

Los ladinos y el Diablo (Reinterpretaciones de la noción del Mal en contextos interétnicos)

Félix Báez-Jorge

*Para José Luis Rivas,
poeta sobresaliente, con afecto fraternal.*

*La más bella astucia del Diablo
es la de persuadirnos de que no existe.*

CHARLES BAUDELAIRE

I

Los procesos de reinterpretación simbólica, los fenómenos sincréticos y las analogías entre algunas concepciones prehispánicas y cristianas son temas reiteradamente analizados en las investigaciones sobre la religiosidad popular indígena en México, destacando su importancia en la configuración de las cosmovisiones contemporáneas. Sin embargo, los indiscutibles avances logrados en este amplio campo de estudio no registran logros significativos en el examen comparativo de la noción del Mal, disponiéndose únicamente de reflexiones etnológicas de carácter particular. Esta limitación contrasta con las pesquisas centradas en el periodo colonial, entre las cuales destaca la de Fernando Cervantes (1996) en torno a los efectos del diabolismo en la colonización de Hispanoamérica.

En estas páginas esquemáticas formulo un primer acercamiento a las reinterpretaciones de la noción del Mal presentes en el imaginario colectivo de diferentes grupos indígenas, enfatizando su función ideológica en la ordenación de las relaciones interétnicas, y las dinámicas del poder. El material aquí comentado es resultado parcial del proyecto "La reinterpretación simbólica de las nociones cristianas del Bien y del Mal, estudio comparativo a partir de la cosmovisión de los nahuas de la Huasteca veracruzana", que realizo como miembro del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana.

Esta investigación continúa mis anteriores análisis del pensamiento religioso mesoamericano y las manifestaciones de la religión popular.¹ Los planteamientos teóricos y conceptuales que han sustentado dichos estudios priorizan la dialéctica de lo sagrado, el análisis comparado de los procesos de sincretismo y la reinterpretación simbólica desde el cuadrante de la etnohistoria. Los antiguos núcleos numinosos se examinan siguiendo sus complejas secuelas transculturativas, que, iniciadas en la Colonia, expresan en nuestros días nuevas dinámicas. De forma tal, se detalla el papel que cumplen como referentes primados en la estructuración de la visión del mundo, la cohesión comunitaria, la configuración de las identidades étnicas y las manifestaciones de resistencia y apropiación cultural. Es evidente que la vigencia histórica de las creaciones de la conciencia social, así como su difusión, dependen de las adecuaciones y reelaboraciones operadas en las funciones de las mismas.

Más allá de intereses folklóricos, en estas páginas la idea del Demonio se examina en el contexto de los imaginarios colectivos indígenas, en los cuales el concepto del Mal expresa diferencias significativas respecto al canon eclesiástico. Las reflexiones propuestas parten de considerar que la religión popular

... se asocia tanto al nacimiento de renovadas expresiones culturales, como a la continuidad de lealtades y tradiciones que contribuyen a nuclear las identidades sociales frente a las colisiones propias de la modernidad.²

En las páginas siguientes, la noción del Mal se maneja operativamente siguiendo las reflexiones de Paul Diel (1974: 222-227). Es definida, de manera preliminar, como la exaltación inarmónica de los deseos encadenada al miedo y a la angustia culpable e inhibitoria. En tales términos, el Mal viene a ser la falsa motivación que determina falsas reacciones; la naturaleza del Mal, su razón de ser —advierte Diel— es poner el valor esencial de la existencia a prueba

... dado que el Mal lleva en sí mismo dos posibilidades: la de dominarlo y la de sucumbir a él [...] Toda la vida humana se realiza entre dos polos: el Mal exaltado y el Mal sublimado. El hombre elige entre estos polos el sentido mismo de la vida [...].

¹ Véase Báez-Jorge (1988, 1992, 1994 y 1998).

² Véase Báez-Jorge (1998: 229-230).

Atendiendo a lo expuesto, el Mal (sintetizado en la imagen de Satanás) no es más que “la consecuencia de la rebelión contra la esencia”, conducta y referente culturalmente determinados.

En el curso de la evangelización en Nueva España, el concepto de Demonio tuvo importancia fundamental en la catequesis. Elaborada en el marco del medievo europeo, esta noción fue trascendente en el imaginario de la España barroca, conjugando diversas tradiciones culturales y elaboraciones simbólicas.³ En su imagen se sintetizarían elementos de las cosmovisiones del antiguo mundo grecorromano al lado de ideaciones judeo-cristianas e islámicas. Las escenas infernales descritas por Dante Alighieri en *La divina comedia* anudarían la tradición clásica con la cristiana. El Demonio barroco es una “figura sincrética” que incorpora múltiples significados, como bien lo advierte Camelo Lisón Tolosana (1990: 85). Satanás se identificaría con herejes, judíos y musulmanes, después con los indios americanos y sus dioses, sinónimos todos del Mal en la mentalidad colonial. En Mesoamérica (y en las subáreas culturales limítrofes) las creencias cristianas en torno al Demonio serían reelaboradas desde la perspectiva de la tradición religiosa autóctona, proceso transcultural que integró también ideas de las cosmovisiones africanas, presentes en Nueva España por razones del tráfico esclavista.

