

CONCILIÁBULO SOBRENATURAL

Seres fantásticos y extraordinarios de la tradición

Claudia Carranza Vera,
Claudia Rocha Valverde y Luis Rodas Suárez
(coordinadores)



Conciliábulo sobrenatural
Seres fantásticos y extraordinarios de la tradición

COLECCIÓN INVESTIGACIONES

CONCILIÁBULO SOBRENATURAL

SERES FANTÁSTICOS Y EXTRAORDINARIOS DE LA TRADICIÓN

Claudia Carranza Vera
Claudia Rocha Valverde
Luis Rodas Suárez
(COORDINADORES)



EL COLEGIO
DE SAN LUIS

398.2

C744

Conciliábulo sobrenatural. Seres fantásticos y extraordinarios de la tradición / Coordinadores Claudia Carranza Vera, Claudia Rocha Valverde, Luis Rodas Suárez. — 1ª edición. — San Luis Potosí, San Luis Potosí : El Colegio de San Luis, A.C., 2020.

396 páginas : ilustraciones ; 23 cm. — (Colección Investigaciones)

Incluye bibliografía al final de cada capítulo

ISBN: 978-607-8666-71-3

1.- Tradición oral 2.- Literatura folklórica 3.- Superstición 4.- Brujería 5.- Demonología 6.- Sobrenatural, Lo I.- Carranza Vera, Claudia, coordinador II.- Rocha Valverde, Claudia, coordinador III.- Rodas Suárez, Luis, coordinador IV.- s.

Esta obra fue dictaminada por evaluadores externos
a El Colegio de San Luis por el método de doble ciego

Diseño de la portada: Natalia Rojas Nieto

© Por la coordinación: Claudia Carranza Vera, Claudia Rocha Valverde,
Luis Rodas Suárez

© Todos los textos son propiedad de sus autores

D.R. © El Colegio de San Luis
Parque de Macul 155
Fracc. Colinas del Parque,
San Luis Potosí, S.L.P., 78294

ISBN: 978-607-8666-71-3

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

| | |
|-----------------------|----|
| NOTA PRELIMINAR | 11 |
|-----------------------|----|

BRUJAR Y “SER BRUJEADO”

| | |
|---|----|
| K’olének: la bruja antropófaga de la tradición oral <i>teenek</i> <i>Imelda Aguirre Mendoza</i> | 19 |
| El temor a “ser brujeado” en San Francisco Cuayalab (Huasteca potosina): algunos elementos sobre antropología del valor <i>Minerva López Millán</i> | 39 |
| Relatos de brujas en Zaragoza, Antioquia, Colombia. Imaginario, símbolo y representación <i>María Alejandra Mazo Álvarez</i> | 61 |
| Criminales sobrenaturales: brujería, pactos con el diablo, exorcismo, rituales y fantasmas en el caso de las Poquiachis <i>Luis Miguel Rodas Suárez</i> | 85 |

ENTIDADES DIABÓLICAS

| | |
|---|-----|
| Constantes y variantes en las formas de representación del diablo en leyendas y cuentos mexicanos <i>Donají Cuéllar Escamilla</i> | 111 |
| De mujeres y otros demonios. Acerca de una visionaria del siglo XVII en el virreino del Perú <i>Margarita Paz Torres</i> | 135 |

| | |
|---|-----|
| La presencia demoniaca en dos ilusas novohispanas del siglo XVIII <i>Annia González Torres y Adriana Rodríguez Delgado</i> | 159 |
| Metamorfosis del diablo en <i>El mágico de Salerno</i> . El disfraz y el espejo <i>Caterina Camastra</i> | 179 |
| Pacto con el diablo dentro de las leyendas de don Larín y Juan Carnero <i>Alejandra Sánchez Galicia</i> | 197 |
| “El cantar, el bailar y el amor de una mujer lo inventó el diablo cuando no tenía nada que hacer”: la configuración del personaje del diablo en textos de la literatura de tradición oral de México <i>Roberto Rivelino García Baeza</i> | 211 |
| El motivo del diablo embotellado: un ir y venir <i>Mercedes Zavala Gómez del Campo</i> | 227 |
| Primer concilio de los diablos. Luzbel en contra del nacimiento del Mesías <i>Sue Meneses Eternod y Raúl Eduardo González</i> | 255 |

MUERTE Y SERES DE ULTRATUMBA

| | |
|--|-----|
| Apariciones: sonido e imagen, rumores y sombras <i>Adriana Guillén Ortiz</i> | 273 |
| El motivo del “convidado difunto”. Una mirada a los antecedentes de ‘el convidado de piedra’ en los dramas donjuanescos <i>Armando Cintra</i> | 289 |
| Calaveras parlantes y demonios. Un <i>exemplum</i> en torno a la ebriedad en una hoja suelta del siglo XIX en México <i>Claudia Carranza Vera</i> | 311 |
| Tradicción y trasposición de lo sobrenatural en la literatura y el cine. <i>Macario</i> , de B. Traven y Roberto Gavaldón <i>Conrado J. Arranz</i> | 327 |

SERES Y OBJETOS MÁGICOS

El trocico-familiar y la japinkua. De enriquecimientos,
suerte y transformaciones
Alejandra Camacho Ruán 351

Los tepas: hacedores de vida
Vianey Azucena Mayorga Muñoz 367

El Brioso y los chaneques: representaciones míticas
de la naturaleza en la tradición oral nahua de Michoacán
David Figueroa Serrano 379

CONSTANTES Y VARIANTES EN LAS FORMAS DE REPRESENTACIÓN DEL DIABLO EN LEYENDAS Y CUENTOS MEXICANOS

DONAJÍ CUÉLLAR ESCAMILLA
(UNIVERSIDAD VERACRUZANA)

Los discretos lectores de las crónicas de la Conquista han de saber que los evangelizadores, asombrados por toda la clase de maravillas, cultos, rituales y fenómenos extraordinarios que les presentaba el “Nuevo Mundo”, tales como la ferviente adoración de Huitzilopochtli o el sacrificio del campeón del juego de pelota, abrigaron la creencia de que no eran sino obras y “cosas del diablo”, especialmente todo aquello que tenía que ver con las deidades indígenas. Así, el imaginario del “Nuevo Mundo” se fue poblando de un sinnúmero de diablos relacionados con todo tipo de personajes, males y vicios que han sobrevivido con tal insistencia en leyendas y cuentos de la tradición oral de México —sospecho que en relación directamente proporcional a las deidades y nahuales¹ de los antiguos mexicanos—, que podemos afirmar, sin lugar a duda, que en México no hay narrativa de tradición oral sin la colaboración del demonio.

Siguiendo el criterio de Mercedes Zavala, en este contexto entendemos por leyenda a la forma narrativa en prosa que se distingue por su valor de verdad y cuyo narrador a menudo recrea su relato con referencias al espacio, al tiempo y a las fuentes de lo narrado, que sirven, precisamente, para darle ese valor de verdad (Zavala, 2001: 26). En cambio, el cuento consiste en el relato de una historia, por lo general extraordinaria, cuyo narrador emplea la focalización externa, pues no

¹ En este contexto, entiendo por nahual al hombre o mujer de conocimiento de la época prehispánica que poseía facultades energéticas especiales para transformarse, e incluso desaparecer, debido al ejercicio de una disciplina rigurosa orientada al desarrollo del poder energético, de acuerdo con las ideas que desarrolla Castaneda (1976). Los nahuales también fueron conocidos popularmente con la denominación de brujos, seguramente por influencia de clérigos y evangelizadores.

participa en los acontecimientos directamente y sabe, como el receptor, que se trata de una ficción.

