

# Los avatares del Diablo (La demonología sincrética en los imaginarios simbólicos mesoamericanos y andinos)<sup>1</sup>

---

*Félix Báez-Jorge*<sup>2</sup>

**E**sta ponencia debe leerse como apretada síntesis de una reflexión mayor sobre el tema que desarrollo en el ensayo *Los disfraces del Diablo (La reinterpretación simbólica de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica)*, de próxima publicación. En tanto abordaje esquemático, obvio aquí la discusión de los conceptos que sustentan las formulaciones teóricas, así como la descripción detallada de los materiales etnográficos referidos. En realidad, presento un avance de investigación.

La imagen del Demonio cristiano implantada en Mesoamérica fue configurada en la mentalidad medieval y reelaborada en el Renacimiento (periodo en que se culpa a Satanás de aconsejar a los herejes). Existen evidencias suficientes respecto a las tradiciones culturales que concurrieron en la integración de su fantástica y aterradora presencia, denominándolo indistintamente Satán, Lucifer, Diablo, Maligno, etc., nombres diversos que enfatizan la dilatación de su “personalidad numinosa”. Los atributos luciferinos enriquecerían el folklore, motivarían la creación plástica y literaria. Serán también emblemas de intolerancia e instrumentos del demencial poder inquisitorial. En el mapa mental de la España barroca el Diablo deviene personaje central, identificado (en aberrante solución hegemónica) con judíos, herejes, negros y moros, señalados todos como símbolos del Mal. En consecuencia con estas ideas respecto al *Otro*, la teología de la colonización incorporaría a los

---

<sup>1</sup>Conferencia Magistral leída en el XV Congreso sobre Estado, Iglesias y Grupos Laicos, CIESAS-GOLFO, Xalapa, Ver., 18 de octubre del año 2001.

<sup>2</sup>Investigador del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Universidad Veracruzana. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

amerindios y a sus dioses en esta categoría discriminante, fantasía perversa cuyas secuelas marcan las relaciones interétnicas en las comunidades indígenas de nuestros días. Hombres y divinidades serían satanizados por obra y gracia de la catequesis, acción ideológica relevante en el violento proyecto colonizador. Sinónimo de fe a toda prueba fue en esos tiempos la creencia fanática en la omnipresencia de Lucifer, al que atribuirían tropiezos en la evangelización, desastres naturales, posesiones corpóreas, epidemias y múltiples rebeliones. La respuesta indígena se manifestó en el plano ideacional en la emergencia de diversas formas de sincretismo o de reelaboración simbólica, en tanto que en el ámbito de las dinámicas sociales se expresaría en múltiples confrontaciones y actos de resistencia individual y grupal (en los que el Diablo llegó a utilizarse como un recurso de oposición). Las antiguas cosmovisiones mesoamericanas (en las que la noción del Mal no tenía una configuración concreta ni fetichizada, sino que se concebía en el marco numinoso de la dualidad y el orden natural) incorporarían la imagen del Diablo trasterrado por el catolicismo ibérico, y con él su compleja semántica cultural, resultante de sucesivas configuraciones civilizatorias.

En el cuadro adjunto (núm. 1) anoto las diferencias conceptuales respecto a la concepción del Mal advertidas en la cosmovisión mesoamericana y la doctrina judeo-cristiana, en la que prevalece un sentido metafísico divorciado de los fenómenos de la naturaleza. El dualismo del pensamiento religioso mesoamericano (que sustentaba el orden

**Cuadro 1**  
La naturaleza del Mal

<i>Cosmovisión Mesoamericana</i>	<i>Doctrina Judeocristiana</i>
• Referido a la dualidad de las divinidades	• Referido a entidades antagónicas
• Ruptura del equilibrio natural y personal	• Presencia demoniaca
• Transgresión del orden sagrado	• Transgresión de la norma ética (pecado)
• Configuración no concreta	• Configuración concreta y fetichizada
• Vinculado a la hechicería	• Vinculado a la hechicería

cósmico) colisionó con los fundamentos doctrinarios del cristianismo, que implican el conflicto entre Dios y el Diablo. En las cosmovisiones indígenas contemporáneas las nociones del Bien y el Mal no se plantean en términos de absolutos éticos en oposición. En sentido diferente, se entienden como contingencias cuya orientación positiva o negativa está signada por el contexto en el que se escenifican las conductas, idea que expresa continuidad con el pensamiento precolombino, y denota diferencia respecto a la metafísica judeo-cristiana. El principio del equilibrio natural y humano, así como la observancia de las obligaciones rituales, son el garante sagrado de la presencia del Bien. Sin embargo, en estas cosmovisiones es evidente una amplia gama de representaciones sincréticas, simbólicamente nutridas en la mentalidad medieval, en el imaginario de la España barroca, y en atributos de las divinidades amerindias regentes de la oscuridad y el inframundo. Este proceso de síntesis conjugó creencias y rituales de subrayada analogía cultural. El encuentro de lógicas diferentes (aunada a la insuficiente y mutua incompreensión de los universos sagrados que entraron en contacto) permitió la reinterpretación del concepto del Mal y de la imagen diabólica. En tanto punto dialéctico de encuentro, la figura polisémica del Diablo concilió las concepciones opuestas en torno al origen y significado del Mal, así como su transformación y sucesivas recargas simbólicas. Este proceso ideológico se refleja en el cuadro adjunto (núm. 2), en el que anoto cincuenta atributos de Lucifer imaginados por catorce grupos étnicos,\* de acuerdo con las fuentes etnográficas citadas. El esquema permite visualizar *grosso modo* el variado contenido numinoso de la imagen proteica del demonio cristiano reelaborada por los pueblos mesoamericanos. Los datos incluidos en este cuadro ordenador evidencian el ejercicio de incautación de lo sagrado por parte de las comunidades indígenas frente al proceder hegemónico de la evangelización, tramado histórico en el que las expresiones de los imaginarios colectivos se cruzan con los propósitos del poder y los referentes fundamentales de las identidades étnicas. Definida como “suma simbólica” resultante de diversas funciones culturales en permanente reformulación, la imagen del Diablo corresponde a lo que Lezama Lima llama “tipos de imaginación”, los cuales trascienden las sociedades en que se gestaron, para operar en contextos distantes en el tiempo y en el espacio.