La satanización de las deidades mesoamericanas instrumentada por evangelizadores y conquistadores es antecedente fundamental para entender el curso que seguirían los ejercicios de reinterpretación simbólica en torno a la noción del Mal. Al Diablo se le culpó de propiciar hechizos y sortilegios; le vincularon a los sacerdotes autóctonos, y le fincaron responsabilidades por instigar rebeliones. En los textos de Bernardino de Sahagún, Andrés de Olmos, Diego Durán, Toribio de Benavente, José de Acosta, Bartolomé de las Casas, López de Gómara y Diego Muñoz Camargo, entre otros, se repiten con insistencia los argumentos que, supuestamente, demostraban la condición demoníaca de los dioses indígenas, señalamientos en los que Tezcatlipoca ocupa primerísimo sitio.⁴ Estas reflexiones, de definida intención colonialista, tuvieron como inspiración teológica principal las ideas expuestas por San Agustín en *La ciudad de Dios*, equiparando los atributos de las divinidades del México antiguo con las deidades greco-lati-

³ Con razón Guillermo Tovar y de Teresa (1995: 72) ha indicado que “la cultura barroca no siempre pudo expresar sus motivos íntimos de modo esclarecedor. Por eso se valió de símbolos y emblemas que ponían mayor fuerza expresiva”.

⁴ Véase Cervantes (1996, cap. 1), Weckmann (1996, cap. XI) y Báez-Jorge (1997). Gruzinski (1995: 186) indica: “Cada cual se apresuró a proyectar sobre el adversario sus propios patronos [...] Acusados de empujar a los indígenas a la rebelión, de enfrentarlos contra el cristianismo, de provocar deliberadamente la sequía, los demonios fueron los protagonistas obligados de aquellos años”.

nas, proceder en el que lo “pagano” (nefasto concepto etnocéntrico que todavía pesa en el estudio de las religiones) se identificó con lo demoníaco.⁵ Al respecto, Luis Barjau (1989: 59), a partir de un detallado análisis sobre el simbolismo de Tezcatlipoca, argumenta con razón:

... ya que Tezcatlipoca había engañado a Quetzalcóatl, se comprobaba cómo la historia idolátrica de los mexicanos era un resultado luciferino; había triunfado el mal en tierras americanas, pero allí estaban los conquistadores españoles para redimir a todos los habitantes del continente. Esta operación teológico-política fue planteada por los primeros franciscanos [...] y perfeccionada por los dominicos [...].

En su notable estudio sobre la herencia medieval de México, Luis Weckmann (1996: 173) explica la manera como los conquistadores manipularon las fuerzas del Bien a su favor, ejercicio que no se realizó siguiendo la norma teológica. Considera el citado autor que

... el Demonio [...] fue en la Nueva España (y en cierta medida lo sigue siendo) no sólo un ente tangible sino claramente corpóreo. Fue, en una palabra, el Diablo medieval transportado a América como parte de la estructura intelectual y emocional del conquistador y especialmente del fraile.

Tal como lo plantea Roger Bartra (1997: 79), en la devastadora empresa colonial, la Iglesia vigilaría el “eje infernal/celestial” y, simultáneamente, el Estado administraría los “problemas del eje salvajismo/civilización”, precisando que cuando “los dos extremos negativos de cada eje se confunden, como ocurrió con frecuencia, los resultados pueden ser tremendamente sanguinarios y represivos”.⁶

⁵ Las prédicas y filípicas contra el paganismo remiten a San Pablo (*Epístola a los romanos*). Los paganos fueron llamados *hellenes* y *ethne* por los tratadistas del siglo IV. Originalmente el concepto excluía solamente a cristianos y judíos, posteriormente a los musulmanes. En tanto noción teológica procede de la época tardía neotestamentaria y tiene obvias connotaciones negativas. “Traducida del latín dio primero *gentes* (*arma diaboli*, según San Ambrosio), y luego a medida que los partidarios de la antigua religión iban quedando reducidos a las zonas rurales, *pagani*, *paganus* (...) los ‘paganos’, es decir, aquellas personas que no eran soldados de Cristo, se llamaban en gótico antiguo *haihns*, que en antiguo alto alemán da *heidan*, *haidano* (alemán moderno: *Heiden*), con el probable significado de ‘salvajes’”. Véase Karlheinz Deschner (1991, cap. 4).

⁶ En una óptica diferente, T. E. Rohde (1989: 39) matizó la intención hegemónica de este proceder. En su opinión, “los conquistadores traían consigo elementos epistemológicos teñidos así de medievalismo, particularmente notable en los conceptos religiosos. Y fue así, con esa mentalidad, como los cronistas (...) se acercaron a las nuevas realidades para cuya descripción y comprensión carecían tanto de palabras como de conceptos [...]”.

Al convertirse en demonios (por obra y gracia de la catequesis colonial), los dioses autóctonos enfrentaron persecuciones brutales, acciones devastadoras que victimaron también a sus creyentes. Sin embargo, sobreponiéndose a las acciones represivas, la religiosidad indígena se reelaboró en los planos míticos, rituales y simbólicos, configurando con el paso de los siglos las modalidades del catolicismo popular que hoy conocemos. En este largo proceso, el concepto de Demonio incorporó los atributos ambivalentes de las deidades prehispánicas (particularmente de aquellas asociadas al Mal y al inframundo) y se articuló en las cosmovisiones indígenas al lado de los santos y las vírgenes, movimiento de larga duración que partió del *nepantlismo* registrado por Durán, hasta configurar las devociones sincréticas.⁷ Su ámbito significativo se perfiló, también, de acuerdo con la dirección marcada por los contextos interétnicos, como se advierte en seguida. Así, en tanto expresión del imaginario colectivo, el Diablo representó —en palabras de Sartre (1964: 240)— “el sentido implícito de lo real”.