En los textos que integran el corpus de este trabajo, el diablo es un personaje polifacético que no siempre es tan perverso ni tan temible como el de la época novohispana; de ahí que no siempre gane la partida. También hay diablos tontos y enamorados que propician la burla de hombres y mujeres, y terminan siendo vencidos. De ahí mi interés por dar cuenta de las formas en que se le representa y los personajes con quienes se relaciona; de rastrear la procedencia de tales representaciones y, en lo posible, tratar de situar la época a la que correspondieron en la imaginación europea. Para ello, organicé el corpus de acuerdo con las constantes y variantes que encontré en los textos, agrupándolos en cuatro conjuntos que parecen responder, como veremos más adelante, a diferentes momentos históricos, que van del auge al ocaso de las creencias acerca de nuestro personaje. El propósito de mi trabajo es ofrecer una cala de lo que es posible encontrar en leyendas y cuentos tradicionales, que pueda ser de utilidad para iniciar la elaboración de una cartografía regional de leyendas y cuentos del diablo en México, que integre la participación de investigadores de disciplinas humanísticas tales como la historia, la antropología, la etnología, la arqueología y la literatura.

A medida que revisaba el corpus, me fui dando cuenta de que son pocas las características y rasgos mexicanos que el demonio presenta en ellas. Y es así porque, cuando el cristianismo conquistó las almas europeas, el diablo se convirtió en una amalgama pagano-cristiana donde confluyeron todas las ideas sobre el mal, de acuerdo con Fernando Cervantes y Robert Muchembled, investigadores que se han ocupado de la historia del diablo en el “Nuevo Mundo” y en Europa, respectivamente. Al pasar al “Nuevo Mundo”, esa amalgama pagano-cristiana se fusionó con las culturas vernáculas, lo cual hizo que la idea cristiana del diablo fuera integrando elementos del paganismo indígena, que aún sobreviven en los textos revisados. Cervantes y Muchembled son los historiadores que sigo para situar en el tiempo las representaciones del diablo en nuestro corpus.²

² Pese a la importancia del tema demoniaco en las culturas populares, afirma Cervantes (1996: 11), son pocos los trabajos serios que se han hecho desde la historia, como los de J. B. Russell: *The Devil: Perceptions of Evil from Late Antiquity to Primitive Christianity* (Londres: Ithaca, 1977); *Satan: The Early Christian Tradition* (Londres: Ithaca, 1981); y *Lucifer: The Devil in the Middle Ages* (Londres: Ithaca, 1984). No obstante la dificultad que entraña la falta de

Las formas en que el diablo es representado en nuestra cultura son básicamente cuatro: a) como patrón de brujas, nahuales y magos; b) como un aparente “benefactor” que, por lo general, otorga bienes materiales a cambio del alma del “solicitante”, con quien hace un pacto, una apuesta o un trato; en este conjunto, el diablo puede triunfar o ser vencido en sus propósitos; c) humanizado, ejecutando actos mundanos; d) como aparición, asumiendo formas humanas o de animal. El orden de estas representaciones, a su vez organizadas en conjuntos en el desarrollo del trabajo, responde a la época de la que provienen en la tradición europea, de la más antigua hasta la más reciente, considerando los estudios de Cervantes y Muchembled.

De acuerdo con Cervantes, los evangelizadores españoles centraron su mensaje en la liberación del pecado y del poder del demonio, debido a que pensaron que los indígenas vivían bajo el poder de Satanás. Y, al considerar la idolatría como el mayor pecado, Satán pasó a ser la causa y el objeto de la idolatría y de los falsos cultos. Los misioneros creían que los orígenes de las prácticas religiosas de los indios estuvieron en los pactos con el diablo, explícitos o tácitos. El demonio, por su parte, los engañaba a través de ellos (Cervantes, 1996: 60-61). Sin embargo, Muchembled nos recuerda que las ideas cristianas acerca del diablo, provenientes del cristianismo europeo, también estuvieron influenciadas por elementos folclóricos surgidos de las prácticas y tradiciones vernáculas. Así, la folclorización le atribuyó al diablo diversos rasgos. El cristianismo admitió préstamos de las sectas paganas, lo que implicaba la tolerancia de una religión paralela, en la que coexistía lo sobrenatural al lado de lo cotidiano, de tal suerte que el mundo invisible estaba poblado de seres relativamente temibles (Muchembled, 2002: 25-26). Esta idea de lo sobrenatural atravesó toda la Edad Media y pasaría a las colonias americanas, donde adquirió nuevos rasgos que se adaptaron al imaginario indígena.

documentación respecto del tema, por lo pronto y para los fines de este trabajo, considero pertinente seguir la obra de Cervantes para documentar lo que concierne al diablo en América, y la de Muchembled para lo relacionado con el diablo en Europa. También revisé la traducción que hizo Rufo G. Salcedo de Russell, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, para documentar algunas representaciones que provienen de la época medieval. Así, el panorama que presenta Cervantes se antoja como una invitación para los futuros investigadores a colaborar en la elaboración de la historia del diablo en México y el resto del “Nuevo Mundo”.

Cervantes explica que en las deidades mesoamericanas, como en las orientales, convergían el bien y el mal al mismo tiempo. Los primeros frailes identificaron el demonio con un *tlacatecolotl* o búho humano, un brujo malévolos asociado con apariciones fantasmales. Se creía que si una persona quería sellar un pacto con el demonio, tenía que ir a cuevas y montañas remotas, renegar de Dios y los santos, y quitarse rosarios y reliquias cristianas. El pacto demoníaco, con sus juramentos pseudofeudales de lealtad y vasallaje, parece haberse integrado con éxito en el sistema de creencias indígenas a principios del siglo XVII. La creencia en el pacto tiene su origen en los procesos inquisitoriales. Muchos indígenas buscaban reconstruir su pasado religioso mediante la apropiación y la reinterpretación de los elementos cristianos. A pesar de las inevitables distorsiones que este proceso suponía, es evidente que el demonio, junto con los santos, pronto formó parte integrante de la cosmovisión indígena. Así, se creyó que la identificación del demonio con las representaciones más malévolas de las deidades indígenas harían que éstos repudiaran paulatinamente al demonio y sus obras. Sin embargo, los indios rendían culto tanto a Dios como al diablo durante la primera etapa de evangelización (Cervantes, 1996: 72-91). Ahora bien, el cristianismo practicado por los indígenas, indica Cervantes, no era el de los extirpadores de idolatrías ni el de los intelectuales, sino una religión local española, que tenía muchas semejanzas con el mundo mesoamericano. Se trata de un cristianismo patronal comunitario, en el que los patronos también podían actuar contra la comunidad si ésta no cumplía sus contratos sagrados (1996: 92).

EL DIABLO COMO PATRÓN

El primer conjunto de textos muestra que la apropiación y reinterpretación del diablo en las culturas indígenas consistió en concebirlo como patrón de brujas, nahuales y magos, personajes que muy probablemente se asociaban con los antiguos hombres y mujeres de conocimiento, y que, después de la evangelización, se reinterpretaban como adoradores y discípulos del diablo. Por ello, considero que estos textos brevísimos, cuyo valor constante es el diablo en papel de patrón y cuyas variables son sus adoradores y discípulos, representan interesantes sobrevivencias

del pensamiento sincrético del siglo xvii. Lo indica su brevedad y el relato enfocado a narrar lo extraordinario que resulta a quien lo cuenta, el hecho de haber visto a estos personajes celebrando diabólicos rituales.

La leyenda oaxaqueña “La feria del diablo” (Bradomín, 1990: 287-290) presenta a nuestro protagonista como patrón de las brujas de San Antonio de la Cal, quienes suelen reunirse en suntuosos aquelarres para hacer maldades. “La cueva del chivo”, leyenda hidalguesa (Rubio, 1989: 213-217), cuenta que siete brujas adoraban al diablo en forma de macho cabrío. “El callejón del infierno”, leyenda guanajuatense (Prado, s/f: 45-50), presenta a una mujer fantasmal que atrae a los hombres a su casa, a la manera de la Gallarda del romancero hispánico,³ pero no para matarlos, sino para dejarlos a merced del diablo, quien los azota a latigazos. “Substitución diabólica”, leyenda de Oaxaca (Bradomín, 1990: 297-302), presenta al diablo como patrón de un nahual que al morir se convierte en víbora —forma que proviene del jardín del Edén bíblico— y desciende al infierno.