---

\* Mixtecos, totonacas, tzotziles, tzeltales, otomíes, nahuas de la Huasteca, purépechas, tepehuas, nahuas de Durango, huaves, tarahumaras, zoque-popolucas, nahuas de Tlaxcala y Puebla y mixes.



El precitado cuadro deja ver que en las imágenes luciferinas que habitan en las cosmovisiones indígenas contemporáneas, la cotidianidad y la memoria colectiva, el presente y el pasado, lo propio y lo ajeno, dialogan de manera sistémica y creativa. Además de articularse, los planos de significación de las fantasías simbólicas y mitológicas trasponen sus contextos sociales específicos, reelaborándose y permutándose a semejanza de las figuras y los colores de un caleidoscopio. En los datos etnográficos examinados, Lucifer es concebido como ser sobrehumano al que atribuyen conciencia y voluntad, poder y autoridad, análogos a los humanos pero, al mismo tiempo, diferentes en tanto posibilitan lo que (por su condición) está vedado al hombre.

Más allá de las concepciones propias de cada uno de los sistemas de creencias, destacan aquellos atributos demoniacos compartidos en los imaginarios de los grupos étnicos examinados: la supuesta ubicuidad del Maligno y su insistente vinculación a cerros y cuevas; su presencia en escenarios festivos específicos (celebraciones patronales y carnavales) relacionadas con el consumo no ritualizado de alcohol, la delincuencia y la muerte trágica; su identificación con entidades (o estados corporales) contrarias a la condición humana (pérdida del alma, enfermedades, vientos nefastos, sabiduría de origen maligno), asociados con un amplio grupo de seres malignos: nahuales, “brujos”, “bolas de lumbre”, “hombres negros voladores”, duendes, gigantes, etc. Son evidentes, también, acciones contrarias al equilibrio personal y comunitario (sexualidad no regulada, ejercicio autoritario del poder, delincuencia y riqueza mal habida). Así sea con sentido preliminar y esquemático, identifico el juego de oposiciones simbólicas manifiestas en las cosmovisiones mesoamericanas respecto a las nociones del Bien y el Mal:

<i>Bien</i>	<i>Mal</i>
Sol	Luna
Día	Noche
Cielo	Tierra
Pobreza	Riqueza (mal habida)
Salud	Enfermedad
Agricultura	Ganadería
Humano	No-humano
Sobriedad	Embriaguez
Orden	Desorden
Autóctono	Foráneo
Propio	Ajeno
Equilibrio	Inestabilidad
Vida	Muerte

La identificación de las entidades malignas con los cerros (la otra mitad simbólica de las cuevas) es relevante si consideramos que en la cosmovisión mesoamericana precolombina el interior de estas elevaciones se concebía como depósito de las aguas subterráneas (el paraíso de *Tlaloc*), es decir, el espacio privado de la fertilidad. Como bien lo explica Broda, en tanto generadores de la vida en las entrañas de la Tierra, el culto a los cerros “se identifica (...) con el culto a los muertos que regresaban al centro de la Tierra, y de los ancestros progenitores de los pueblos (...)”. Los cerros eran imaginados como lugares próximos a las divinidades o como morada de éstas. A tal concepción corresponde el concepto de *Tonacatépetl* (la “montaña de los mantenimientos”, en la tradición nahua), asiento de *Tonacatecuhtli*. Los cerros representaban sitios que equilibraban los contrarios, estableciéndose la armonía entre las deidades y los humanos. También espacios que precisaban de veneración especial, cuya transgresión provocaba enfermedades. Luego de un exhaustivo análisis de la epigrafía y de las fuentes coloniales, López Austin concluye que los dioses epónimos ocupan cerros o se transforman en ellos “al establecerse cuando se funda una población”. A este complejo simbólico corresponde la “relación isonómica” cerro ~ pirámide ~ deidad patrona. Precisamente en este elaborado sistema de creencias de la tradición religiosa mesoamericana deben contextualizarse las ideas contemporáneas relativas a los “Dueños de los cerros” (o “Dueños de la naturaleza”).

El “Dueño del Cerro” vigila todas las riquezas guardadas en su interior (alimento, maderas, animales, dinero, etc.) y la gente debe realizar rituales propiciatorios para obtenerlas, intercambio simbólico que se origina en la caracterización malévolamente ambivalente.<sup>1</sup> Imaginan que quienes transgreden los marcos numinosos establecidos por esta deidad merecen terribles castigos (como la “pérdida del alma”), e inclusive pueden ser destruidos. Es evidente que la asociación del Diablo con la noción “Dueño del Cerro” tiene que explicarse a partir de los procesos de reajuste y acomodación semántica frente a la implantación de la

---

<sup>1</sup>De acuerdo con Correa, en la región noroeste de Guatemala el “Dueño del cerro” se concibe exclusivamente como ser malévolamente. En un ensayo de Wagley se describe como *ladino*, de piel blanca y cabellos rubios, al igual que los “Dueños de los volcanes”. Morris Siegel describe al maligno *wits akal* “vestido a la moda europea”, asociando a éste “los extraños, extranjeros y misioneros”, quienes pretenden destruir a los indios y comérselos. Por su parte, Richard N. Adams (en una comunidad de las tierras altas próximas a la capital guatemalteca) descubrió que el “Dueño de la montaña” es descrito como un rubio ciudadano y rico que ocupa la posición de un “patrón local”. Al propio Adams los indígenas lo caracterizaron como “administrador” de las montañas.



noción cristiana del Mal. Sin embargo, en tanto que la deidad autóctona refiere a una cosmovisión sustentada en el equilibrio y reciprocidad entre los humanos y la naturaleza, el espíritu maligno entronizado por la evangelización sería sinónimo de desigualdad social, sujeción política y desequilibrio entre el hombre y su entorno, remitiendo a una configuración concreta y fetichizada. El resultado es la creencia en seres fantásticos que, con diferentes gradaciones, conjugan distintas concepciones del Mal.