II

San Agustín (guiado por el testimonio de Apuleyo) pensaba que los demonios estaban sujetos a las mismas pasiones humanas. Desde la remota antigüedad griega se creía que el mundo de las presencias espirituales malignas era el aire, ámbito desde el cual cumplían sus funciones de intercesión divina, trasladando mensajes entre los humanos y los dioses. Esta idea de mediación atribuida a los demonios (sintetizada en el mito de Hermes) propiciaría el desarrollo de las artes mágicas, mediante las cuales los hombres vislumbran la posibilidad de ejercer influencias malignas u obtener propósitos contrarios a los designios divinos.⁸

En los registros etnográficos que se comentan a continuación, el eco de estas añosas creencias está presente en distinto grado. En efecto, como apuntara Rafael Heliodoro Valle (1953: 207), el Diablo ha tenido muchas

⁷ Al indicar lo anterior, sigo el punto de vista expresado por Signorini y Lupo (1992: 83) respecto a la ambigüedad del Mal entre los nahuas de la sierra de Puebla: “El proceso de sincrétismo fue particularmente agudo con respecto a aquellos símbolos, instituciones y creencias que, para comenzar, estaban en paralelo. Un buen ejemplo es la figura del Diablo cristiano. En el México colonial el Diablo adquirió muchas características de ciertas divinidades prehispánicas conectadas con la oscuridad y el inframundo”. Cervantes (1996: 104) ha precisado con certeza que “el demonio que vino a dominar la mitología indígena a mediados del siglo xvii tenía que ver muy poco con el demonio que teólogos e inquisidores consideraban, cada vez más, el centro de la idolatría”.

⁸ Véase J. Bergamín (1974: 105-106), J. B. Russell (1996, cap. 7).

denominaciones y ha usado muchas máscaras, dándose el lujo de “tener apodos y de prestar su nombre”. La presencia del Demonio en el imaginario colectivo de los indios de México semeja un enorme juego de espejos; revisando la literatura etnográfica correspondiente a dieciocho etnias he identificado más de cien atribuciones diferentes, material que presentaré en un amplio estudio dedicado al tema. Aquí me concreto a detallar las concepciones vinculadas a la resistencia cultural y a las tensiones interétnicas.

Marta Tello Díaz (1994: 120-124) indica que diferentes mitos tarahumaras dan cuenta de la resistencia y de la concepción negativa que se tiene de los mestizos. En el principio del mundo —según un relato mítico— “Dios le habló al *rarámuri*. Al *chabochi* (blanco) le habló el Diablo”. Otro relato abunda en la desigualdad entre indios y mestizos, ubicando a éstos en el ámbito de lo maligno:

Así dijeron muy antiguamente:

Cuando se iba a comer, no se reunieron mucho los *rarámuri*. Los *chabochis* ganaron primero a comer un pan cuando Dios repartió la comida.

Ya reunidos así les dijo Dios: coman.

Pero los *rarámuri* no se reunieron mucho. Por eso no podemos aquí en el mundo los *rarámuri*.

En este mundo a nosotros se nos robó la tierra; la manera como llegaron éstos fue robando un papel. El mismo diablo nos robó el papel.

Nosotros, los *rarámuri*, antiguamente íbamos en abundancia.

En opinión de Tello Díaz, el relato subraya la situación de dominación en la que viven los tarahumaras, la cual combina factores relacionados con la enajenación de la tierra, la imposición de elementos externos, la nueva ley representada por el papel (ajeno a una sociedad ágrafa) mediante el cual se concreta la usurpación agraria, y el cual, finalmente, se roba el Diablo, es decir, el *chabochi*. Si bien la autora establece que la internalización de la noción del Mal como identificadora de los blancos no es determinante en las relaciones interétnicas, aprecia también que “la oposición entre ambas culturas aparece constantemente entre el bien obrar y el mal comportamiento, la verdad y el engaño, Dios y el Diablo...”.

William L. Merrill (1992: 57, 118) explica que en la cosmovisión tarahumara el “mundo de abajo” es el ámbito del Diablo y su esposa, así como el de sus ayudantes (las almas *chabochis*, enfermedades, remolinos y “sus soldados”: coyotes, zorros, y extranjeros indios o no indios). El citado autor detalla la tensión de las relaciones interétnicas, subrayando su superficialidad y estereotipos:

Los mestizos consideran a los *rarámuris* como personas sucias, indisciplinadas, de inteligencia inferior e infantiles, que en su pobreza e ignorancia deben ser compadecidos o despreciados. Los *rarámuris*, a su vez, pintan a los mestizos como gente inmoral y poco escrupulosa que tratan de seducir o violar a las mujeres *rarámuris* y de engañarlos en las cuestiones económicas. Los mestizos se consideran a sí mismos gente civilizada y a los *rarámuris* como no civilizados, por otro lado los *rarámuris* piensan que los mestizos son hijos del Diablo y ellos hijos de Dios. Rara vez se desarrollan amistades cercanas entre los *rarámuris* y los mestizos, el matrimonio entre mestizos y *rarámuris* está desaprobado por ambos grupos.