Por lo que concierne a brujos y brujas, Robert Muchembled explica que a partir del siglo xiii el diablo asumió una creciente importancia cuando Europa buscaba más coherencia religiosa y nuevos sistemas políticos. En esa época, se consideraba que el demonio usaba de manera oculta el cuerpo del brujo para hacer peligrar su alma; el acento demonológico fue puesto en el cuerpo y el sexo, simbolismo que el aquelarre tiene tras de sí. Sin embargo, las asambleas nocturnas sólo son un decorado que sirve para afirmar la anormalidad de las acciones de las brujas. Y, en realidad, la fuerza de la idea del aquelarre radica en la definición de que un cuerpo humano se ha vuelto maléfico en principio, entregado a una sexualidad contra natura (Muchembled, 2002: 77-78).⁴

³ La Gallarda es la mujer que atrae a los hombres a su casa para obtener placer sexual; después, los mata con un puñal que esconde bajo la cama. El personaje representa la potencia sexual como fuerza destructora y es resultado del pensamiento patriarcal, por cuanto deposita en la mujer las fuerzas del mal que impiden el paso a la civilización. Acerca de este perverso e interesante personaje puede verse uno de mis trabajos anteriores (Cuéllar, 2008).

⁴ El investigador agrega que los procesos contra las brujas propiciaron que la demonología se transformara en una “síntesis articulada de las desviaciones inaceptables”, especialmente las asociadas con la sexualidad. Se trataba de infamias que mancillaban el cuerpo, considerando que estaba hecho a imagen y semejanza de Dios. En adelante, el sexo fuera del matrimonio sería causa de multas; la homosexualidad, el bestialismo, la sodomía y el incesto, ameritarían la pena capital, a menudo en la hoguera (Muchembled, 2002: 80).

Por su parte, Fernando Cervantes explica que los nahuales fueron hombres que antes de la Conquista llevaban una vida de sacrificio, ayuno y abstinencia sexual; con la introducción del cristianismo, entraron en conflicto y se les obligó paulatinamente a adoptar actitudes defensivas y destructivas que sólo condujeron a estimular su asociación con los poderes demoniacos. Antes de la llegada de los españoles, tenían fama de poseer poderes sobrenaturales, que podían ser benignos, como propiciar la lluvia, o malignos, como provocar la escarcha y el granizo. Pero, poco después de su arribo, perdieron sus atributos socialmente productivos y formaron una fuerza conservadora que buscaba preservar la estabilidad de las sociedades indígenas, oponiéndose a cualquier innovación. Así, los líderes solían reafirmar su poder mediante la eliminación de indios desleales y su habilidad para mantener españoles y castas en un estado de inseguridad psicológica, provocada por la manifestación de poderes malévolos (Cervantes, 1996: 97, 142). Probablemente, su poder de transformarse en animales como el perro o el burro, o aves como el búho, contribuyeron a que los evangelizadores les atribuyera poderes demoniacos.

EL DIABLO COMO “BENEFACTOR” PREVIO PACTO, APUESTA O TRATO

El diablo, que poco tenía que ver con la concepción de los teólogos e inquisidores, quienes lo situaban en el centro de la idolatría, dominó el imaginario indígena a mediados del siglo xvii. Tampoco se asociaba con el concepto de los demonólogos de la época; se trata del demonio más maleable de las hagiografías y los *exempla* medievales que, a pesar de ser el antagonista de Dios, seguía siendo su subordinado. El demonio se parecía más a las deidades tutelares prehispánicas, que no eran ni enteramente buenas ni malas, pero habían de ser propiciadas, a fin de evitar calamidades. Así, los indígenas practicarían un paganismo autóctono y sincrético hasta bien entrado el siglo xviii (Cervantes, 1996: 104-117). Esta es la visión que sobrevive en el siguiente conjunto de leyendas de pacto con el diablo donde, en su papel de “benefactor”, puede ganar o perder el alma del “solicitante”. Los elementos constantes son el estado de necesidad en que se encuentran los solicitantes, el pacto y, en menor

medida, el acto mágico; las variables se encuentran en las formas de representar al diablo y en que gane o pierda.

El diablo gana

“La deuda del diablo” (Anónimo, 2003: 41-54) está situada en la capital de la Nueva España, hacia el siglo xvii, y elaborada a la manera de un crimen de hechicería perseguido por el Santo Oficio.⁵ El “solicitante” es Bernardo de Molina, arrendatario del terrateniente Rodrigo de Alanís, hombre cruel, voraz cobrador de rentas y extorsionista consumado: todo un criminal que tenía un criado-sicario aparentemente fiel, llamado Pedro Almaraz, quien solía matar a los esclavos bajo sus órdenes.

El caso es que Bernardo de Molina, que a menudo se embriagaba, fue víctima de la extorsión del terrateniente, quien se había negado a darle el recibo correspondiente al pago de la renta, pretendiendo cobrarle el doble o echarlo de sus tierras. Desesperado, Bernardo cometió el error de maldecirlo y amenazarlo de muerte; incluso, casi llegó hasta su hacienda para matarlo, pero, arrepentido, regresó a su casa. Sin embargo, Rodrigo de Alanís sería asesinado en su hacienda y la justicia buscaría a Bernardo porque el criado-sicario lo había señalado como principal sospechoso debido a que había visto el pleito que había tenido con el difunto; también lo había escuchado proferir sus amenazas en estado de ebriedad. Asustado por la persecución, Bernardo de Molina se escondió y, para calmar sus angustias y temores, cayó en permanente embriaguez hasta que, desesperado, convocó al diablo, creyendo que él se había llevado el alma de Rodrigo de Alanís. Movido por la confusión, Bernardo haría un pacto con el diablo, que consistía en ofrecerle su alma a cambio de saber quién era el asesino y obtener el recibo de pago que el difunto le negara. El diablo aceptó, advirtiéndole que tendría que hacer cuanto le pidiese.

Para saber quién era el asesino, el diablo le ordenó a Bernardo hacer un acto de hechicería que consistía en matar a un hombre bueno,

⁵ Por ser un texto que proviene de una antología de factura comercial orientada a la difusión masiva, y no contener ningún tipo de créditos ni documentación, ignoro en qué parte del país fue recogida. Sin embargo, me pareció pertinente incluirla debido a que se sitúa en la época colonial y, como veremos, a su interesante contenido.

cortarle la mano izquierda y elaborar cinco velas con grasa humana, las cuales debía colocar en cada dedo de la mano cortada, pues ésta le indicaría el camino. Bernardo cumplió sus instrucciones, y la mano se levantó del suelo señalando hacia una dirección determinada. Bernardo la siguió hasta que llegó frente a Pedro Almaraz, a quien le espantó ver la mano que flotaba señalándolo. Bernardo lo presionó hasta que le confesó su crimen; y a la postre, Pedro se declaró culpable ante el Santo Oficio. El diablo, por su parte, se apareció ante Bernardo y lo llevó al cementerio, donde obligó al cadáver del terrateniente a salir de la tumba y a entregarle su recibo a Bernardo. Sin embargo, debido a la intervención del Santo Oficio en el caso, el diablo finalmente ganó el alma de Bernardo. Pedro de Almaraz había confesado su crimen ante los tribunales, pero también había referido el acto de hechicería de la mano cercenada, por lo que Bernardo, luego de ser torturado, se vio obligado a confesar que tenía pacto con el diablo. Así, el Santo Oficio condenó a ambos personajes y los sentenció a la horca y a quemarlos públicamente. Debido a que cuando se quemó el cuerpo de Bernardo “el cielo se ensombreció” y hubo “truenos infernales y un fuerte viento azotó la capital de Nueva España”, la leyenda sugiere que el diablo se llevó el alma de Bernardo. Además, el texto termina de manera ejemplar, con una conseja que dice: “Con el maligno siempre se pierde, ya que sus servicios tienen un costo tan alto que se paga con la propia vida y el alma de quien lo solicita” (Anónimo, 2003: 54).

