

La maléfica trinidad: un diablo verdadero en tres discursos distintos

The Evil Trinity: a Real Devil in Three Different Speeches

Ramón Manuel Pérez Martínez

Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
Industrias 101-A
C.P. 78494
San Luis Potosí, S.L.P., MÉXICO
ramon.perez@uaslp.mx

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 1.2, 2013, pp. 83-93]
Recibido: 25-06-2013 / Aceptado: 13-08-2013
DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2013.01.02.09>

Resumen. En el presente artículo se ofrece un análisis de los géneros de discurso en que el diablo participa como personaje y, por tanto, los propósitos persuasivos a los que sirve, para llegar a la conclusión de que es posible hablar de al menos de tres diablos diferentes traídos a la Nueva España: un diablo malévolo, hijo del maniqueísmo europeo, capaz de identificarse con los dioses prehispánicos para justificar la persecución idolátrica en el seno de discursos de tipo judicial; un diablo poético, aunque también nacido del prejuicio, en el seno de discursos panegíricos y deliberativos, como las crónicas de órdenes religiosas y algunos discursos de estilo humilde como las «pláticas» jesuíticas, en los que la presencia del diablo otorga a la escritura de la historia un sentido mágico, sobrenatural. Finalmente, un diablo colaborador de Dios, que no renuncia al carácter poético aunque su sino es la participación activa en la evangelización y reforma de costumbres.

Palabras clave. Diablo, discurso, Nueva España, predicación, evangelización.

Abstract. This article provides an analysis of the Devil as a character in three genres of discourse. The Devil appears in different guises, according to the specific persuasive purpose of each genre. Thus it is possible to infer the existence of at least three different devils brought to New Spain. A malevolent devil, the son of European Manichaeism, is useful in judicial discourses, as a character to be identified with pre-Hispanic gods, justifying the persecution of idolatry. A poetic devil appears in panegyric discourses, such as the chronicles of religious orders, where he introduces the supernatural into the writing of history. Finally, a devil who collaborates

with God is present in deliberative discourses, such as some Jesuit sermons. His fate is active participation in evangelization and the *reforma de costumbres*.

Keywords. Devil, Discourse, New Spain, Preaching, Evangelization.

Aunque con frecuencia se diga, desde un maniqueísmo más bien simple, que el diablo representa «el aspecto oscuro de nuestra cultura, la antítesis exacta de las grandes ideas que ella ha producido y exportado al mundo entero»¹, no resulta del todo prudente detenerse en esta reducción de la figura diabólica. El riesgo de perder matices usando esta definición maniquea no es poco y sí, en cambio, se reducen las posibilidades de encontrar las múltiples raíces y las diversas ramas de este árbol tan complejo. Por ello, para una comprensión de las complejidades del diablo, aquí se propone partir de los géneros textuales y discursivos en que participa antes que de su función ideológica o incluso religiosa.

Porque, aun en su unidad, el diablo que llegó a la Nueva España es legión de al menos tres; diversidad que se manifiesta al analizar los discursos en que participa a la luz de las formas que habrían tomado los géneros de la oratoria antigua (deliberativo, panegírico y judicial) en el mundo novohispano². Por ello aquí se ha propuesto estudiar la presencia del diablo en tres tipos de textos religiosos en la Nueva España del siglo XVII: en tratados de idolatrías, en los que el diablo era usado para persuadir duramente sobre los peligros que entrañaba la heterodoxia para las poblaciones indígenas, con base en un discurso punitivo y persecutorio donde es posible encontrar un violento ejercicio de traducción cultural capaz de generar un diablo maniqueo; en historias de órdenes religiosas, discursos de corte panegírico, encomiástico de la orden y sus miembros, donde la maravilla diabólica complica la noción de verdad histórica; y, finalmente, en sermones morales, discursos de tipo deliberativo donde podemos encontrar en el diablo un curioso asistente de Dios configurado al modo literario³.