Veronique Flanet (1977: 91-95) advierte que para los mixtecos de la costa oaxaqueña las nociones del Bien y el Mal se entienden de manera diferente a las del catolicismo. El Diablo (*náña'vaha* en mixteco) es un ser "indefinible por excelencia". Vive en las tierras bajas en una gran caverna donde tiene su pueblo, ranchos, tiendas, casas. Quienes habitan ahí son demonios empleados por el Diablo; la asociación del Mal con los ricos implica también su vinculación con los mestizos, particularmente con los ganaderos (la leche de las vacas es "sangre del Diablo"). Para tener fortuna un hombre pobre (esto es, un indígena) debe necesariamente concertar una cita con Satanás. El texto de Flanet revela con amplitud estas ideas:

El Diablo es muy rico. Posee muchas vacas; es dueño de todas las riquezas materiales de la tierra. "Lo que tienen los ricos es nada más prestado por el Diablo [...] Es malo trabajar para los ricos, ser su vaquero o su criado, porque cuando muere el patrón, se le sigue al más allá; es malo también ser rico, ser comerciante, tener una cantina, porque para serlo el individuo tiene que hacer un pacto con el Diablo que se lo llevará cuando muera al *miñi'no* [el Charco del Diablo]".

En opinión de la autora, la oposición entre el Bien y el Mal propuesta por el catolicismo es entendida y vivida por los mixtecos partiendo de otros modelos conceptuales. Desde su perspectiva, "[...] las fuerzas del Bien y del Mal comparten lo sobrenatural en un juego de enfrentamientos y de alianzas muy complejo".

Flanet considera que esta ambigüedad está claramente ejemplificada en la persona de Tacho Riola (legendario personaje de la revolución de 1910), que "robaba a los ricos para darles a los pobres", y de quien dice "tenía un contrato con el Diablo". Su cuerpo estaba cubierto de tatuajes:

Sobre el vientre tenía un enorme tatuaje de la Virgen de Guadalupe y, en la espalda, el Diablo; las dos figuras venían a unirse en los hombros [...] los cuernos del Diablo se unían a la toca de la Virgen.

Flanet concluye precisando que entre los mixtecos de Jamiltepec el catolicismo solamente parece haber nominado los conceptos del Bien y del Mal; sus verdaderas raíces “surgen del pensamiento cosmológico tradicional”.

En la cosmovisión de los otomíes de la Huasteca (ordenada con base en una clasificación dualista) se considera que la parte superior del cuerpo se comunica con el espacio celeste (la “gloria” en términos cristianos), según explica Jacques Galinier (1990: 668). En contraste, la parte inferior está en contacto con la tierra, con la impureza, con el pecado. Este axioma —dice el autor— se expresa en los términos *mate okhâ*, *mate-zithû* (“mitad-Dios, mitad-Diablo”). En la mentalidad otomí “el Diablo es ante todo mestizo”, con poder para transformar el agua en alcohol, vinculándose al azúcar. Galinier explica que

La caña de azúcar es una creación del Diablo. Su nombre es *yompô*, “hueso del viejo”, es decir hueso del Señor del Mundo. Durante el carnaval, los “viejos” blanden trozos de caña. El azúcar (al igual que la miel) evoca el erotismo femenino, los pérfidos encantos del Demonio [...] La violencia ligada al consumo de alcohol se percibe [...] como una intrusión del Diablo en el cuerpo humano [...] En un mito sobre el origen de la caña de azúcar, se descubre al Diablo oculto a la entrada de la iglesia, invitando a los feligreses a beber, desviándolos del servicio religioso [...] al cultivo de la caña de azúcar, monopolio de los criollos desde el siglo XVI en las tierras cálidas de la Huasteca, sigue aún en manos de los propietarios acomodados (pp. 579-580).

En su formidable estudio sobre la visión del mundo y los rituales otomíes, Galinier (1990: 353-354) señala el carácter proteiforme del Demonio (“Señor de las Pulsiones”), subrayando su capacidad de transformación dado que se “oculta maliciosamente” en disfraces tan diferentes como el de loco, actriz de cine, el *cómic* de supermán, médico, ingeniero, la muerte o los demonios de la vegetación, presentes en el carnaval. En esta fiesta los danzantes realizan una “violenta crítica de la vida urbana, sociedad tentadora y corrupta”.

Respecto a la asociación de la caña de azúcar con el Demonio, es de interés anotar que para los totonacas de la sierra dicha planta, el molino para molerla y el *refino* (aguardiente) son propiedad del Diablo, de acuerdo con lo que anota Alain Ichón (1990: 359), lo que implica su identificación con los mestizos. Elementos de la serie simbólica Demonio-mestizo-(catrín)-rico ganado-embriaguez están presentes también en la cosmovisión de los tarascos, atendiendo a lo indicado por Pedro Carrasco (1976: 120-121 y ss.) en su ya clásico estudio sobre el catolicismo popular de este grupo étnico. El autor apunta la correspondencia de Satanás con el Dueño de los Animales, símil que conlleva su vinculación con la ganadería.