Nuestra leyenda no proporciona ninguna descripción del diablo. Aparece en el monte en una atmósfera de truenos, rayos y llamaradas, con voz cavernosa (2003: 48). La segunda vez aparece en el cementerio, en medio de llamas y humo pestilente (2003: 52). Los elementos iconográficos responden, en términos generales, y de acuerdo con Muchembled, al Concilio de Toledo, que data del año 447, donde se le describe como un ser grande y negro que despide un olor sulfuroso, con cuernos y garras, orejas de asno, ojos centelleantes, dientes que rechinan y dotado de un gran falo (2003: 28).⁶ De acuerdo con Russell, el color negro que se le atribuye al cuerpo, y la vestimenta del diablo, proviene

⁶ Sin embargo, sabemos por Russell que el folclor medieval también había hecho uso de la naturaleza repulsiva del diablo, haciéndolo expedir horribles hedores, comiendo excrementos y realizando toda clase de actos escatológicos (Russell, 1984: 52).

tanto de la tradición cristiana como del simbolismo universal; de ahí que suele transfigurarse en un animal negro, o presentarse como jinete negro montado en un caballo negro (Russell, 1984: 76). El ambiente donde aparece es una elaboración tópica que está presente desde la Edad Media, época en la que su atmósfera se creaba en sitios desolados y fríos, como el norte, el “reino del frío y de la oscuridad” (Muchembled, 2002: 29).

Las fuentes consultadas indican que este tipo de leyenda fue muy frecuente en la época novohispana, por cuanto explica los abusos de los terratenientes contra los indígenas. Citando a Gilbert Murray, Fernando Cervantes asegura que “el mejor tipo de tierra para que germine la superstición es una sociedad en la que las fortunas de los hombres parecen no tener relación alguna con sus méritos y sus esfuerzos” (Cervantes, 1996: 116). Muchos de los casos de pacto con el diablo, explica Cervantes, eran presentados por los propios indígenas, a quienes sus patrones maltrataban y amenazaban con enviarlos a obraje; los indios preferían ser prisioneros de la Inquisición, donde pensaban que los tratarían mejor. En muchos casos, los propios indígenas denunciaban por maltrato a sus patrones y convocaban al diablo para que los sacara de apuros (1996: 124). Debido a que los cristianos aseguraban que éste era el dueño de este mundo, los indígenas tendieron a creer que el diablo sería más eficaz para solicitar favores materiales (1996: 130).

“El caporal del diablo” es una leyenda oaxaqueña situada a mediados del siglo xvii (Cruz, 1946: 165-166). El “solicitante”, apodado el Cuervo por su proceder “matrero y tramposo”, es un cabrero que consulta a un brujo para saber el origen de la enfermedad de sus cabras y recuperar su hacienda. Siguiendo sus instrucciones, llega al Monte de las Cuevas, donde hace un hechizo que consiste en sacrificar dos guajolotes y, acto seguido, aparece el diablo, quien le asegura que sus cabras habían sido embrujadas. Al despertar al otro día —evento que no advierte porque el diablo lo había transportado mágicamente de la cueva a su casa—, llega una gran cantidad de diverso ganado a su rancho. Más tarde, el diablo reaparece diciéndole haber cumplido la promesa de restituirle su hacienda. Pero, a medida que pasa el tiempo, el Cuervo se va enriqueciendo y quedando solo, pues su familia lo había abandonado al sospechar que tenía tratos con el diablo. De esta suerte, el Cuervo perdió la razón, más tarde se perdió en los montes y nunca más se supo

de él. La gente decía que se lo había llevado el diablo. Éste solía aparecerse en el risco de una montaña llamado el Caballito Blanco, como jinete con espuelas relucientes que monta un caballo del mismo color. La leyenda lo describe con ojos al rojo vivo y vestimenta de ranchero: sombrero ancho y ropa de gamuza con botones de plata. Su papel es ser verdugo de los indios que no cumplen su palabra, a quienes condena al eterno esfuerzo de cargar una lápida sobre la espalda. También proporciona viandas repulsivas a sus víctimas.

Si los indígenas creían que el diablo les ayudaría a resolver sus problemas materiales, Cervantes agrega que también albergaban la creencia de que los auxiliaría a ascender en la escala social, especialmente a personas que dependían de actividades pastoriles o hípicas, pues formaban un grupo marginado de la Nueva España; la mayoría de ellos eran pastores y vaqueros, que no habían encontrado un lugar entre los españoles y los indígenas. Hubo muchos casos de rancheros, incluso españoles, que para obtener grandes dividendos, ganado y prestigio, decían tener pacto con el diablo (Cervantes, 1996: 136-140). Estos datos me hacen pensar que la indumentaria ranchera que se atribuye al diablo es una adaptación al contexto americano, especialmente de los ambientes rurales, del jinete negro de la tradición cristiana y universal al que arriba se refiere Russell. Además, Cervantes explica que las apariciones del diablo en cuevas y montañas, implica la presencia previa de deidades prehispánicas que se creían asociadas con el diablo.⁷

“La bruja de la calle Ciénega” es una leyenda “antigua” de Durango que cuenta brevemente que el cadáver de una bruja que había tenido pacto con el diablo, se lo había llevado un perro negro a las doce de la noche (Lozoya, 1987: 181-183). Posteriormente, el alma de la bruja vagaba por su barrio. Ya anotamos que las brujas responsables de maleficios y pactos con Satanás provienen de casos inquisitoriales de indios procesados (Cervantes, 1996: 105). La forma de perro, como tantas otras formas animalescas atribuidas al demonio, de acuerdo con Muchembled, proviene de finales de la Edad Media, época en la que era designado de diversas maneras. El investigador coincide con Cervantes en

⁷ Entre los chichimecas, montañas y cuevas, sobre todo asociadas con manantiales o reservas de agua, indica el investigador, a menudo tenían su propio chan o deidad tutelar. “Es probable que los guardianes o propiciadores de estos lugares sagrados fueran a menudo identificados con el demonio, por quienes buscaban su ayuda” (Cervantes, 1996: 141).

que las formas que adquirió el demonio están estrechamente vinculadas con la lucha milenaria del cristianismo contra las creencias y prácticas paganas. El “satanismo teológico” entrante cubriría los fragmentos de las diversas culturas sin destruirlos por completo. De ahí que el diablo adoptara infinitas apariencias. Su representación como animal, exceptuando al cordero, o incluso al buey o al asno, parece provenir de una vacilación entre la tradición judeocristiana y los dioses paganos que se asociaban con los animales. Una de sus formas predilectas es la de macho cabrío, lo cual se deba probablemente a la antigua asociación que se le hacía con Pan y Thor. El perro también es otra de esas apariencias predilectas (Muchembled, 2002: 105). Por su parte, Russell anota que las formas animales más comunes en el folclor medieval son los carneros, los perros, el ganado vacuno, los cuervos y los cerdos (Russell, 1984: 52).

En “La apuesta del diablo” leyenda originalmente de Playa Vicente, Veracruz, que recogí en Villahermosa, Tabasco hace poco,⁸ no hay un pacto con el diablo, sino una apuesta ganada por el diablo a un joven borracho, parrandero y jugador, que me pareció interesante porque presenta al diablo como tahúr que gana la partida, tipo que encontré documentado en la tradición europea, pero que en nuestro texto se amalgama con el catrín. El caso es que el joven, sin saberlo, empieza a jugar a las cartas con el diablo, a quien le gana la primera ronda. Su victoria le hace pensar que siempre le ganaría. Sin embargo, el diablo se aprovecha de su juventud y su embriaguez para que apueste su alma en caso de perder y, finalmente, el joven pierde y el diablo se lleva su alma al infierno. El joven ignoraba que este tahúr era el diablo en forma de catrín, pues siempre iba elegantemente vestido a la cantina, donde a menudo se le veía bebiendo y apostando con los parroquianos.