1. Muchembled, 2004, p. 12.

2. Alfonso García Matamoros ya había intentado ajustar los géneros de elocuencia religiosa practicados en el siglo XVI con los tres géneros de la oratoria antigua: «Pues muchos autores [...] trataron el género didascálico, que concibieron como forma del demostrativo. El género de la refutación, que se utiliza para la acusación y la reprehensión ¿quién no aprecia que remite al género judicial? El género instructivo, censorio y consolatorio son especies propias del género deliberativo» («*De rationi dicendi libri duo*» [1548], 79 v., en la traducción de Aragüés, 1999, p. 234).

3. Una investigación sobre el ejemplo, con base en estos mismos criterios taxonómicos, vengo sosteniendo desde 2005 y de lo que ha resultado ya la publicación de *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España* (2011) como estudio del género deliberativo, *Los cuentos del historiador. Literatura y ejemplo en una historia religiosa novohispana* (2012) como estudio del género panegírico y, finalmente, ya se vienen dando también los primeros movimientos en el sentido de la exploración del género judicial en los discursos novohispanos, mediante el estudio de *Luz y método de confesar ídólatras y destierro de idolatrías [...]* (1692), del cura poblano Diego Jaimes Ricardo Villavicencio. De los tres estudios entresaco aquí reflexiones y ejemplos referidos al diablo.

EL DIABLO MANIQUEO

En general, desde un punto de vista práctico, las religiones prehispánicas fueron concebidas como resultado de cierta influencia diabólica que propiciaba la peor de las rebeldías, como parte de un pasado dominado por el demonio. Esta concepción prejuiciosa de la religión indígena coincide, por supuesto, con la lucha europea en contra de la brujería, uno de cuyos mejores instrumentos fue por esos años el *Tratado de las supersticiones y hechizos y de la posibilidad y remedio dellas* (1529) de Martín de Castañega, muchos de cuyos conceptos fueron traducidos al náhuatl por el extirpador Andrés de Olmos en su *Tratado de hechicerías y sortilegios* de 1553.

En este contexto, la acentuación de los rasgos maléficos del diablo en los discursos religiosos parece coincidir con la modernización de la administración central monárquica iniciada en el Concilio de Trento, cuando tuvo lugar un proceso de control ideológico sobre lo demoníaco al tiempo en que se tejía un conjunto de directrices respecto a su uso político más consciente y efectivo. Así, se comenzó a presentar al Diablo, casi sin excepciones, como portador del castigo divino a los pecados y heterodoxias, concretando de este modo el movimiento teológico y cultural que había propiciado el ascenso político del diablo en el concilio lateranense del siglo XIII⁴.

En este sentido, obras como el *Canon Episcopi* (citado en el *Malleus Maleficarum*, 1486); el mismo *Malleus* o «Martillo de los brujos»; el libro ya citado de fray Martín de Castañega; de Pedro Ciruelo su *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1530); de Jean Bodin, *La Démonomanie des sorciers* (1580) o los *Disquisitionum Magicarum Libri VI* (1599-1600) de Martín del Río, terminan por vincular estrechamente lo demoníaco a la persecución de hechicerías en Europa y de idolatrías en América; es decir, lo diabólico consolida por esos años su función como expresión política y punitiva contra la heterodoxia⁵.

La consideración de que toda práctica idolátrica de los indios era más debida a un pacto preexistente con el Diablo que a la ignorancia del Evangelio fue más bien temprana (aun cuando en principio esta premisa era aplicada en Europa solo a las más terribles formas de hechicería) como puede verse en el hecho de que los *Decretos del III Concilio Provincial Mexicano* (1585) incluyesen las religiones pre-

4. Años en los que, según Muchembled, «se experimentan nuevas concepciones de la Iglesia y del Estado, de donde surgen inéditas formas de control social de las poblaciones [...]. En el fondo, el diablo impulsa a Europa hacia delante porque él es la cara oculta de una dinámica prodigiosa destinada a conjugar los sueños imperiales heredados de la Roma antigua y el cristianismo vigoroso» (Muchembled, 2004, p. 22).