En efecto, los “Dueños del cerro” que habitan las cosmovisiones indígenas de nuestros días expresan la impronta del Demonio cristiano, de manera semejante que la imagen de éste ha sido afectada por la concepción autóctona de la malevolencia, referida como se ha dicho a la condición dualista de las divinidades mesoamericanas. La vinculación del Diablo (en tanto detentador de la riqueza) con el “Dueño del cerro” se enlaza simbólicamente con la recepción de bienes mal habidos, mediante el pacto diabólico. La diferencia fundamental entre una y otra imagen estriba en la obtención de riquezas infértiles (malignas), o fértiles cuando son entregadas por los “dueños”. (Véase cuadro 3.) Las primeras son producto de la ambición; las segundas representan un don de la naturaleza.<sup>2</sup>

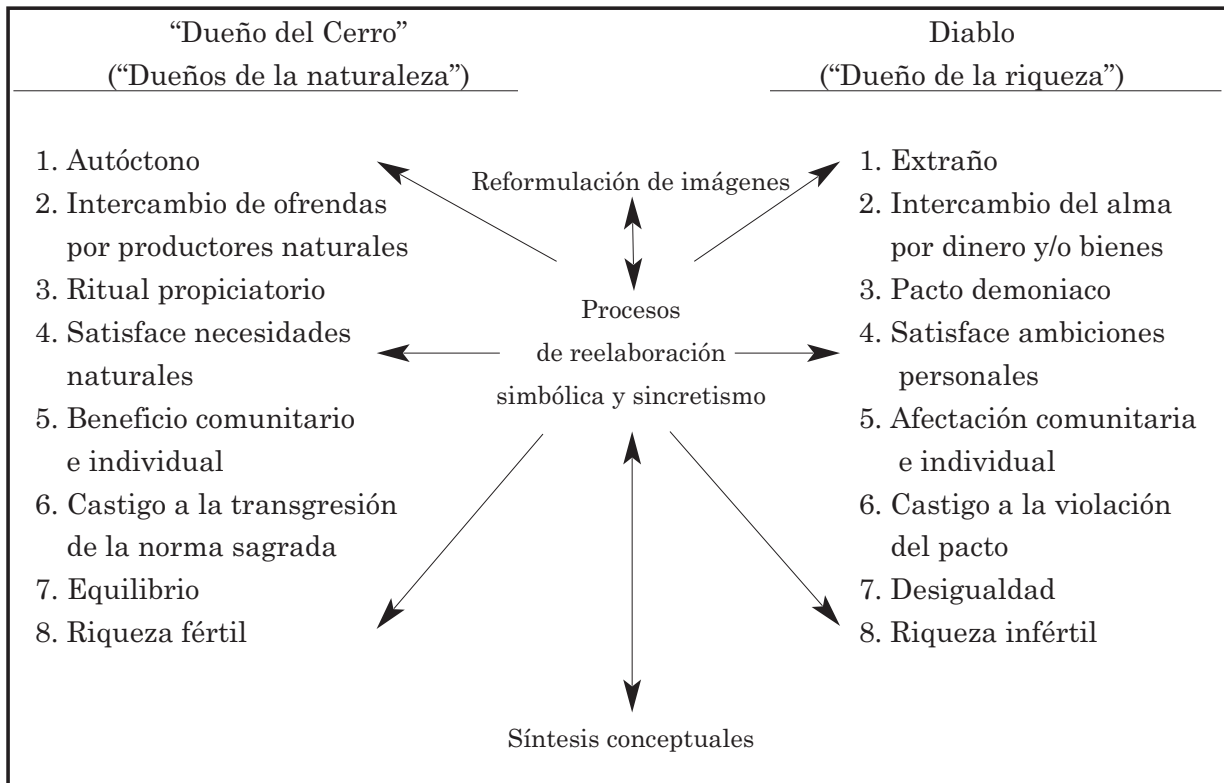
El sincretismo “Dueño”–Diablo se evidencia entre los purépechas en el término *japíngua*, utilizado para designar a uno u otro de estos seres fantásticos. Se enfatizan las rupturas del orden comunitario propiciadas por la “riqueza mala”, causante también de la pérdida de tierras, conflictos, muertes y “pobreza espiritual”. En la inquietante imagen de *Tlahualilok* (el Diablo de los nahuas de Durango) está presente, también, el atributo de riqueza maligna que acelera la muerte del pactante. Los nahuas de Tlaxcala atribuyen, igualmente, enormes riquezas a Satán. Creen que roba el ganado (u otros bienes comunitarios) y lo devuelve a sus dueños a cambio de sus almas. De manera semejante, la opulencia define al Demonio en el imaginario mixteco. Lo conciben (viviendo en lujosa caverna) como el “Dueño” de todos los tesoros del mundo, inclusive los que poseen los potentados, que él les otorga en préstamo a cambio de su alma.

---

<sup>2</sup>De acuerdo con lo señalado por Parkin, en los lenguajes de diversas culturas existen términos que connotan la noción del Mal, equiparándolo con “un sentimiento de exceso o de abundancia extrema”. En inglés el término *evil* “se deriva del teutónico *ubiloz*, cuya etimología revela un sentido primario de ‘exceder la medida correcta’ o ‘rebasar los límites’”. En palabras de Parkin “muchos pueblos del mundo creen que el exceso de conocimiento es algo muy malo y puede ocasionar una destrucción terrible. Esto se refleja en la narración bíblica en la que Adán descubre, a través de Eva, que la desnudez, la sexualidad y la mentalidad puede destruirlos a ambos pero, al mismo tiempo, permitirles reproducirse; así pues, la línea entre el mal y la abundancia es, culturalmente, muy precaria”.