Si bien Muchembled observa que la forma humana del diablo en cualquiera de sus versiones proviene de tradiciones populares diferentes de la cristiana (2002: 28), la tradición mexicana aporta al diablo caracterizado como tahúr catrín, como en esta leyenda, donde simboliza los vicios del juego y la embriaguez. Se trata de un diablo catrín parrandero

⁸ Narrada por mi sobrino Cuauhtémoc Cuéllar Castro, originario de Villahermosa, Tabasco, de 15 años de edad, a quien su bisabuelo Emigdio Viveros, originario de Playa Vicente, Veracruz, a su vez se la contó, alrededor del año 2008. Lugar y fecha de recolección: Villahermosa, Tabasco, 22 de marzo de 2016.

y jugador que, como veremos más adelante, también está presente en la tradición oaxaqueña.

El diablo pierde

Paralelas a las versiones donde el diablo triunfa sobre el ser humano, tenemos otro conjunto de textos en los que fracasa. La imagen del diablo fracasado se remonta a finales del siglo XII de la Edad Media, como apunta Muchembled, época en la que coexiste con la imagen anterior, en la que el diablo sale victorioso. Caracterizada por su fragmentación política y su tolerancia religiosa, la Edad Media debilitó la imagen del diablo, pues, a la par de su imagen terrorífica, subsistía un concepto vulgarizado del mundo sobrenatural. Diversas creencias y prácticas tendían a su desdramatización; afirmaban la posibilidad de evitar las maldades del diablo actuando sobre él; incluso, alentaban la idea de que se podía obtener una valiosa ayuda de su parte. La historia del diablo engañado tuvo un impacto importante, pues “producía un sentimiento común de superioridad del hombre sagaz y valiente sobre el supuesto Maligno”, al que con frecuencia contribuyeron trovas y cuentos populares al poner en escena a personas comunes con la capacidad de imponerse al mismísimo diablo (Muchembled, 2002: 28).

Esta visión es la que sobrevive en el siguiente conjunto de leyendas y cuentos de Durango, Veracruz, Michoacán y Oaxaca, con mayor número de variantes que el grupo anterior. Aparecen con menor frecuencia los elementos sincréticos; está presente el diablo enamorado, aportación de la tradición europea que ha sobrevivido en las tradiciones purépecha y tehuana, y el diablo catrín, aportación que me parece mexicana. En este conjunto, los valores constantes son el estado de necesidad de los “solicitantes”, sean hombres o mujeres; los variables son las formas en que el diablo pierde: a) por un acto mágico realizado por el “solicitante”; b) por la aparición de la Virgen María; c) porque su enamorada lo engaña; o d) le tiende una trampa.

El diablo engañado proviene de la tradición culta europea de finales del siglo XVII. En *Le Diable amoureux*, Jaques Cazotte desarrolla el tema tradicional del engaño diabólico introduciendo una novedad: el diablo cae en su propia trampa al enamorarse perdidamente de su

víctima.⁹ Por su parte, Russell indica que, si bien el cristianismo popular medieval presentaba una imagen viva y horrorosa del diablo, el folclor “tendió a hacer al diablo ridículo o impotente”; de ahí que, en la opinión popular, su concepción oscilara entre un ser terrible y un ser estúpido (Russell, 1984: 68). En los textos siguientes, hombres y mujeres triunfan sobre el diablo, quien, evidentemente, ha venido a menos en la tradición cristiana, y a más en la tradición folclórica mexicana, que lo recrea de una manera jocosa y festiva. El triunfo se debe a la presencia de figuras tutelares como la Virgen María y a la astucia del “solicitante”.

En “El puente que construyó el diablo”, leyenda de Durango (Lozoya, 1987: 169-172), el beneficiario es un maestro de obras a quien se encomienda la construcción de un puente para poder salvar el paso de un río, cuya creciente solía dejar incomunicada la población de Navacoyán. La construcción había tenido muchos contratiempos que hicieron que el contrato del maestro estuviera a punto de vencer sin que hubiera terminado la obra. Desesperado, convocó al diablo para pedirle ayuda. Acto seguido, éste apareció vestido de negro y aceptó el trato a cambio de su alma; y por arte de magia, a la medianoche aparecieron miles de hombrecillos que trabajaron arduamente en la construcción hasta que se escuchó el canto de un gallo. Su canto hizo que los trabajos se suspendieran mágicamente. Sin embargo, al puente le hacía falta una piedra que los trabajadores no alcanzaron a colocar por el repentino canto del gallo; pero a la postre, el maestro de obras la colocó. Cuando a éste se le apareció el diablo para reclamar su alma, el albañil le reprochó no haber cumplido cabalmente el pacto, arguyendo la piedra que faltaba. Al final, el “solicitante” empezó a imitar los aleteos y el canto del gallo, pantomima con la que el diablo desapareció y nunca más volvió a molestar.

Hay otra versión de esta leyenda en Coatepec, Veracruz, “Este puente lo hizo el diablo” (Villarreal, 1992: 179-195), situada a fines del siglo XVI, que adquiere tintes de drama doméstico, pues quien necesita

⁹ Sin embargo, esta versión, de 1772, no fue bien recibida por los lectores porque aún daba demasiada importancia a la demonología; con un conjuro se expulsaba al demonio. En cambio, la versión final de 1776, “a medio camino de las posiciones defendidas por los demonólogos y por sus adversarios, deja a los lectores en un estado de completa duda, incapaces de saber si la obra da cuenta de la realidad o representa el aspecto puramente imaginario de aquello que se ha evocado” (Muchembled, 2002: 215).

construir el puente es Francisco, un hombre enamorado de su sobrina, a quien le escribe cartas de amor. Francisco planeaba fugarse con ella, pero el puente que los separaba había sido destruido por una tormenta. Ante la imposibilidad de volver a verla, Francisco enloqueció y convocó al diablo para que lo ayudase a construir otro puente. El diablo se apareció en forma de galán, con un arpón tridente, que ostentaba como instrumento de su magia. Francisco aceptó el trato a cambio de su alma. Por acto de magia, el diablo detuvo el río y entre las llamas empezaron a surgir filas de ilotas rojos. Al ver que el diablo estaba a punto de comenzar sus trabajos, Francisco se arrepintió y le confesó a su nana el pacto que hiciera con el diablo. Ella le ayudaría a liberarse del trato, imitando el canto del gallo, con el que los hombrecillos desaparecieron y el diablo descendería a los infernos, dejando la marca de sus garras en el puente.

Ambos textos provienen del folclor medieval, donde el diablo gusta de la arquitectura porque desempeñaba el papel de los gigantes teutónicos, constructores de grandes ingenios. El que haya zanjas, diques, puentes y gargantas del diablo, señala Russell, se debe a la creencia de que éste arrojó, construyó y cavó objetos de piedra grandes y misteriosos. En este contexto, el diablo prefirió los puentes, aunque también construyó muelles, casas, caminos, e incluso torres de iglesias. En una historia típica, el diablo suele comprometerse con el protagonista a construir un puente a cambio de su alma; pero, al final, mediante alguna chanza del protagonista, el diablo no logra obtener el alma deseada (Russell, 1984: 80-81).

En los siguientes textos también encontramos que las mujeres son más astutas que el mismísimo diablo, visión que, como sabemos, se origina en el jardín del Edén bíblico. “El diablo en caballo melado”, leyenda tehuana situada en Juchitán hacia 1908 (Orozco, 1946: 151-153), caracteriza al protagonista como enamorado y borracho. La “solicitante” es una mujer abandonada por su marido, que se queda arruinada económicamente tras una fuerte sequía, y se convierte en tabernera para salir adelante. Al ver que su situación no mejoraba, convocó al diablo, quien se apareció bajo la forma de un jinete “gallardo” y le insistió para que aceptara una bolsa llena de dinero. La mujer se rehusó y el demonio comenzó a llegar a su taberna, acompañado de hombres a los que inducía a beber grandes cantidades de mezcal, con lo que la mujer obtenía pingües ganancias. Pero, más tarde, se arrepintió y le confesó al párroco sus tratos con el diablo. El cura decidió ayudarla y colocó una cruz en la

puerta de su casa, con lo que el diablo se alejó para siempre. Ésta es la única leyenda que muestra la sobrevivencia del diablo enamorado de la tradición europea. Sin embargo, encontré dos cuentos donde sí las hay, que me hacen pensar que quizá haya encontrado mejor acogida en este otro género de la tradición oral.