5. La concreción de este prejuicio cristiano sobre las religiones prehispánicas tiene lugar, por ejemplo, en *Luz y método de confesar idólatras* (1692), manual de extirpación de idolatrías del cura poblano Diego Jaimés Ricardo Villavicencio, cuando escribe: «Esta execrable maldad y este sacrílego y abominable pecado que, obedeciendo al demonio, cometieron los israelitas y cometen los idólatras, negando al criador y verdadero Dios su culto y adoración y dándolo a las criaturas y falsos dioses de sus ídolos» (Villavicencio, *Luz y método*, p. 28. Cita a *Jeremías*, 2, trayendo a colación los graves castigos de que se hicieron merecedores por sus idolatrías).

hispánicas en el título cuarto *De Haereticis*, partiendo de que ya podían los indios ser considerados cristianos. La sanción jurídica tardaría mucho más, hasta que las *Leyes de Indias* de 1681 (Ley 35, Título 5, Libro 6) trataron la idolatría en el lugar donde legislaban sobre casos de brujería y donde permitían a la justicia real intervenir si dichos casos envolvían maleficio o daños atribuibles a pactos con el Diablo.

El *Tesoro* de Covarrubias ya registra una amplia acepción de idolatría que incorpora justamente el horizonte conceptual en que tal definición se movía y su vínculo con lo demoníaco. Como definición de *ídolo* trae Covarrubias:

Idolum, simulacrum, statua, imago: pero está contraído a significar alguna figura o estatua, la cual se venera por semejanza de algún dios falso como Júpiter, Mercurio y los demás que reverenciaban los gentiles, u otro demonio o criatura de las que los indios y los demás bárbaros reverencian y adoran, inducidos los unos y los otros por el demonio⁶.

Aquí, y sobre todo en lo que sigue, la asociación con el demonio es tácita: «Los tiranos que perseguían a los santos vieron muchas veces caer las estatuas en su presencia, cuando los llevaban ante ellas para que las adorasen; pero como el demonio los tenía engañados se persuadían a que lo hacían con fuerza de encantos».

Como puede verse, la perspectiva cristiana sobre las religiones prehispánicas implicó al parecer un complejo problema de traducción cultural al que se incardinaban no sólo problemas de orden lingüístico sino incluso epistemológico, al inventar una oposición divina vs. demoniaca donde ésta no necesariamente existía⁷. El mismo extirpador, fray Andrés de Olmos, elabora una complicada traducción cultural para explicar quién es el diablo:

acaso os han contado a menudo que [el demonio] fue arrojado del cielo por la grandísima falta que cometió porque era vanidoso, orgulloso, presuntuoso, él no quería en ningún modo obedecer al único, él sólo [*sic*], el verdadero dios quien, en tiempos pasados, lo creó, lo formó, lo hizo, lo engendró: sólo, frente a Él, contra Él se levantó y quería ser honrado, quería ser más estimado que Él, quería igualarse a aquel que es Dador de la Vida, el Dueño de la cercanía, de lo que está en el anillo⁸.

6. *Tesoro*, s.v. «Ídolo».

7. Dice Luis N. Rivera Pagán: «Desde el prisma de la catolicidad hispana, las religiones nativas se consideraron infidelidad e idolatría, adoración de falsos dioses inducida por fuerzas satánicas. Se discutió intensamente sobre si la cristianización debía ser pacífica y persuasiva, o si era lícito utilizar la coerción militar» (Rivera Pagán, 1992, p. 255). Verónica Murillo ha estudiado este asunto de manera muy puntual: «Los problemas de traducción, por lo tanto, no son únicamente de orden metodológico; existen además fuertes problemas epistemológicos: si una realidad no existe (por ejemplo, mucha de la flora y fauna americanas no existía en Europa) o no está estructurada de ninguna manera en la lengua meta (como la idea de "libre arbitrio" entre los indios), el problema se resolvería añadiendo nuevas palabras a la lengua meta, incluyendo alguna descripción de su naturaleza o significado para lograr la comprensión del receptor» (Murillo Gallegos, 2010, p. 300).

8. Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, p. 13. Ver también Cervantes, 1996.

En este prejuicio puede coincidir el diablo presentado en una crónica religiosa como la de fray Agustín de la Madre de Dios: *Tesoro escondido en el monte Carmelo mexicano* [...] (1646-1653), crónica de la provincia carmelitana de San Alberto de México. Y es que pareciera que lo eclesiástico impone siempre algunas condiciones a la presentación de los hechos, que las historias escritas por religiosos tienen ciertos compromisos de interpretación que las alejarían sin duda del ideal humanista, porque en la historia de fray Agustín algunos hechos son presentados para ilustrar una lectura religiosa de los mismos. A ello parece obedecer el que tenga a los dioses prehispánicos por demonios, por ejemplo, en la descripción de la vieja ciudad «llamada antiguamente Tenustitlan, por un tunal encima de una peña que hallaron en este sitio sus primeros fundadores, señal que les dio el demonio y que tomaron por armas» (*Tesoro escondido*, I, 7, 25); o cuando llama «monjas» a las sacerdotisas mexicas:

Entre otras cosas raras y admirables que aquí los indios tenían era un convento de monjas dedicadas al demonio que no ya vestales sino bestiales vírgenes eran el sacrificio de Plutón y las sacerdotisas del infierno [...] Lo horrible de las costumbres, lo monstruoso de las ceremonias, lo cruento de los ritos, lo sucio y abominable de los feos sacrificios y lo infernal y diabólico de estas monjas mexicanas, lo podrá ver quien gustase en los autores ya dichos, que yo sólo reparo en que vivían donde agora se hace casa para nuestras carmelitas (*Tesoro escondido*, V, 3, 3)⁹.

EL DIABLO POÉTICO

El rostro del diablo en los tratados de extirpación de idolatrías, su carácter maléfico enmarcado en una interpretación maniquea del mundo, se manifiesta también —como ya hemos visto— en la historiografía religiosa, aunque acá la configuración del personaje se enriquece pues incluye la paradójica presencia de lo sobrenatural en la historia. Porque la presencia del diablo implica también el uso de una serie de recursos literarios que la historiografía barroca le permite, aun cuando entre en conflicto con la idea de verdad histórica propuesta por el Humanismo del siglo XVI.

9. Por supuesto que esta deformación de la realidad americana sería corriente también entre historiadores no religiosos; se trataría, en todo caso, de un producto posible del prejuicio cristiano. No obstante, hay diferencias fundamentales con algún historiador soldado (por ejemplo, Bernal); diferencias que el propio fray Agustín acusa. Dice el fraile: «Y para que se conozca de lo que servían éstas [las “casas” prehispánicas sobre cuyas ruinas fue fundado un convento carmelita] y la deformidad de aquel lugar execrable, pondré las mismas palabras con que lo describe Castillo, pues tienen por padrino a su llaneza y por seguro su sinceridad: “Dejemos esto (dice) y vamos a otra gran casa de placer adonde tenían muchos ídolos y decían que eran sus dioses bravos, y con ellos muchos géneros de animales [...]”. Hasta aquí este soldado y escritor más verdadero que elegante y más valiente que retórico» (*Tesoro escondido*, I, 12, 3). Fray Agustín ha citado aquí un fragmento del capítulo 41 de la *Historia verdadera*; es una cita puntual excepto en cuanto a la «casa de placer» que Bernal sólo ha llamado «casa», de acuerdo con la *editio princeps* (en la Imprenta del Reino, Madrid, 1632). Seguramente fray Agustín citaba aquí de memoria.