### Cuadro 3

El Mal, los bienes de la naturaleza y la riqueza



Resulta de particular interés la asociación del Demonio a la ganadería (en especial a los bovinos) y a las habilidades de la charrería o vaquería propias de esta actividad económica, intrusiva en las comunidades indígenas. Es ésta una de las expresiones de la riqueza maligna en las cosmovisiones examinadas. Tal concepción hunde sus raíces en el periodo colonial e implica, además, la percepción satanizada del *Otro* (en este caso los *ladinos* o mestizos, los negros y los mulatos). En esta perspectiva, las identificaciones simbólicas Diablo-Poder, Diablo-mestizo, Diabloriqueza, Diablo-ganadería, Diablo-Embriaguez, están presentes en muchos otros imaginarios indígenas, expresando actitudes de resistencia étnica 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 opulencia aplastante y el excesivo consumo de alcohol (no ritualizado).

Así como la política colonial fraguó una imagen del Diablo acorde a sus propósitos, en los imaginarios colectivos indígenas la noción del Demonio fue reelaborada siguiendo las coordenadas de sus antiguos complejos de creencias y la dirección impuesta por su condición social



subalterna. Las concepciones del Mal reformuladas simbólicamente tuvieron en los relatos míticos y en los rituales el fundamento que les garantizó continuidad y arraigo comunitario. En los textos etnográficos citados, la noción del Demonio cristiano funciona como un marcador simbólico que diferencia expresamente la pertenencia étnica y social, distinguiendo dos expresiones de la condición humana, definitivamente opuestas, que se explican a partir de lo sagrado (los “hijos de Dios” y “los hijos del Diablo”).

En su estudio sobre el Diablo y el fetichismo mercantil en las plantaciones y minas en Sudamérica, Michel T. Taussig formula sugerentes reflexiones que tienen importancia en el análisis de los datos mesoamericanos. Considera, con razón, que el pensamiento andino establece “un parentesco y grupo con los poderes icónicos de la naturaleza”, unidad que se manifiesta en “las estructuras económicas comunitarias que se oponen a la alienación de la tierra y el trabajo”. Tal unidad se expresa, también, en un intrincado sistema de oposiciones duales y en el fetichismo referido a la naturaleza (“no a las esencias morales”), en sentido contrario a la doctrina judeocristiana. Taussig explica las condicionantes económicas que llevan a los campesinos colombianos del Valle del Cauca (descendientes de esclavos africanos) y a los mineros del estaño en Bolivia, a invocar al Diablo con el objeto de incrementar la producción. En la perspectiva de este autor el papel protagónico del Demonio es inherente al proceso de proletarización, a diferencia de lo que sucede en los límites del “modo de producción campesino” en el cual, Dios o “los espíritus de la fertilidad de la naturaleza dominan el rasgo distintivo del trabajo”.

La diferencia entre el “modo de producción campesino” en el que los productores controlan los medios de producción y organizan su propio trabajo, frente al “modo de producción capitalista” en el que no regulan su quehacer laboral ni el material de trabajo, es la condición estructural en la que surgen las creencias en el Diablo, opinión de Taussig que resulta de especial interés para explicar las diferencias y convergencias sincréticas entre el “Dueño del Cerro” y el Diablo como detentador de la riqueza, imaginadas en Mesoamérica.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup>Si bien las similitudes entre el pensamiento religioso mesoamericano y el andino han llamado la atención de distintos especialistas, no disponemos de suficientes estudios comparativos que profundicen en el análisis de las múltiples analogías advertidas en la mitología, los rituales y el simbolismo relativo a los lugares sagrados, citando algunos temas imprescindibles. En un reciente artículo en el que examina el tallado de roca y la ritualidad, Johanna Broda destaca “las grandes semejanzas en los detalles rituales y en las concepciones subyacentes entre la cultura inca y mexicana”, señalando la pertinencia de

En el marco ideacional (en el que prevalece el valor de cambio sobre el valor de uso) la “riqueza maligna” contradice los principios del orden comunitario, al desplazarse el antiguo fetichismo de la naturaleza por el fetichismo de la mercancía. El cambio en el modo de producción explica la transformación de las concepciones en torno a la naturaleza del Mal, hipótesis que es aplicable en Mesoamérica. Este desplazamiento incorpora nuevos planos significantes en la simbolización del “Dueño de la naturaleza”. Según lo aprecia Taussig

En las comunidades campesinas de la altiplanicie andina, donde (...) los labradores ejercen una medida de control real sobre los medios de producción, los espíritus dueños de la naturaleza difieren de los de las minas, donde reina el modo de producción capitalista (...) En la vida campesina, los espíritus dueños de la montaña se corporizan en iconos naturales (...). Los ritos de sacrificio e intercambio de ofrendas (...) ejemplifican y ratifican estas creencias, garantizan el suave flujo de la producción, cuyo objetivo principal es la autosubsistencia (...) fuera del intercambio mercantil capitalista.