En estos cuentos, las “solicitantes” le ganan al diablo gracias a un milagro de la Virgen María, en el primer caso, y a la intervención de un cura, en el segundo. En “Pacto con el diablo”, de Michoacán (Scheffler, 1991: 140-144), el “solicitante” es un perezoso que convoca al diablo porque necesita dinero para hacer una fiesta. En forma de jinete catrín, el diablo se aparece pidiendo a cambio a su hija, una doncella devota; pero el hombre no entiende su lenguaje metafórico y cree que le pide su perro a cambio del dinero. Así, el perezoso logra hacer su fiesta. Más adelante, el demonio le aclara que quiere a cambio a su hija, y la muchacha se salva gracias a su devoción por la Virgen María, pues, al entrar en una capilla con su madre, ambas pedirían auxilio a la Santísima, porque el diablo iba persiguiéndolas. Milagrosamente, las imágenes de la Virgen toman el lugar de ellas durante la persecución y logran ahuyentar al diablo, quien fracasa en su intento; al final, el perezoso muere. En “Una viuda y el diablo”, de la tradición oral huave de Oaxaca (Ramírez, 1987: 109-110), la “solicitante” es una viuda que se aprovecha del diablo porque está enamorado de ella y requiere sus amores. La viuda obtiene una casa sin tener que darle nada, pues consulta al cura acerca de cómo deshacerse de él. El cura riega su casa con agua bendita para que no pueda volver a entrar y le aconseja matarlo. Sin embargo, la viuda urde una trampa más efectiva. Se trata de que lave botellas negras hasta convertirlas en blancas, para obligarlo a reducir su tamaño. Cuando el diablo entra en la botella, ella lo atrapa, y finalmente la entierra. Más tarde, el cura manda a un joven a desenterrarla, y éste destapa la botella al escuchar al diablo prometiéndole dinero a cambio de su libertad, pero el maligno huye convertido en zopilote y no le da ningún dinero. La transmisora termina su cuento agregando que “por eso dicen que las mujeres son más diablos que el diablo, porque vencen al diablo”. El diablo embotellado, de acuerdo con Muchembled, proviene de la tradición culta francesa de principios del siglo xvii. Lesage abrió el camino hacia un mundo maravilloso que se iría separando paulatinamente del diabólico con *Le Diable boiteux*, publicada en 1707; “su demonio encerrado

en un bocal prefigura la imagen literaria del duende en la botella, del genio en la lámpara mágica” (Muchembled, 2002: 209).

Durante el siglo XVIII, tanto la imagen del diablo como la de la bruja irían adquiriendo cierta autonomía dentro del universo literario europeo. En lo sucesivo la imagen aterradora del diablo se debilitaría en la representación literaria y poco a poco surgiría un carácter más lúdico, como veremos en el siguiente conjunto de textos. Así, comenzaron a aparecer obras en las que lo fantástico producía un universo de ensueño donde todo era posible (2002: 217).

El diablo humanizado

En este grupo de leyendas y un cuento, el diablo recibe un tratamiento lúdico, pues se humaniza para cumplir sus caprichos, sea para celebrar, fornicar o embriagarse. Su papel es, pues, representar excesos y vicios humanos, tales como la fiesta y la parranda. En estos casos, el objeto del diablo no es obrar en detrimento de los humanos —sólo en una ocasión actúa en perjuicio de Dios—, sino divertirse. Si bien desde la Edad Media el folclor y la literatura homilética de tendencia didáctica hicieron que el diablo simbolizara los vicios —como jugar naipes, apostar y comadrear—, tentara a los humanos a pecar y castigara a los pecadores (Russell, 1984: 79), en los textos de Durango, Chihuahua y Oaxaca que a continuación revisaremos, el diablo no castiga, sino que incluso puede recibir su merecido. Los valores constantes son la humanización del demonio y los variables, los propósitos que lo llevan a humanizarse, así como las formas en que se representa.

En “El músico que le tocó al diablo”, leyenda de Durango (Lozoya, 1987: 129-132), un rancharo humilde quería celebrar la boda de su hija con la flamante orquesta del maestro Arturo Lugo, músico de gran renombre y prestigio en la capital duranguense hacia los años veinte del siglo pasado. Sin embargo, el engreído maestro se negaría rotundamente a tocar, pues juzgaba que el baile solicitado no estaba a la altura de su categoría, y farfullaba entre sus compadres que tocaría incluso para el diablo si fuese bien vestido y le pagase bien. Al día siguiente, se le apareció un catrín¹⁰ que contrató sus servicios. El maestro Lugo se trasladó a

¹⁰ Deduzco esta caracterización por la descripción que proporciona el texto: traje negro a moda, lenguaje depurado y modales refinados (Lozoya, 1987: 130).

un lugar mágico: la suntuosa residencia en la que amenizaría el baile en realidad eran solares abandonados y baldíos, donde uno de sus músicos descubrió bailando a una comadre que ya había muerto. El músico también pudo ver que la concurrencia, en vez de pies, tenía patas de gallo y pezuñas de cabra. Al darse cuenta de la realidad, el maestro Lugo y sus músicos salieron huyendo, olvidándose de sus honorarios. Del elegante personaje nunca se supo más.

El cuento chihuahuense “Tata Dios y el diablo” (Scheffler, 1991: 49-50) presenta rasgos sincréticos si recordamos que en las deidades prehispánicas convergía el bien y el mal al mismo tiempo. Dios y el diablo forman en el cuento una unidad en relación de complementariedad, pues conviven como familiares en el mismo mundo. Cuenta el narrador que Dios y el diablo solían visitarse en sus respectivas casas a cantar y a beber tesgüino (bebida fermentada de maíz, agua y piloncillo), hasta que una noche se acostó con la mujer de Dios, después de haberse embriagado con él. La mujer se quejó, y Dios mató y luego resucitó al diablo. A su vez, éste arremetió contra Dios, a quien le robó su dinero, y volvió a la contienda. Durante la pelea, Dios murió dos veces y a la postre triunfó sobre el diablo, a quien arrojó al centro de la tierra. El cuento cierra afirmando que, desde entonces, Dios está en el mundo y el diablo en el inframundo.

Las siguientes leyendas tehuanas presentan al diablo como un personaje divertido con quien los hombres suelen irse de parranda, tradición muy arraigada en todo el territorio mexicano. El diablo suele aparecer en forma de jinete catrín y se distingue por su afición al mezcal. En “El diablo en caballo blanco” (Orozco, 1946: 148-150), el protagonista, en forma de jinete catrín, invita a Lencho, un mayordomo juchiteco, a ir a Juchitán a la fiesta de las Velas. Lencho intenta eludirlo arguyendo que no tiene mula para trasladarse. Pícaramente, el diablo lo invita a la parranda, llevándolo con él en su caballo y dándole dinero para gastar en las cantinas. Lencho acepta y el diablo lo transporta mágicamente en su velocísimo caballo blanco, de Tonalá (Chiapas) a Juchitán (Oaxaca), donde asisten a las Velas y se aplican alegremente la parranda. A las tres de la mañana, el diablo le indica a Lencho que es hora de regresar. Al día siguiente, Lencho amanece en la puerta de su casa con los diez pesos que el diablo le regalara.