Recuérdese el complicado y azaroso camino que debían seguir los milagros para encontrar su sanción institucional en el siglo XVII, cómo en observación de ello el predicador que los trae al sermón se ve obligado a intentar probar los hechos de fe, lo que en principio resulta contradictorio pues pretender autorizar la veracidad de los hechos sobrenaturales mediante recursos probatorios propios de la historiografía humanística crea una tensión entre una concepción religiosa de la historia cuya base es la fe y, por tanto, no precisaría de la demostración de los hechos originados en la voluntad divina, y una concepción humanista que buscaría dar más peso a la razón en la lectura de los acontecimientos¹⁰.

Por ejemplo, en el *Tesoro escondido*, fray Agustín excede por sistema la mera exposición histórica o bien la enriquece sabrosamente con breves explosiones de subjetividad, como corresponde al carisma contemplativo de la Orden del Carmelo; así, narrando la expedición de Sebastián Vizcaíno a California, hacia 1602 (en la que participó fray Antonio de la Ascensión como cosmógrafo), incluye el relato de una suerte de batalla marítima entre Dios y el diablo, manipulando ambos los elementos a favor o en contra del navegante; narración que recuerda algún episodio de la *Odisea* con sus dioses pugnando unos contra otros y contra Ulises:

Apenas los dos navíos se engolfaron en la mar cuando sobrevino furioso el contrario del viaje soplando el viento noroeste excitado sin duda de furias infernales; mas alentados los pilotos de los religiosos nuestros instaron en proseguir contra tanta resistencia y así barloventeando por la volina se encaraban contra el viento, pensando que su fragata venía en sus alcances [...] Sopló después algún viento obedeciendo aquél a quien mares y viento obedecen, pero el demonio, moviendo las corrientes contra el viento hacía que cuanto con este andaban tornasen a desandar con la corriente furiosa, cosa que a todos causó admiración porque en calmando el viento cesaban las corrientes y en corriendo el viento corrían ellas, siendo así que las corrientes eran contra el mismo viento y debiera estorbarles su arrebatado curso y no excitar contra sí las sosegadas olas (*Tesoro escondido*, III, 22, 3)¹¹.

10. Sobre ello puede verse Pérez Martínez, 2008.

11. Ciertamente que la autoridad divina de los milagros en el ámbito medieval es, además de una necesaria atribución en virtud de la definición misma del hecho, un tópico cuya base es la obligada distinción entre el bien y el mal, como puede verse en los tres «dominios» que Le Goff adjudica a lo sobrenatural en occidente entre los siglos XII y XIII: *mirabilis* (es decir lo maravilloso con orígenes precristianos), *magicus* (lo sobrenatural maléfico o satánico) y el *miraculum*, que definiría lo sobrenatural cristiano (Le Goff, 1985, pp. 12-13). De hecho, la distinción entre lo sobrenatural maléfico y el milagro hecha por Le Goff no es en absoluto exclusiva de la Edad Media, pues si se revisa la lista de causas de la monstruosidad que en 1573 ofreciera Ambroise Paré, se encontraría que, de 13 causas, la primera viene a ser la gloria de Dios y la última justamente la obra de los demonios, creando un abanico de posibilidades para la anomalía monstruosa, muy cercana en muchos sentidos a esta visión dicotómica que aleja definitivamente lo divino de lo diabólico; también el *Malleus Maleficarum* asegura que «de igual modo que la naturaleza y el orden están unidos a la idea del bien, según Agustín, el desorden se relaciona con la idea del mal. Entre los ángeles buenos no existe nada desordenado; entre los ángeles malos no hay nada ordenado» (Kramer y Sprenger, 2005, p. 3).

