderno*, Barcelona: Ríó piedras, 1995, p. 434.

**TAYLOR**, William B., "Haciendas coloniales en el Valle de Oaxaca" en Historia Mexicana, vol. 23, no. 2, 1973.

\_\_\_\_\_, *Terratenientes y campesinos en la Oaxaca colonial*, México: Instituto Oaxaqueño de Culturas, 1998.

**THANGUERONI**, Marco. *Commercio e navigazione nel medioevo*, Roma: Editori Laterza, 1996, pp. 499.

**THOMPSON**, Thomas L. y Philippe Wajdenbaum. *The Bible and Hellenism: Greek influence on jewish and early Christian literature*, London: Routledge, 2014 pp. 320.

**THORNTON**, John. *Africa and africans in the making of the Atlantic World, 1400-1800*, Nueva York: Cambridge University Press, 1998, pp. 340.

**TREVIJANO**, Ramón. *Patrología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, pp. 382, pp. 224.

**TRUMBOWER**, Jeffrey A. *Rescue for Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*, New York: Oxford University Press, 2001.

**TWINAM**, Ann. *Public lives, private secrets: gender, honor, sexuality and Illegitimacy in colonial Spanish America*, Stanford, California: Stanford University Press, 1999, pp. 447.

**VALDÉS**, Dennis N. "The decline of Slavery in México", en The Americas, vol. 44, no. 2, october, 1987, pp. 167-194.

**VAN DOESBURG**, Sebastián, "La fundación de Oaxaca. Antecedentes y contexto del título de ciudad de 1532" en Sebastián Van Doesburg (coord.), *475 años de la fundación de Oaxaca. La Fundación y Colonia*, México: Ayuntamiento de la Ciudad de Oaxaca y Fundación Alfredo Harp Helú, 2007.

**VELÁSQUEZ** Gutiérrez, María Elisa. *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, México: INAH-UNAM, 2006, pp. 592.

**VERLINDEN**, Charles. *L'esclavage dans l'Europe médiévale, Péninsule Ibérique*, París: De Tempel, 1955, pp. 234.

**VILLAFAÑE**, Justo. *Introducción a la teoría de la imagen*, Madrid: Pirámide, 1987, pp. 232.

**VILA** Vilar, Enriqueta. "Cimarronaje en Panamá y Cartagena" en Cahiers du Monde Hispanique et Luso-brésilien, no. 49, 1987, pp. 77-92.

**VOEGELIN**, Eric. *Order and History*, vol. I, Missouri: University of Missouri press, 2000, pp. 616.

**VONN Mentz**, Brígida. *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España: Esclavos, aprendices, campesinos y operarios manufactureros, siglos XVI a XVIII*, México, CIESAS, 1999, pp. 469.

**WARD**, Laura. *Demonios: Visión del Diablo en el arte*, Madrid: Edilupa, 2007, pp. 256.

**WINROTH**, Anders, *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 252.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

## ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00343

Matrícula: 2123801492

EL MULATO MIGUEL DE LA FLOR  
Y EL DIABLO. EL IMAGINARIO  
SOCIAL DEL PACTO DEMONIACO  
ENTRE NEGROS Y MULATOS  
NOVOHISPANOS.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 12:00 horas del día 5 del mes de septiembre del año 2017 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. NORMA ANGELICA CASTILLO PALMA  
DR. MARCELO DA ROCHA WANDERLEY  
DR. ALFONZO PEREZ ORTIZ

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (HISTORIA)

DE: JOSE ALBERTO ORTIZ ACEVEDO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

**APROBAR**

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