Otra versión tehuana del diablo parrandero es “El diablo en caballo tordillo” (Orozco, 1946: 146-147), donde nuestro protagonista invita a un viejo campesino a irse de parranda. Éste solía ir a la cantina a conversar con los parroquianos hasta que un día, motivado por la desaparición de su hijo, bebe unos tragos de mezcal y se le aparece un ranchero rico jineteando un caballo tordillo, que lo invita a tomar otro trago. Por arte de magia, el campesino, que estaba en Juchitán, se traslada con el jinete hasta Tehuantepec, donde ambos ingieren varias botellas de mezcal. A las tres de la mañana, el diablo decide retirarse con su amigo y se trasladan mágica y velozmente a su lugar de origen. El campesino amanece tirado en la playa del río Juchitán.

Apariciones

En este conjunto de leyendas oaxaqueñas, el diablo suele aparecerse en lugares oscuros y recónditos, a menudo por las noches, especialmente para asustar y, en menor medida, para castigar. Se trata de textos elaborados con misterio, o bien con humor divertido e irónico; la mayoría de las veces, preceptivos. Forman parte del imaginario folclórico sustentado en el temor a lo sobrenatural y a los poderes superiores al ser humano, que pueden infundir temor o adquirir un aspecto ridículo o imponente. El valor constante es la aparición diabólica; y los valores variables, las formas humanas o animalescas en que el diablo se representa, así como los propósitos que tiene: asustar y castigar. Estas dos acciones corresponden con el ocaso de las creencias acerca del poder del diablo, hacia mediados del siglo xvii, cuando Europa atravesaba por cambios que más tarde darían lugar a la Ilustración y al distanciamiento de las sociedades respecto del temor al demonio y al infierno (Muchembled, 2002: 175-218). Entre 1550 y 1650, con Europa en ruinas por las guerras entre católicos y protestantes, se desarrolló un modelo diabólico consolidado y angustioso. “Satanás sirvió a la vez para explicar las calamidades inauditas de la época y para reafirmar la imagen del Dios severo que lo tutelaba” (2002: 180). Su presencia le daba sentido a aquello que en apariencia ya no lo tenía, y fungió como un poderoso motor de la evolución. La lucha contra él alentó la búsqueda de todo tipo de superación en todos los dominios. Se podría decir, apunta el investigador,

que nunca antes había estado tan presente dentro de las conciencias. En adelante, no volvería a tener asignado ese lugar primordial del que la representación imaginaria actual aún conserva ciertos indicios simbólicos (2002: 181). Si en el viejo continente el diablo servía para explicar calamidades de la época, nuestras leyendas lo utilizan para propósitos del mismo tipo. Los siguientes ejemplos se caracterizan por ser textos muy breves que narran rápida y lúdicamente el suceso extraordinario, excepto el último.

En “El callejón del caballero”, leyenda juchiteca situada en 1906 (Orozco, 1946: 163), el diablo se aparece por las noches montado en “exótico y arrogante corcel blanco”, en plena y veloz cabalgata en la calle 5 de Mayo. Una noche de tantas, la ronda oficial decide atraparlo y el jinete desaparece por arte de magia. “El diablo en pañales” es una leyenda divertida ubicada en “los días en que las calles se alumbraban con faroles de aceite” (Bradomín, 1990: 323-325). Ésta cuenta que el demonio se le apareció súbitamente a un tejedor borracho del barrio de Los Príncipes, en forma de bebé recién nacido. El borracho, conmovido por su llanto y abandono, tomó al bebé en sus brazos hasta que sintió que la criatura pesaba demasiado. Al desenvolverlo frente a la luz, el recién nacido se convirtió en un cerdo de prominentes y agudos colmillos que hizo que el compadecido perdiera el conocimiento. Finalmente, el animal salió corriendo hasta perderse entre las calles. En la versión de mi madre, que solía contárnosla a mis hermanos y a mí hacia los años setenta,¹¹ el diablo solía aparecerse en forma de un bebé que lloraba, a los hombres que viajaban en carretas. Cuando se acercaban a recogerlo y cariñosamente hablaban de la gracia de sus facciones, el bebé respondía hablando como adulto, con lo que asustaba a los viajeros, quienes lo arrojaban en el camino, después de descubrir que era el diablo. La leyenda de “Los cazadores vapuleados” (Bradomín, 1990: 326-328), situada hacia los años ochenta del siglo xx, cuenta que el diablo se apareció en el bosque en forma de venado de gran cornamenta a unos cazadores de cuyos disparos se burlaba. Cuando los hombres lo tuvieron “a boca de cañón” y presenciaron su transformación en va-

¹¹ Hortensia Escamilla Romero, de 79 años de edad, originaria de San Pedro Mixtepec, Juquila, Oaxaca. A su vez, ella la escuchó varias veces de su abuelo Cesáreo Escamilla durante su infancia.

quero con sombrero charro, galoneado con chaparreras y chaquetín de piel de venado, fueron increpados por andar matando inútilmente a “sus animales”, y recibieron una buena “tanda de zurriagazos de padre y muy señor mío”, de la que escaparon, dejando atrás sus armas y pertrechos. En “La venganza del nahual” (1990: 249-253), la leyenda cuenta que un diablo que habitaba en una cueva del Cerro de la Azucena, en Ocotlán, Oaxaca, se aparecía súbitamente como catrín de imponente estatura, para importunar a los pobladores, a quienes perseguía hasta las orillas del pueblo para entrar a sus casas. Un sacerdote, acompañado de todo el pueblo de Ocotlán, instaló una cruz previamente bendecida en el Cerro de la Azucena, “para repeler cualquier posible intromisión del espíritu maligno”.

Acerca de las formas que en estas leyendas adquiere el diablo, sabemos que la del cerdo proviene del folclor medieval, igual que carneros, perros, cuervos y ganado vacuno, animales que fueron muy comunes para simbolizar la sexualidad femenina (Russell, 1984: 52, 73). A la misma tradición pertenece el venado, que era asociado con alguna deidad pagana. Curiosamente, Russell explica que en algunas enciclopedias medievales fue muy popular la imagen del diablo como un cazador que persigue almas; su color es verde porque se asocia con la caza. Por lo demás, ya hemos visto que las formas animalescas del demonio fueron frecuentes desde la Edad Media. En el caso de la cultura oaxaqueña, me inclino a pensar que el venado solía representar alguna deidad prehispánica, pues en la cultura mixteca hubo reyes que se llamaron “Venado”.¹² Por su parte, Muchembled documenta que después del siglo XVII el diablo fue visto bajo la forma que a cada quien convenía, pues había dejado de tener un carácter siniestro. El diablo ya no promovía conductas persecutorias que habían causado muchas muertes en la hoguera. Este fenómeno estuvo asociado con la progresiva expansión de la esfera intelectual que paulatinamente fue adquiriendo cierta autonomía (Muchembled, 2002: 195-196).

¹² El lado 1 del *Códice Nuttall* da cuenta de la vida del rey 8 Venado, mientras que el lado 2 trata de la historia del señor 8 Viento de Suchixtlán, los orígenes de la dinastía de Tilantongo, Teozacoalco y Zaachila, entre otros temas (Hermann, 2006, 7).