Del mismo modo, los cuentos diabólicos que el jesuita Juan Martínez de la Parra inserta como ejemplos en su *Luz de verdades católicas [...] (México, 1694-1699)*¹² presentan un diablo con clara identidad literaria, pues ejerce una suerte de autoridad artística en su presentación, con el fin de proponer una dirección a los actos de los receptores consecuente a la enseñanza derivada del sermón. Así sucede, por ejemplo, con uno de sus relatos ilustrativos de los males que conlleva el uso ligero de la lengua, donde un preso no cesaba de blasfemar, tanto que «aun a sus compañeros, con no ser muy santos, los tenía horrorizados su lengua», de modo que el confesor jesuita de la cárcel intentó reducirlo no logrando sino que aquél incrementase el tono y la cantidad de sus malas palabras. Sin embargo, por la noche, para su castigo y para escarmiento de los demás presos (que serían usados posteriormente en el relato como testigos de vista) «de un rincón del calabozo salieron dos demonios, el uno con una hacha encendida en la mano, no para ver ellos, sino para que vieran los hombres», con el propósito de golpear y torturar al preso blasfemo: a puñetazos en la boca lo levantaban hasta el techo, luego le cosieron la lengua al paladar de modo que «quedó como un buey bramando, sin poder pronunciar ni una palabra»; como no hubo cirujano capaz de deshacer el trabajo de los demonios, que se fueron en cuanto terminaron su obra, así murió al amanecer sin confesión aquel preso deslenguado. La descripción de esta espantosa muerte y el desmembramiento posterior del cuerpo, con profusión de detalles, logra un efecto terrorífico similar al que buscarían posteriormente los cuentos góticos que estudia Booth en su *Retórica de la ficción*¹³.

EL DIABLO ASISTENTE

Finalmente, en la misma colección de «pláticas» de Martínez de la Parra es posible descubrir un diablo inserto en un discurso deliberativo que arrastra varias complejidades, medievales y de nuevo cuño. Sigue teniendo los cuernos muy retorcidos y sigue siendo poseedor de la gran capacidad horrorizante del ortodoxo diablo conciliar; no obstante, posee también ahora (como en la crónica religiosa barroca) una contundente virtud patética y literaria, gracias sobre todo al mayor rigor del

12. Se trata de una de las pocas colecciones de piezas oratorias mexicanas no panegíricas que se imprimieron en el siglo XVII, pues al parecer, después de las pláticas y sermones en lenguas indígenas impresos en el siglo XVI, las prensas mexicanas (en cuanto a obras oratorias se refiere) casi sólo se movieron para los sermones de alabanza o de honras fúnebres, como si la impresión de textos de carácter doctrinal hubiese sido designada, después de Trento, privilegio de autores peninsulares. En cualquier caso, por esta y otras obras la predicación de Martínez de la Parra puede formar parte con toda autoridad de la que Pilar Gonzalbo ha llamado «época dorada» de la oratoria sagrada jesuítica mexicana, en la que incluye al confesor de sor Juana, Antonio Núñez de Miranda, a José Vidal, Bartolomé Castaño y Juan de San Miguel. Gonzalbo propone el nacimiento de esta «época dorada» a mediados del siglo XVII, cuando «el tono de la predicación cambió, incluyó relatos de acontecimientos cotidianos y llegó a comprometerse en la defensa de los novohispanos» (Gonzalbo, 1989, «Prefacio», p. XVI). Con base en el *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* se podría incluir en esa lista de predicadores novohispanos notables a Alonso Medrano y Juan Cerón (t. 3, 2646).

13. «For Poe's special kind of morbid horror, a psychological detail, as conveyed by an emotionally charged adjective, is more effective than mere sensual description in any form» (Booth, 1983, p. 203).

discurso historiográfico en que participa y al mayor control ideológico que instrumenta la Iglesia sobre su figura a partir del siglo XVI y, sobre todo, parece servir de una manera más clara a la conversión de las almas ajustándose a un plan divino que lo trasciende.

Se trata de un diablo que puede servir a la causa de la salvación de las almas al ser capaz, por ejemplo, de defender en un tribunal a un cristiano con tal de descubrir a un verdadero pecador y aplicarle el justo castigo, abogando «como un demonio, con tal copia de razones, autoridades y argumentos que a todos los tenía pasmados», como argumenta el predicador con un ejemplo en el que intenta mostrar el terrible fin de los ladrones y mentirosos: el diablo, en función de abogado, defiende a un soldado preso injustamente con el fin de poder llevarse al verdadero delincuente. Sobra decir que para el desempeño de esta tarea, el diablo se circunscribe a las posibilidades que le otorga Dios para su acción entre los hombres, por lo que el predicador debe aclarar que, si la intervención diabólica no llega a más, sólo es porque «no tenía licencia de Dios para tanto».