Al examinar las visiones del mundo de los mixtecos-zapotecos, negros de la costa, chinantecos, mixes y huaves, desde la perspectiva mítica referida a las cuevas, Enrique Marroquín Zaleta (1988: 15) presenta testimonios en los que se identifica plenamente la serie simbólica Demonio-mestizo-(catrín)-rico-ganado-embriaguez que se ha mencionado en líneas anteriores. Advierte:

La apariencia del diablo es siempre la del mestizo. Viste de cuero con chaparreras, como "catrín" bien arreglado. Es guapo; sabe bailar bien [...] y de ojos mongoloides que echan lumbre, según los zapotecos [...] En cuanto a la forma de obtener la riqueza a veces aparece el baúl lleno de dinero (mixes); pero es más frecuente que se enriquezcan por medio de la ganadería, reses o chivos [...] La condición puede ser cometer una acción innoble: escupir un Cristo, la cabeza de un hombre o la entrega de la propia mujer para que el Diablo tenga relaciones con ella.

Marroquín argumenta que en la dimensión mítica autóctona se recurrió a la misma táctica de los opresores ("la satanización de la cultura antagónica") para denunciar a los indígenas ricos por "haberse marginado de la comunidad". Se denuncia, además, a los capataces mestizos simbolizados en el charro, hábil en el jaripeo y en los lances amorosos. Advierte también que se señala a la ganadería como innovación económica causante de la ruptura del "igualitarismo comunitario", precisando la asociación del Demonio con los bovinos a partir de sus cuernos y pezuñas: "El mito por lo tanto fue forjado por los oprimidos y cumple indudables funciones de resistencia cultural".

En su acucioso estudio sobre la religión de los tzeltales, Eugenio Maurer (1984: 124-125, 203-205) explica que el Diablo (*Chopal Pukuj*) es imaginado como "un *ladino* perverso que cabalga sobre un caballo negro ...".⁹

⁹ Al respecto, conviene recordar el señalamiento de Julián Pitt-Rivers (1970: 21-22) con vigencia plena en nuestros días: "En Chiapas, como en muchas otras partes de Latinoamérica, hay dos tradiciones culturales diferentes, representadas por dos lenguas muy diferentes, las cuales se combinan dentro de una sociedad que admite dos identidades y normas distintas... El conocimiento que un sector de la población parece tener del otro es extremadamente limitado: los indios no entienden mucho acerca de los ladinos ni siquiera en los pueblos en que son vecinos; consideran a los ladinos como '*mero pukuh*' (pura brujería), creados por Dios no de la noble arcilla de los indios, sino del estiércol de los caballos, así como seres de una sustancia diferente traídos al mundo para castigo de sus pecados. Los prejuicios de los ladinos hacia los indios son igualmente graves; aunque saben algo acerca de lo que hacen los indígenas y de sus razones para hacerlo, la idea que respalda sus costumbres permanece ignorada".

Las opiniones de los tzeltales no precisan si el Demonio es un espíritu o si asume presencia física. Afirman, también, que “vive solamente en el corazón del hombre”. El tema del Diablo, expresa Maurer, fue obsesivo en las enseñanzas de los misioneros dominicos, opinión que formula siguiendo la apreciación de Pitt-Rivers. Señala que en un antiguo sermón tzeltal

... el Diablo tapa los oídos, los ojos y la boca del hombre, y ata sus pies a fin de que no vaya a confesarse. Además, tiene garras, es negro, y se le describe como una serpiente, sin explicar que se trata de metáforas occidentales. ¿Por qué admirarse de que los indios consideren que los males causados por el demonio son generalmente males físicos, y que lo describan como a un *ladino* negro a quien se puede dar muerte, o bien de que atribuyan al demonio sus propios pecados? ¡*Ma' ba ho' on la jpas mulil, haxan te chopol pukuj!* —no fui yo quien cometió el pecado, sino el diablo—.

En cuanto a la “fuente del poder del Demonio actual”, Maurer formula una importante reflexión:

¿Podríamos decir que es como una materialización del poder de Dios pero mal usado? En tal caso se trataría de algo semejante a la brujería, en la cual [...] algunos seres humanos logran escapar del control de Dios y hacen mal uso del poder espiritual de que están dotados.

La síntesis de los conceptos mayas y cristianos en torno al Mal, es planteada por Maurer a partir de los “mensajeros” de los dioses que recibían los sacrificios, la relación con el rayo y el peligro que implica el contacto con ellos. El simbolismo del rayo en la religión tradicional tzeltal se relaciona con los ángeles y las nubes, contexto propicio a la reinterpretación de Satanás, el bíblico “jefe de los ángeles” precipitado al infierno por rebelarse contra Dios, de acuerdo con el *Evangelio de San Lucas* (X, 18).