CONCLUSIONES

La revisión de nuestro corpus deja ver que el diablo en las leyendas y cuentos mexicanos es un personaje cuya elaboración es resultado de la empresa evangelizadora de los conquistadores españoles y del imaginario europeo que habría integrado el paganismo de las culturas vernáculas a su credo cristiano. También permite advertir que el diablo fue asimilado en el folclor mexicano en la imagen del jinete y adaptado al contexto con indumentaria ranchera o apariencia de “catrín”, o bien humanizado como enamorado, parrandero y jugador. Sin embargo, haría falta la participación de historiadores, etnólogos, antropólogos y arqueólogos que pudieran dar cuenta de aquellos rasgos del pensamiento y del folclor indígena que en ellas sobreviven, así como de sus implicaciones culturales y simbólicas. Es por ello que considero que la elaboración de una cartografía regional de leyendas y cuentos tradicionales del diablo en México tendría que ser resultado de una obra colectiva en la que participen investigadores de diferentes disciplinas humanísticas, dispuestos a contribuir al ejercicio interdisciplinario de manera sistemática. Desde el campo de la literatura, por ejemplo, podría ser interesante trazar las líneas de continuidad de nuestros textos narrativos respecto de la tradición medieval; desde la etnología, la antropología y la arqueología, investigar las sobrevivencias del pensamiento y la religión indígenas; y desde la historia de México y de los pueblos indígenas, explicar las etapas de evolución de leyendas y cuentos. No me cabe la menor duda de que la elaboración de una cartografía regional de textos narrativos acerca del diablo en México podría aportar mucho tanto a los estudios de la tradición oral de México como a disciplinas humanísticas, cuyo interés se enfoque al estudio del imaginario de los pueblos y las culturas populares. Pienso, por ejemplo, que, una vez terminada la cartografía regional, los investigadores de diferentes campos del conocimiento estarían en condiciones de estudiar el mapa de los miedos, fantasmas, vicios y males que pueblan la cultura popular mexicana, vista desde sus cuentos y leyendas. Espero que este trabajo sea de utilidad para futuras investigaciones bibliográficas y de campo tanto propias como ajenas, sean individuales o colectivas.

Finalmente, me gustaría agradecer a los queridos colaboradores que me ayudaron a recopilar y organizar un corpus del que me han quedado

cuentos y leyendas que ya no pude incluir, y que seguiré empleando en desarrollos posteriores. A David Viveros, mi fiel e infatigable becario de investigación, que contribuyó con búsquedas bibliográficas; a mis sobrinos Cuauhtémoc y Saíme Cuéllar Castro, quienes con gran algarabía y entusiasmo me proporcionaron referencias y materiales mientras me contaban todos los cuentos y leyendas que habían leído y escuchado acerca del diablo; a mi madre, Hortensia Escamilla Romero, por haber contribuido a mi temprano conocimiento de la tradición oral oaxaqueña.

REFERENCIAS

- ANÓNIMO (2003). “La deuda del diablo”, en *Leyendas y tradiciones de la colonia*. México: Época, pp. 41-54.
- BRADOMÍN, José María (1990). “La feria del diablo”, “Substitución diabólica”, “El diablo en pañales”, “La venganza del nahual”, “Los cazadores vapuleados”, en *Leyendas y tradiciones oaxaqueñas*. Oaxaca: edición de autor, pp. 249-253, 287-290, 297-302, 323-325, 326-328.
- CASTANEDA, Carlos (1976). *Relatos de poder*, trad. de Juan Tovar. México: Fondo de Cultura Económica.
- CERVANTES, Fernando (1996). *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, trad. de Nicole d’Amonville. Barcelona: Herder.
- CRUZ, Wilfrido C. (1946). “El caporal del diablo”, en *Oaxaca recóndita. Razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones del Estado de Oaxaca*. México: edición de autor, pp. 165-166.
- CUÉLLAR ESCAMILLA, Donají (2008). “La Serrana de la Vera y la Gallarda: dos versiones de la mujer fatal”, en Aurelio González (ed.), *El Romancero: visiones y revisiones*. México: El Colegio de México, pp. 87-109.
- HERMANN LEJARAZU, Manuel A. (2006). “Estudio introductorio e interpretación de láminas del *Códice Nuttall*. Lado 1: *La vida de 8 Venado*”, *Arqueología Mexicana*, núm. 23, edición especial “Códices”, pp. 6-103.
- LOZOYA CIGARROA, Manuel (1987). “El músico que le tocó al diablo”, “El puente que construyó el diablo”, “La bruja de la calle Ciénega”,

- en *Leyendas y relatos del Durango antiguo, primera parte*. Durango: edición de autor, pp. 129-132, 169-172, 181-183.
- MUCHEMBLED, Robert (2002). *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, trad. de Federico Villegas. México: Fondo de Cultura Económica.
- OROZCO, Gilberto (1946). “El diablo en caballo tordillo”, “El diablo en caballo blanco”, “El diablo en caballo melado”, “El callejón del caballero”, en *Tradiciones y leyendas del Istmo de Tehuantepec. Revista Musical Mexicana*, pp. 146-147, 148-150, 151-153, 163.
- PRADO, Juan José (s/f). “El callejón del infierno”, en *Leyendas y tradiciones guanajuatenses*. Morelia: edición de autor, pp. 45-50.
- RAMÍREZ CASTAÑEDA, Elisa (comp. y ed.) (1987). “Una viuda y el diablo”, en *El fin de los montiocs*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 109-110.
- RUBIO ISLAS, Luis (1989). “La cueva del chivo”, en *Tradiciones y leyendas hidalgenses*. Pachuca: Universidad Autónoma de Hidalgo / Centro de Investigaciones del Estado de Hidalgo, pp. 213-217.
- RUSSELL, Jeffrey Burton (1984). *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, trad. de Rufo G. Salcedo. Barcelona: Laertes.
- SCHEFFLER, Lilian (1991). “Tata Dios y el diablo”, “Pacto con el diablo”, en *Cuentos y leyendas de México. Tradición oral de grupos indígenas y mestizos*. México: Panorama, pp. 49-50, 140-144.
- VILLARREAL V., Bernardo (1992). “Este puente lo hizo el diablo”, en *Historias y leyendas coatepecanas*. Coatepec (Ver.): s/e, pp. 179-195.
- ZAVALA, Mercedes (2001). “Leyendas de la tradición oral del noreste de México”, *Revista de Tradiciones Populares*, núm. 1, pp. 26-45.

TESTIMONIOS ORALES

- Cuauhtémoc Cuéllar Castro. “La apuesta del diablo”. Originario de Villahermosa, Tabasco, de 13 años de edad, a quien su bisabuelo Emigdio Viveros, originario de Playa Vicente, Veracruz, le contó la leyenda hacia 2008. Recogida en Villahermosa, Tabasco, el 22 de marzo de 2016.
- Hortensia Escamilla Romero. “El diablo en pañales”. Originaria de San Pedro Mixtepec, Juquila, Oaxaca, de 77 años de edad. Recogida hacia 1970.

Conciliábulo sobrenatural. Seres fantásticos y extraordinarios de la tradición de Claudia Carranza Vera, Claudia Rocha Valverde y Luis Rodas Suárez (coordinadores) se terminó de imprimir el 15 de noviembre de 2020 en los talleres de Solar Servicios Editoriales, S.A. de C.V. Calle 2, núm. 21, col. San Pedro de los Pinos, alcaldía Benito Juárez, C.P. 03800, tel. 55151657. La composición tipográfica se realizó en Logos Editores, tel. 5516.3575, logos.editores@gmail.com. La edición estuvo al cuidado de la Unidad de Publicaciones de El Colegio de San Luis y los coordinadores. El tiraje es de 200 ejemplares en impresión bajo demanda.

Claudia Carranza Vera,
Claudia Rocha Valverde
y Luis Rodas Suárez
(coordinadores)

Conciliábulo
sobrenatural. Seres
fantásticos
y extraordinarios
de la tradición

COLECCIÓN INVESTIGACIONES / ESTUDIOS LITERARIOS

“**C**onciliábulo” se define como una reunión organizada para tratar asuntos de índole prohibida u oculta. Algo similar se podría decir de los personajes sobrenaturales que asisten a las páginas de este libro: aparecidos, diablos, charros negros, brujas. Aquellas entidades presentes en la literatura oral, en la culta y en relatos de larga tradición en diferentes ámbitos de México e Hispanoamérica, cuya presencia es imprescindible para entender distintas representaciones culturales e históricas, así como los diferentes formatos en los que se presentan: la escritura, la oralidad, el cine. Este volumen contiene los estudios de diferentes especialistas en sus respectivos campos de estudio, quienes también aquí se reúnen para aportar valiosas páginas al estudio de obras literarias, hechos históricos y géneros varios.



EL COLEGIO
DE SAN LUIS