Alimentando simbólicamente a los “Dueños de la naturaleza” los campesinos bolivianos aseguran que éstos no los utilicen como alimento, sino que les correspondan con dones. En contraste, en las minas de organización capitalista la imagen del “Dueño” es asociada a la del Diablo o *Supay* (el “Tío”), creencia semejante a la de los mineros europeos de las postrimerías del medievo y principios de la era moderna, que atribuían a las minas existencia orgánica y espiritual. Así, la obtención del estaño está supeditada a los homenajes tributados al “Tío” (Lucifer) entidad ideológica opuesta a la *Pachamama* (la Madre Tierra), que en el mundo andino representa la fertilidad. El 1o. de agosto (mes del Diablo) y el primer viernes de carnaval son ocasiones propicias para realizar rituales

---

realizar mayores investigaciones. Con razón, esta sobresaliente estudiosa indica que “En Mesoamérica y en los Andes existen tradiciones culturales que empiezan a perfilarse a fines de los horizontes preclásicos o formativos en ambas áreas, florecimiento cultural del cual se nutren todos los desarrollos posteriores. Surge el culto a las montañas y a otros occidentes geográficos, a la tierra, a los fenómenos meteorológicos, cultos que abarcan el mar como la fuente absoluta de la fertilidad. Estas tradiciones culturales que retoman los incas y los aztecas en el siglo XV (...)”. Por otra parte, reviste particular interés el análisis comparativo de la cultura material y el comportamiento ritual en Tiwanaku y Teotihuacan, realizado por Linda Manzanilla. Las excavaciones que esta autora realizaría en la pirámide de Akapana (el templo principal de la ciudad preincaica de Tiwanaku) en el antiplano boliviano proporcionan datos relativos a la concepción de “una montaña sagrada de donde fluía agua por medio de un complejo sistema hidráulico, pero también de una síntesis de la dualidad social y ritual”. Desde esta perspectiva Manzanilla equipara esta configuración simbólica con el “concepto de montaña de mantenimientos –el *Tonacatépetl* de la tradición nahua”.

en honor del “Tío”. En un drama carnavalesco descrito por June Nash, *Huari* (el antiguo “espíritu de la montaña”, identificado con Satán) es representado seduciendo a los campesinos para abandonar sus tierras de labor y entrar a la montaña para extraer los cuantiosos minerales guardados en su interior.

En la perspectiva de Nash (distante del enfoque de Taussig, a quien cuestiona por interpretar equivocadamente “el amplio rango de actitudes y comportamientos” de los mineros), el ciclo ritual de Oruro se estructura a partir de dos ejes: el primero relacionado con la agricultura y la *Pachamama*; el segundo con la minería y el inframundo regido por *Supay*. Así, mientras “La alianza con la *Pachamama* relaciona al individuo con la vida (...) un contrato con *Supay* (...) trae consigo la buena suerte o la oportunidad inesperada que puede cambiar las circunstancias, pero inevitablemente produce la muerte al poco tiempo”.<sup>4</sup> Por encima de sus diferencias teóricas Taussig y Nash coinciden en algunas apreciaciones respecto a las imágenes que asume el Diablo en la mentalidad de los mineros. Así, Taussig se basa en los datos de la autora precitada para señalar que en Oruro el espíritu del Mal se concibe como un *súcubo* que ofrece riquezas a cambio del alma del individuo seducido, o bien como “un *gringo* rubio, barbado, de cara roja, con sombrero vaquero, parecido a los técnicos y administradores que controlan las decenas de miles de mineros que extraen el estaño”.

Nash traspone el marco sincrónico y ahonda en las metamorfosis que, transitando los siglos, ha experimentado la imagen diabólica en la mentalidad colectiva de los mineros. A partir de la lectura de las fuentes históricas y de sus propios registros etnográficos, escribe:

En el periodo colonial, cuando se aparecía a los trabajadores, tenía la cara y apariencia del Enemigo (...) 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

---

<sup>4</sup>Sin embargo, esta diferenciación simbólica debe acotarse a partir de la información registrada por Olivia Harris en el norte de Potosí, otra importante zona minera en la cual se concibe a la *Pachamama* como esposa del Diablo. En esta óptica la fertilidad del suelo tendría dos vertientes: la superficie regida por la Madre Tierra, y el subsuelo gobernado por el Diablo. En opinión de Harris “(...) para los campesinos, los cerros y la *Pachamama* comparten la misma naturaleza ‘diabólica’. Esto no quiere decir que representen la maldad, sino más bien que pertenecen a una imagen cosmológica diferente a la de Dios, a quien obviamente los campesinos rinden culto también. Esta otra esfera es el dominio de los poderes ambiguos de los *saxra*: son hambrientos pero a la vez pueden mostrar una generosidad desmedida. Pueden por tanto ser fuente de abundancia como de enfermedad o muerte”.

hace un contrato con él, se adquiere riqueza aun al precio de la propia vida, pero se cobra con mayor certidumbre que los burócratas u oficiales del gobierno.

A diferencia de Taussig, Nash considera que el “Tío” o *Supay* no es una “proyección del fetichismo por interés del capitalismo”, sino “un medio para alcanzar las metas de la comunidad cuando ésta lo invoca colectivamente”. Le examina como una “potestad de múltiples facetas, ni todas buenas ni todas malas”. Distingue entre los pactos individuales que realizan los mineros (causa obligada de muerte anticipada), de las ofrendas grupales en su honor durante el *k'araku* (que implica el sacrificio de una llama, cuyo corazón se quema “cerca de la imagen de *Supay*” situada en una galería de la mina). Imaginan que este ritual “revelará los veneros que todos pueden trabajar para que la mina siga produciendo y sostenga a la gente que vive en ella”. Es preciso señalar, sin embargo, que Taussig también advierte esta ambivalencia en la concepción sincrética de *Supay* (en tanto “representa la fuerza de la vida y de la muerte”), subrayando su dinámica asociada al cambio de los contextos políticos y económicos. Taussig plantea con razón que en el mundo andino todo se entiende en “yuxtaposición con su opuesto”.