Entre los nahuas de Chicontepec el Bien y el Mal no son concebidos como absolutos éticos en oposición, sino como contingencias cuyo sentido negativo o positivo depende del contexto en el cual se desarrollan las conductas, marco ideacional en el que se advierte la presencia del pensamiento prehispánico. Así, *Tlacatecolotl* (“hombre-buho”), deidad dual de perfiles míticos (Señor del Día y Señor de la Noche) es la contraparte autóctona del “Diablo mestizo” a quien se llama *Coyodiablo* o *Tecocolihketl* (“envidioso”). Imaginan al maligno con cuernos y cola; alto, de color rojo, portando tridente; pudiendo asumir la forma de toro, o transformarse en charro. *Coyodiablo* “odia a los indígenas”, asusta en los caminos, “destruye las milpas”; “es el patrono de los mestizos”, el que les da el poder y el dinero. En un ensayo dedicado a este tema (que escribí en colaboración con Arturo Gómez

Martínez) se señala que la vinculación de *Tlacatecolotl* con el Demonio debe examinarse en el marco de la superficial catequesis operada entre los nahuas de la Huasteca, hecho que —en un sentido más amplio— expresa un proceso de reelaboración simbólica configurada a partir de la noción cristiana del Mal y la concepción autóctona de las entidades malignas (*axcualli* = “lo no bueno”) que se manifiestan en el *tlasolehecatl* (“viento nefasto”), el *mahmatilli* (“susto”), el *tonalhuetzi* (“caída del tonal”) y la *tetlahchihuilli* (“brujería”).¹⁰

III

Las anteriores referencias etnográficas son apenas una pequeña muestra de las recargas simbólicas que han impactado la noción cristiana del Mal, sintetizada en la imagen del Demonio. En esta perspectiva, las asociaciones conceptuales Diablo-poder, Diablo-mestizo, Diablo-riqueza, Diabloganadería, Diablo-embriaguez están presentes en muchos otros imaginarios colectivos, expresando actitudes de resistencia etnocultural frente al ejercicio del poder y la hegemonía económica de los grupos mestizos (o *ladinos*) dominantes en las relaciones interétnicas regionales, así como el temor a la ruptura del equilibrio comunitario y personal propiciado por la abundancia aplastante y el excesivo consumo de alcohol.¹¹ Testimonios que apoyan este planteamiento se han registrado también entre los huaves (Martínez Castañeda, 1987), nahuas del sur de Veracruz, zoque-popolucas (Munch, 1983) y nahuas de la sierra norte de Puebla (Pury-Toumi, 1997), y pueden ser advertidas en muchas otras cosmovisiones indígenas. Tiene especial interés subrayar que la imagen del Demonio opera como mediador simbólico en algunas festividades carnalescas en las que se expresa la tensión interétnica antes planteada. En el caso del carnaval otomí mencionado, los mestizos son objeto de burlas groseras, “cuestionando todo el juego del poder”, según lo anota Galinier (1990: 413, 419), quien advierte además que

La ideología carnalesca es apologética, en tanto reafirma cierto estado del mundo. Pero en cambio se enfrenta también a un orden social en el cual puede, según el contexto, desempeñar un rol de subversión [...] Desde esta perspectiva, el carnaval aparece como uno de los parámetros esenciales de la competencia política, tanto dentro del pueblo como en su periferia.

¹⁰ Báez-Jorge y Gómez Martínez, en prensa.

¹¹ Como lo ha demostrado Alfredo López Austin (1980) en un excelente estudio, en el pensamiento mesoamericano la noción de equilibrio es fundamental para comprender el adecuado funcionamiento del cuerpo y el cosmos.

Los conflictos interétnicos expresados por los carnavales indígenas fueron identificados con anterioridad por Victoria Reifler de Bricker (1993: cap. x, 255), señalando su carácter de dramas que expresan la historia local, sugere hipótesis construida con base en el análisis de las festividades de Zinacantán, Chenalho y Chamula. Desde el punto de vista de la citada autora:

El rito del carnaval es un drama histórico, pero en el cual la historia acerca del conflicto étnico es tratada mediante símbolos. Lo importante en el conflicto étnico ritualizado no es el orden de los acontecimientos históricos, sino el mensaje que transmite su estructura.

A conclusiones semejantes arribó June Nash (1988: 126, 132) al estudiar la resistencia cultural y la conciencia de clase de los mineros del altiplano boliviano, en cuya visión del mundo la presencia del Demonio (*Supay* o Tío) tiene especial significación en el carnaval, fiesta "para fomentar la buena suerte" a la que se llama, también, la Diablada. En opinión de Nash:

El carnaval es la expresión del punto de vista de la gente respecto a su historia y un señalamiento de cómo han transmutado su derrota en una triunfante afirmación del valor de la supervivencia y la autodeterminación [...] *Supay* es una potestad de múltiples facetas, ni todas buenas ni todas malas. En cuanto figura central del carnaval, es una expresión de las frustraciones y ansias en las vidas de estas gentes, al igual que una proyección de su anhelo por vencerlas [...] El poder de estas creencias precolombinas reforzadas por una observancia ritual radica en su capacidad de estimular la identidad colectiva y el sentido de cuándo ha sido violada.