Es pues un diablo asistente de Dios en su labor de aportar el necesario temor para la conversión de las almas o la reforma de costumbres; un diablo que subordina su acción malvada a la tarea de salvación de las almas, contribuyendo con el espanto que el castigo eterno debía inspirar como acicate para la conversión y la reforma de costumbres. Conviene aquí agregar que esta labor «divina» del diablo no sería nueva en el siglo XVII, ni mucho menos incoherente, pues desde el Antiguo Testamento Dios le había permitido, por ejemplo, varias terribles tentaciones y pruebas sobre Job, a fin de lograr una mayor gloria para sí y, a la postre, la salvación del hombre atribulado; de donde podría deducirse que si bien Dios usó a Job para derrotar al diablo, también es cierto que usó al diablo para la salvación de Job. Es decir, desde un punto de vista estrictamente teológico nada, ni el mismo diablo, escaparía a la omnipotente voluntad divina.

En esto, al final coinciden los tres diablos aparentemente diferentes que hemos traído aquí, pues aunque observando los géneros discursivos en que participa y, por tanto, los propósitos persuasivos a los que sirve, podemos hablar al menos de tres diablos diferentes traídos a la Nueva España: un diablo malévolo, hijo del maniqueísmo europeo, capaz de identificarse con los dioses prehispánicos para justificar la persecución idolátrica en el seno de discursos de tipo judicial; un diablo poético, aunque también nacido del prejuicio, en el seno de discursos panegíricos y deliberativos como las crónicas de órdenes religiosas y las «pláticas» jesuíticas, donde la presencia del diablo otorga a la escritura de la historia un sentido mágico, sobrenatural; y, finalmente, un diablo colaborador de Dios, que no renuncia al carácter poético aunque su sino es la participación activa en la evangelización y reforma de costumbres.

De este último modo lo encontramos ya en el teatro de evangelización del siglo XVI, como en aquella obra atribuida al extirpador de idolatrías fray Andrés de Olmos, «Canto triste por la representación del *neixcuitilli machiotl motenehua* Juicio Final», donde se castiga a una mujer india que, por no casarse, ha vivido en adulterio:

—SACERDOTE: [...] ¡Ya sucedió, cuatrocientas veces desgraciada! Ahora, ya que no quisiste casarte en la tierra, en tu corazón sabes que ultimadamente te casarás en el infierno, pues mereces que te toquen los suplicios infernales [...].

—SATANÁS: ¡Anda infeliz! ¿Con que ahora te acuerdas de que deberías haberte casado? ¿Cómo no te acordaste de esto cuando vivías en la tierra? Ahora pagarás por toda tu maldad. ¡Anda muévete!

La azotarán. Se la llevarán. Tronará la pólvora. Tocarán sus trompetas los Demonios¹⁴.

BIBLIOGRAFÍA

Aragüés Aldaz, José, *Deus concionator: mundo predicado y retórica del exemplum en los Siglos de Oro*, Amsterdam, Rodopi, 1999.

Ayala Calderón, Javier, *El Diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2010.

Booth, Wayne Clayson, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.

Burton Russell, Jeffrey, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1984.

— *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*, Ithaca, Cornell University Press, 1986.

Castelli, Enrico, *Il Demoniacco nell arte*, Milan/Florence, Electa, 1952.

Cervantes, Fernando, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herder, 1996.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. de José Antonio Barbón Rodríguez, México, El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

Duviols, Jean-Paul y Annie Molinié, *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américaine*, París, PUF, 1996.

Flores Arroyuelo, Francisco, *El diablo en España*, Madrid, Alianza, 1985.