En Mesoamérica y en los Andes las semejanzas simbólicas advertidas en las imágenes sincréticas de los “Dueños de la naturaleza” y el Diablo empiezan a configurarse a partir de la evangelización colonial (cuando se produce la jerarquización de las religiones antagónicas), proceso dinamizado con la transformación económica generada por el desarrollo capitalista. Esta síntesis numinosa, sustentada en el dualismo que caracteriza a las divinidades en ambas áreas culturales, implica la dialéctica singular del *prójimo* y el *extraño*, hipótesis con la que Roger Bastide examinaría las pugnas creadoras de orden transcultural que se producen al enfrentarse lo *propio* y lo *ajeno*, lo *autóctono* y lo *extranjero*, en fin, el indio y el blanco (o mestizo). Al concretarse el sincretismo del catolicismo con las creencias indígenas (y, sobre todo, al subordinarse a éstas) la imagen del Diablo operó como mediador simbólico entre las concepciones doctrinarias de la catequesis y el pensamiento religioso autóctono. En términos hipotéticos (que deberán acotarse en cada región y configuración étnica) puede plantearse que en el sincretismo entre los “Dueños de la naturaleza” ~ Diablo, una concepción mediatiza a la otra sin borrarla plenamente, configurando una nueva imagen numinosa y una renovada interpretación del Mal. La representación sincrética resultante expresa las contradicciones de un nuevo régimen de propiedad superpuesto a un sistema anterior de tipo comunitario y redistributivo, ajeno a los principios mercantiles. En esta óptica, es posible suponer (siguiendo a Taussig) que en las cosmovisiones mesoamericanas y andinas

los espíritus dueños han pasado a corporizar la contradicción de la reciprocidad que coexiste con el intercambio de mercancías y la explotación por parte de los blancos y los mestizos, por quienes los indios por lo general sienten odio, temor y reverencia.

Desde la perspectiva de la mentalidad norteamericana, en su ensayo *La muerte de Satán*, Andrés Delbanco plantea que el mundo contemporáneo (gobernado por las fuerzas del mercado) marca el final del Diablo como símbolo cultural significativo, transformándose gradualmente en un anacronismo. Sugiere que este proceso inicia en el siglo dieciocho cuando el concepto del Mal asimilado a Lucifer se desprende de su contenido moral. Sin embargo, si confrontamos esta argumentación con los datos examinados en estas páginas, advertimos significativas diferencias de forma y contenido por cuanto hace a la función social que cumple la creencia en el Demonio cristiano. En efecto, en las cosmovisiones analizadas la imagen diabólica ni es una metáfora muerta ni vive a hurtadillas. Es la entidad ideológica que encarna al Mal, y sus acciones negativas se asocian a experiencias contrarias al equilibrio de las comunidades étnicas y al bienestar personal. Su representación simbólica como hombre blanco (mestizo o *ladino*) remite al ejercicio de decostrucción dialéctica del *Otro*, registrada en la memoria colectiva como imagen que sustenta la resistencia étnica y la oposición a la sujeción económica, la dominación política y la hegemonía cultural. La humanización del Diablo en los imaginarios indígenas es consecuente con la metamorfosis operada en la concepción fetichizada (de “Dueño de la naturaleza” a “Dueño de la riqueza”) ligada al desarrollo del capitalismo, y a los resultantes fenómenos de reinterpretación simbólica y sincretismo. Su retrato se perfila con los sombríos colores de la injusticia, la explotación económica y la discriminación. Como en las páginas de Dostoievski, el Diablo encarnó en el hombre. Abandonó su morada infernal para instalarse en la conflictiva cotidianidad de los pueblos indígenas.

### *Referencias bibliográficas*

Para configurar el cuadro ordenador de los atributos diabólicos, recurrí a diferentes monografías y estudios etnográficos. Enriquecido con el estudio introductorio de Ziehm, el libro de Preuss (1980 pp. 7, 9, 12ss, 191ss y 507ss) mantiene su vigencia como fuente principal para acercarse a la mitología de los nahuas occidentales. Abordé las concepciones tarahumaras en torno al Diablo siguiendo las páginas de Díaz Tello (1994 pp. 120-124); Merrill (1992 pp. 5-7, 21, 117, 188 y 207); Olmos Aguilera (1998 pp. 20, 57-58, 72); Bennett y Zingg (1978 pp. 490-491) y la clásica



investigación de Lumholtz (1981, T. I pp. 294-295). Examiné la presencia del Demonio en el imaginario tarasco (o purépecha) siguiendo a Carrasco (1976 pp. 66, 99, 102-110; 115-116, 119-122, 129, 131-137ss y 157); Zantwijk (1974 pp. 182, 185-186, 194-195) y Acevedo Barba, Aguilar Ríos *et. al.* (1982 pp. 74-86). La protagónica presencia del Diablo en la cosmovisión de los otomíes de la Huasteca fue examinada a partir de la sobresaliente contribución de Galinier (1990 pp. 67, 69-70, 72, 353-355, 373, 408, 520, 562ss, 579-580ss, 657 y 667ss), las reflexiones de Williams García (1997 pp. 90, 98-99ss) y los registros etnográficos de Boiles (1971 pp. 558ss). Para adentrarme en la noción del Mal en los tepehuas consulté las obras de Williams García (1963 pp. 38, 43, 190, 193, 197-198, 256; y 1972 pp. 66-67, 54-55). Analicé las imágenes totonacas del Demonio a través de Ichon (1973 pp. 43ss, 48ss, 99, 146-147, 212-215); Romero Vivas (1999 pp. 63, 67-68, 76-77ss); Williams García (1997 pp. 90-91, 95) y Oropeza Escobar (1998 pp. 101-104, 107-109ss). Los materiales etnográficos de la región Tlaxcala-Puebla corresponden a Nutini e Isaac (1974 pp. 46-47, 85, 92, 101, 134, 141-142, 221, 230, 245, 359ss, 360-365); Signorini y Lupo (1989 pp. 82, 136, 144, 186, 266-267); Castillo Rojas (1994 p. 170) y Rivera Domínguez (1985). Las creencias en torno a Satán y la riqueza en el imaginario mixteco se examinan siguiendo a Flanet (1977 pp. 91-95) y las relativas a la cosmovisión huave de acuerdo a Ramírez Castañeda (1987 pp. 9, 27, 52, 102-103, 109-110, 113, 116-117, 248, 249). La presencia del Diablo en la cosmovisión zoque-popoluca es referida en base a las investigaciones de Foster (1942 pp. 20-22, 27 y 1945 pp. 183-184); Olavarrieta Marengo (*ob. cit.* pp. 242-243); Munch (1983) y los informes de los promotores bilingües de la Dirección General de Culturas Populares (1983 pp. 27-29, 41-46). La versión del Diablo en el imaginario tzeltal se fundamentó en las contribuciones de Maurer (1984 pp. 102, 120, 124-127, 207-205ss, 439-440, 443-444, 447-467); Pitt-Rivers (1970 pp. 21-22); Castro Guevara (1999 pp. 15, 18-19); Pérez Chacón (1988 pp. 167-168); Báez-Jorge (1994 pp. 638ss). El análisis de Pukuh y los demonios negros de la cosmovisión tzotzil remiten a Gossen (1993 pp. 70ss); Köhler (1985 pp. 122-123-126ss); Guiteras Holmes (1988 pp. 164, 294); Holland (1963 pp. 125-126); Laughlin (1977 pp. 30ss, 135); Blafer (1977); Castro Guevara (1998 pp. 19-21, 23-25) y Jacorzinski y López Hernández (1998 pp. 18-19ss). Los atributos malignos imaginados por los nahuas de la Huasteca refieren a Báez-Jorge y Gómez Martínez (1998); Sandstrom (1991 en especial, cap. 6; y 1998 pp. 62, 69ss); y Gómez Martínez (1999). Me beneficié ampliamente de los planteamientos de Marroquín Zaleta (2000 pp. 45-46, 51-52ss), para el caso de los mixtecos y mixes.