Así como la política colonial fraguó una imagen del Diablo acorde con sus propósitos, en los imaginarios colectivos indígenas la noción del Demonio fue reelaborada siguiendo las coordenadas de sus antiguos complejos simbólicos y la dirección impuesta por su condición social subalterna. Las concepciones del Mal reformuladas simbólicamente tuvieron en los relatos míticos la dinámica que garantizó continuidad y arraigo comunitario. De tal manera, semejando un espejo enfrentado a múltiples luces, las cosmovisiones de nuestros días reflejan en sus variadas nociones del Demonio sus propios deseos, temores y conflictos; ideas y emociones engendradas en el crudo realismo de su cotidiana resistencia. Detrás de ese calidoscopio de imágenes diabólicas se enmascara el rechazo indígena a la hegemonía cultural de los mestizos atentatoria del equilibrio comunitario, la impugnación de la rapiña del poder y de sus secuelas de explotación. En los textos etnográficos citados, la noción del Demonio funciona como un marcador simbólico que diferencia expresamente la pertenencia étnica y social, distinguiendo dos expresiones de la condición humana, definitiva-

mente opuestas, que se explican a partir de lo sagrado (los “hijos de Dios” y “los hijos del Diablo”). En efecto —como lo apuntara Gilbert Durand (1993: 29)—, los mitos condensan las diferencias, “diferencias irreductibles por cualquier otro sistema de logos”.

En razón de su amplitud significante, en la imagen simbólica del Diablo consignada en los citados estudios etnográficos se integran múltiples componentes que, leídos en conjunto, contribuyen a su explicación. Sin embargo, al enfrentar esta lectura debe tenerse presente el punto de vista de H. Corbin (1958):

El símbolo [...] nunca queda *explicado* de una vez para siempre, sino que [...] hay que volver a descifrarlo, lo mismo que una partitura musical nunca es descifrada de una vez por todas, sino que siempre exige una ejecución nueva.

Tanto en la sociedad colonial como en el México de nuestros días, en los imaginarios indígenas el símbolo del Demonio remite a contextos signados por la desigualdad social y el conflicto interétnico, la oposición de valores, el choque de cosmovisiones, contradicciones que se proyectan en el ámbito de los relatos míticos. Entre la satanización de los dioses autóctonos y la demonización de los mestizos y su cultura se advierte un ejercicio de repudio *al otro* que implica complejos procesos de contra-aculturación, apropiación y reinterpretación simbólica, que tienen como eje nuclear la contradicción entre lo *propio* y lo *extraño*. Este fenómeno se contextualiza históricamente en lo que Gruzinski (1995: 279) ha llamado una “superposición de realidades”.

El Demonio que habita en las cosmovisiones indígenas contemporáneas (y la noción del Mal que expresa) poco tiene que ver con la idea maniquea sustentada por el catolicismo oficial. Difiere también de su antepasado ideado en el medioevo europeo. Si bien mantiene nexos simbólicos con el Diablo de la España barroca, se ha configurado a la medida e intereses definidos por quienes lo han imaginado, incorporando a su noción componentes de la tradición religiosa mesoamericana.¹² Cervantes (1996: 81) lo ha expresado

¹² López Austin (1996: 37) ha indicado con razón que “Las actuales religiones indígenas proceden tanto de la religión mesoamericana como del cristianismo; pero una historia colonial las ha distanciado considerablemente de ambas fuentes, por otra parte tan diferentes entre sí. Distinguiré, por tanto, la religión mesoamericana (que terminó como sistema por efecto de la dominación española) de la religión colonial (que surgió de la religión mesoamericana y del cristianismo y que llega a nuestros días) e incluiré ambas, como producto de un milenario y accidentado devenir, en la que llamaré *tradición religiosa mesoamericana*.”

con exactitud: "La recurrencia del concepto del Demonio indica que una afirmación efectiva de su identidad indígena requería del uso y la manipulación de conceptos cristianos".

La reinterpretación de la noción del Mal en los imaginarios indígenas es un tema de extraordinaria amplitud y complejidad que, desde luego, en estas páginas apenas se ha esbozado. En el estado actual de las investigaciones en torno a la religiosidad popular, su abordaje resulta de primera importancia, identificándolo como resultante de la acción y la reacción recíproca entre estructura y superestructura, priorizando su análisis comparativo y considerando los diversos planos ideológicos integrados en su configuración simbólica. Para destacar la hondura de su fondo signifiante, conviene recordar un planteamiento de June Nash (1988: 131-132), que si bien refiere al *Supay* del altiplano boliviano mantiene sincronía con las imágenes demoníacas examinadas en líneas anteriores:

En el periodo colonial, cuando se aparecía a los trabajadores, tenía la cara y la apariencia del enemigo de sus enemigos, el Diablo de tez roja, cornudo y vestido con los ropajes reales de un residente medieval del inframundo. En la era de la explotación privada a gran escala se aparecía como un gringo colorado, ataviado con sombrero y botas vaqueras. Cuando se hace un contrato con él, se adquiere riqueza aún al precio de la propia vida, pero se cobra con mayor certidumbre que los burócratas u oficiales del gobierno.