Gonzalbo, Pilar, *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1989.

González Fernández, Luis, *The Physical and Rhetorical Spectacle of the Devil in the Spanish Golden-Age «Comedia»*, London, Queen Mary and Westfield College, 1988.

14. Ortiz Bullé-Goyri, 2000, p. 327.

- González Sans, Carlos, «El diablo en el cuento folclórico», en María Tausiet y James S. Amelang (eds.), en *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, 133-160.
- Graf, Arturo, *El diablo*, Barcelona, Montesinos, 1991.
- Haro Cortés, Marta, «La ejemplaridad de lo maravilloso en la cuentística homilética castellana medieval», en Nicasio Salvador et al. (eds.), *Fantasia y literatura en la Edad Media y los Siglos de Oro*, Madrid/Franfurtam Main, Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert, 2004 (*Biblioteca Áurea Hispánica*, 28), pp. 197-216.
- Jones-Davies, Marie Thérèse, *Diable, diables et diableries au temps de la renaissance*, Paris, J. Touzot, 1988.
- Kramer Heinrich y Jacobus Sprenger, *Malleus Maleficarum*, trad. de Edgardo D'Elio, Barcelona, Círculo Latino, 2005.
- Lacarra, María Jesús, «De la disciplina en el reír: santos y diablos ante la risa», en José María Soto-Rábanos, ed., *Pensamiento medieval hispano: Homenaje a Santiago Otero*, Madrid, CSIC, 1998, pp. 377-391.
- Levron, Jacques, *Le diable dans l'art*, Paris, Éditions Auguste Picard, 1935.
- Madre de Dios, Agustín de la, *Tesoro escondido en el monte Carmelo mexicano*, ed. Eduardo Báez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Muchembled, Robert, *Historia del diablo*, trad. de Federico Villegas, Madrid, Cátedra, 2004.
- Murillo Gallegos, Verónica, «En náhuatl y en castellano: el dios cristiano en los discursos franciscanos de evangelización», *Estudios de Cultura Náhuatl*, 41, 2010, pp. 297-316.
- Olmos, Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, México, UNAM, 1990.
- Ortiz Bullé-Goyri, Alejandro, *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, México, Conaculta/Fonca-UNAM, 2000.
- Paré, Ambroise, *Monstruos y prodigios*, trad. Ignacio Malaxecheverría, Madrid, Si-ruela, 1987.
- Pedrosa, José Manuel, «El diablo en la literatura de los Siglos de Oro: de máscara terrorífica a caricatura cómica», en María Tausiet y James S. Amelang, eds., *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 67-98.
- Pérez Martínez, Ramón Manuel, «Sobre el carácter histórico de los milagros en la predicación del siglo XVII novohispano», *Memorabilia*, 11, 2008, pp. 49-63.
- *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2011.

- *Los cuentos del historiador. Literatura y ejemplo en una historia religiosa novohispana*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2012.
- Pino, Fermín del, *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, Madrid, CSIC, 2002.
- Rivera Pagán, Luis Nicolás, *Evangelización y violencia: la Conquista de América*, Río Piedras, Editorial Cultural, 1992.
- Segura Murguía, Santiago, *Diccionario por raíces del latín y de las voces derivadas*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006.
- Somohano, María de Lourdes, «La figura del Diablo en el imaginario colectivo de la sociedad novohispana. Querétaro», en Juan Ricardo Jiménez (coord.), *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro. Siglos XVI-XIX*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro/Plaza y Valdés, 2002, pp. 183-232.
- Tavárez, David Eduardo, «Idolatry as an Ontological Question: Native Consciousness and Juridical Proof in Colonial Mexico», *Journal of Early Modern History*, 6, 2002, pp. 114-139.
- Villavicencio, Diego J. R., *Luz y methodo de confesar idolatras y destierro de idolatrias [...]*, Puebla, por Diego Fernández de León, 1692.
- Villeneuve, Roland, *Le diable dans l'art*, Paris, Edition Denoel, 1957.