En el texto refiero, además, a Lezama Lima (1993 pp. 55-58ss); Broda (1997 pp. 53, 64, 64-67; y 1997 bp. 49); Manzanilla (1997: 117-118); López Austin (1993 pp. 161ss y 217ss); Correa (1971 pp. 8, 31ss, 37-39, 41, 60-61, 77); Taussig (1993 pp. 30-31, 35-37, 50-51, 131, 163, 187-188, 190, 208, 231-232, 235); autor que menciona las investigaciones de Siegel y Adams; Nash (1972 pp. 21, 221ss, 224, 233ss; y 1986 pp. 119, 122-123, 131-132); Harris (1985 p. 1); Bastide (1973 p. 276); Delbanco (1997 pp. 87-88); Parkin (2000 p. 329); Báez-Jorge (1998-1999). La caracterización medieval de los atributos diabólicos se detalla en J. Burton Rusell (1972 y 1996), Michelet (1987) y Lisón Tolosana (1990). Para contextualizar mi análisis en el marco diacrónico, obtuve valiosa información de los estudios de Cervantes (1996) y Weckmann (1996).

### *Bibliografía*

- Acevedo Barba, C. R. *et al. Mitos de la meseta tarasca*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1982.
- Báez-Jorge, F. “La cosmovisión de los zoques de Chiapas”, Lorenzo Ochoa/Thomas A. Lee Jr. (eds.), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas. Homenaje a Franz Blom*, pp. 338-412. UNAM-Brigham Young, University. México, 1983.
- \_\_\_\_\_ “Los ladinos y el Diablo (Reinterpretaciones de la noción del Mal en contextos interétnicos)”. *Revista Latina de Pensamiento y lenguaje*. Vol. 7, Núm. 1, pp. 1-15. México-Buenos Aires, 1998-1999.
- Báez-Jorge, F. y A. Gómez Martínez. *Tlacatecolotl y el Diablo. (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)*. Secretaría de Educación y Cultura del Estado de Veracruz. Xalapa, México, 1998.
- Bastide, R. *El prójimo y el extraño*. El encuentro de las civilizaciones. Amorrortu editores. Buenos Aires, 1973.
- Benett, W. G. y R. M. Zingg. *Los tarahumaras. Una tribu del norte de México*. Clásicos de la Antropología. Instituto Nacional Indígenista. México, 1978.
- Blafer, S. C. *The Blackman of Zinacantan. A Central American Legend*. University of Texas Press. Austin, 1972.
- Boiles, Ch. L. “Síntesis y sincretismo en el carnaval otomí” *América Indígena*; vol. XXXI, Núm. 3. México, 1971.
- Bricker, V. R. *El Cristo indígena, el Rey nativo*. Fondo de Cultura Económica. México, 1993.
- Broda, J. “El culto mexica de los cerros en la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”. *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*. Pp. 49-90. B. Alborez/ J. Broda (Coords.) Colegio Mexiquense A. C./ Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1997.
- \_\_\_\_\_ “Tallado en roca, ritualidad y conquista mexica e inca; una comparación”. *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*. A. Garrido Aranda (Compilador). Ayuntamiento de Montilla. Córdoba, España, 1997 (b).
- Carrasco, P. *El catolicismo popular de los tarascos*. Sep Setentas. México, 1976.