En opinión de Andrés Delbanco (1997: 87-88), el mundo contemporáneo, regido por las fuerzas del mercado y el espíritu de la empresa ha marcado, el fin del Demonio como símbolo cultural significativo, transformándose gradualmente en un anacronismo. Considera que este proceso (observado desde la mentalidad norteamericana) se inició en el siglo XVIII cuando el concepto del Mal asimilado al Diablo se desprende de su contenido moral. Si confrontamos esta argumentación con los datos analizados en estas páginas, se evidencian diferencias significativas de forma y contenido. En las cosmovisiones examinadas, la imagen del Demonio no vive a hurtadillas, ni es una metáfora muerta. Es la entidad que encarna el Mal, y sus acciones negativas se asocian a experiencias contrarias al equilibrio de la comunidad étnica y de la condición personal. Su encarnación como mestizo (o *ladino*) remite a lo ajeno, al *otro* registrado en la memoria colectiva como información que sustenta la resistencia a la dominación política, a la sujeción económica y a la hegemonía cultural. La humanización del Demonio en los imaginarios indígenas corresponde a la transformación que se opera en su concepto con el advenimiento de la llamada "era de la razón". Ni Ángel ni bestia, su retrato se perfila con los colores sombríos de la injusti-

cia y la discriminación. "El Diablo se ha encarnado y se ha hecho hombre: es el hombre", de acuerdo con las agudas palabras de Giovanni Papini (1988: 242). Abandonó su morada infernal para instalarse en la conflictiva cotidianidad que confrontan los pueblos indios.

Bibliografía

- Báez-Jorge, Félix. "Quetzalcóatl y Cadmo. Planteamientos comparativos en torno a las divinidades mesoamericanas y las del Viejo Mundo", *La Palabra y el Hombre*, núm. 104 (oct.-dic.), UV, Xalapa, 1997, pp. 71-86.
- . *Entre los naguales y los santos. (Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena)*. Col. Biblioteca, UV, Xalapa, 1998.
- Báez-Jorge, Félix y A. Gómez Martínez. *Tlacatecoltl y el Diablo. (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepe)*. Secretaría de Educación y Cultura del Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, 1998.
- Barjau, L. *Tezcatlipoca. Elementos de una teología nahua*. UNAM, México, 1991.
- Bartra, R. *El salvaje artificial*. ERA, México, 1997.
- Bergamín, J. *La importancia del Demonio y otros casos sin importancia*. Júcar, Madrid, 1974.
- Carrasco, P. *El catolicismo popular de los tarascos*. SEP setentas, núm. 298, México, 1976.
- Cervantes, F. *El diablo en el nuevo mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Herder, Madrid, 1996.
- Corbin, H. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*. Flammarion, París, 1958.
- Delbanco, A. *La muerte de Satán*. Andrés Bello, Barcelona, 1997.
- Deschner, K. *Historia criminal del cristianismo. Los orígenes desde el paleocristianismo hasta el fin de la era constantiniana*. Roca, México, 1991.
- Durand, G. *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Anthropos, Barcelona, 1993.
- Flanet, V. *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*. INI, México, 1977.
- Galinier, J. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM, México, 1990.
- Gruzunski, S. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*. FCE, México, 1995.
- Ichon, A. *La religión de los totonacas de la sierra*. INI, México, 1973.
- Lisón Tolosana, C. *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro. La España Mental I*. Akal Universitaria, Madrid, 1990.
- López Austin, A. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols., Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1980.
- . *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. 3a. ed., UNAM, México, 1996.
- Marroquín Zaleta, E. "La cueva del Diablo", *La Palabra y el Hombre*, núm. 68 (oct.-dic.), UV, Xalapa, 1998, pp. 14-24.
- Maurer, E. *Los tzeltales ¿paganos o cristianos? Su religión ¿sincretismo o síntesis?* Centro de Estudios Educativos, A. C. México, 1983.
- Merrill, W. L. *Almas rarámuris*. Colección Presencias, CNCA, INI, México, 1992.
- Munch, G. *Etnología del istmo veracruzano*. UNAM, México, 1983.

- Nash, J. "Resistencia cultural y conciencia de clase en las comunidades de las minas de estaño de Bolivia", *La Palabra y el Hombre*, núm. 68 (oct.-dic.), UV, Xalapa, 1998, pp. 115-132.
- Papini, G. *El Diablo*. Época, México, 1988.
- Pitt-Rivers, J. A. "Palabras y hechos: los ladinos", *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*. INI, México, 1970, pp. 21-42.
- Pury-Toumi, S. de. *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. CEMCA/CONACULTA, México, 1997.
- Ramírez Castañeda, E. *El fin de los montiocs. Tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*. INAH, México, 1987.
- Reifler de Bricker, V. *El cristo indígena, el rey nativo*. FCE, México, 1993.
- Rodhe, T. E. "Mictlanticuhtli, Dios Mexica del Inframundo", *Chicomóztoc*, núm. 2 (marzo), UNAM, México, 1989, pp. 39-53.
- Russel, J. B. *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*. Andrés Bello, Barcelona, 1996.
- Sartre, J. P. *Lo imaginario*. Losada, Buenos Aires, 1964.
- Signorini, I. y A. Lupo. "The Ambiguity of Evil Among the nahuas of the Sierra (Mexico)". *Etnofoor*, U (1-2), 1992, pp. 81-94.
- Tovar de Teresa, G. *Pegaso o el mundo barroco novohispano en el Siglo xvii*. Vuelta, Heliópolis, México, 1995.
- Valle, R. H. "El Diablo en Mesoamérica", *Cuadernos Americanos*, núm. 2 (mar.-abr.), 1953, pp. 193-208.
- Weckmann, L. *La herencia medieval de México*. El Colegio de México, FCE, México, 1996.