- Castillo Rojas, A. Y. *Encantamientos y apariciones. Análisis semióticos de relatos orales recogidos en Tecali de Herrera, Puebla*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 1994.
- Castro Guevara, C. A. *La sombra de los negros cimarrones. Ritos, magias y hechicerías*. Núm. 7. Instituto Veracruzano de la Cultura. Xalapa, México, 1998.
- Cervantes, F. *El diablo en el Nuevo Mundo*. Herder. Barcelona, 1996.
- Correa, G. "Espíritu del Mal en Guatemala. Ensayo de Semántica Cultural". *Guatemala indígena*. Vol. VI, núm. 2-3. Pp. 5-110. 1971.
- Díaz Tello, M. *El mismo diablo nos robó el papel*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 1994.
- Delbanco, A. *La muerte de Satán*. Andrés Bello. Barcelona, España. 1997.
- Flanet, V. *Viviré si dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*. Instituto Nacional Indigenista. México, 1977.
- Foster, G. M. *Notes of the Popoluca of Veracruz*. Instituto Panamericano de Geografía y Estadística. Publicación Núm. 51. México, 1940.
- \_\_\_\_\_ "Nagualism in Mexico and Guatemala". *Acta Americana*. Vol. 2. Pp. 85-103. México, 1944.
- \_\_\_\_\_ "Sierra Popoluca Folklore and Beliefs". *American Anthropology and Ethnology*. Vol 42. Núm. 2 pp. 177-250. Berkeley y Los Angeles, 1945.
- Galinier, J. *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. Instituto Nacional Indigenista. México, 1987.
- \_\_\_\_\_ *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto Nacional Indigenista. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México, 1990.
- Gómez Martínez, A. *Tlanetokilli (La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos)*. Tesis profesional de Licenciatura. Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana. Xalapa, México, 1999.
- Gossen, G. H. *Los chamulas en el mundo del sol*. Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 1989.
- \_\_\_\_\_ "Ser indio en una matriz euroafricana: Reflexiones personales sobre la identidad tzotzil chamula". *De palabra y Obra en el Nuevo Mundo*. G. H. Gossen, J. Jorge Klor de Alba, Manuel Gutiérrez Estévez y Miguel León Portilla (eds.), 1993.
- Guiteras Holmes, C. *Los peligros del alma*. Traducción de Carlo Antonio Castro; prólogo a la 2ª. Edición cubana de F. Báez Jorge. Editorial Ciencias Sociales. La Habana, 1988.
- Harris, O. "Las múltiples caras de *Pachamama*". *Presencia*, julio 28. La Paz, 1985.
- Holland, W. R. *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. Instituto Nacional Indigenista. México, 1963.
- Jacorzynski, W. R. y López Hernández, A. "La tierra sagrada de los tzotziles: un estudio sobre ecología indígena". *Cuicuilco*, vol. 5, Núm. 12. pp. 13-45 enero-abril. México, 1998.
- Köhler, U. "The Flying Blackman in Highland Chiapas and Beyond. News Aspects from the Northern Tzotzil Area". *Latin American Indian Literatures Journal*. Vol. 1, Núm. 2, 1985.
- \_\_\_\_\_ *Chonbilal Ch'ulelal. Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1995.
- Laughlin, R. M. *Of Cabbages and Kings. Tales from Zinacantan*. Smithsonian Contributions to Anthropology. Núm. 23. Washington, 1977.
- Lezama Lima, J. *La expresión americana*. Edición de I. Chiampi. Fondo de Cultura Económica. México, 1993.

- Lisón Tolosana, C. *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*. La España Mental I. Akal Universitaria. Madrid, 1990.
- López Austin, A. *Tomoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. México, 1993.
- Lumholtz, C. *El México desconocido*. Clásicos de la Antropología. 2 Tomos. Instituto Nacional Indigenista. México, 1981.
- Manzanilla, L. "Cultura material y comportamiento ritual: comparación de contextos arqueológicos en Teotihuacan, México y Tiwanaku". *Simbólicas Marie –Odile Marion* (coord.). Pp. 107-124. Plaza Valdés editores, Conacyt. México, 1997.
- Marroquín Zaleta, E. "La cueva del Diablo: Análisis y reconstrucción de un mito zapoteco". *Ritos y creencias del nuevo milenio*. Pp. 43-61. Revista Académica para el estudio de las Religiones. T. III. México, 2000.
- Maurer, E. *Los tseltales. ¿Paganos o cristianos? Su religión ¿Sincretismo o síntesis?*. Centro de Estudios Educativos, A. C., México, 1984.
- Merrill, W. L. *Almas rarámuris*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista. México, 1992.
- Münch, G. *Etnología del Istmo veracruzano*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.
- Michelet, J. *La bruja*. Akal. Barcelona, 1987.
- Nash, J. "The Devil in Bolivia's Nationalized In Mines". *Scienses and Society*. Vol. 36, núm. 2, pp. 231-233. 1972.
- \_\_\_\_\_ "Resistencia cultural y concurrencia de clase en las comunidades de las minas de estaño en Bolivia". *La Palabra y el Hombre*, núm. 68, pp. 115-132. Oct.-nov. 1986.
- Nutini, H. y B. y L. Isaac. *Los pueblos de habla náhuatl en la región de Tlaxcala y Puebla*. Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación pública. México, 1974.
- Olmos Aguilera, M. *El sabio de la fiesta. Música y mitología en la región cahita-tarahumara*. Instituto Nacional de antropología e Historia. México, 1998.
- Oropeza, Escobar, M. *Una aproximación estructural al mito totonaco*. Instituto Nacional Indigenista. México, 1998.
- Parkin, D. "Mal". *Diccionario de antropología*. T. Barfield (ed.) pp. 327-329. Siglo XXI editores . México, 2000.
- Pitt-Rivers, J. "Spiritual power in Central America. The naguals of Chiapas". *Witchcraft, confesión and accusations*. Tavistock Publications ASA. 1970.
- \_\_\_\_\_ "Thomas Gage parmi les nahuales. Conceptions européenne et maya de la sorcellerie". *L'Homme*. Mouton & Co. Vol. XI, pp. 5-31, 1971.
- Preuss, K. T. *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*. Estudio introductorio de E. Ziehm. Traducción de M. Frenk-Westheim. Clásicos de la Antropología. Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.
- Ramírez Castañeda, E. *El fin de los montiocs: Tradición oral de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 1987.
- Rivera Domínguez, P. *Vocabulario popular y religioso. La concepción popular del Diablo*. Centro de Ciencias del Lenguaje. Cuadernos de Trabajo 9. Universidad Autónoma de Puebla. Puebla, México, 1985.
- Romero Vivas, I. L. "El simbolismo del agua entre los totonacos". *La Palabra y el Hombre*, julio-septiembre, Núm. III, pp. 57-78. Xalapa, México, 1999.
- Russell, J. B. *Witchcraft in the Midle Ages*. Ithaca and London. Cornell University Press, 1972.
- \_\_\_\_\_ *El Príncipe de las Tinieblas. El poder del Mal y del Bien en la historia*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile, 1996.

- Sandstrom, A. *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic identity in a contemporary aztec indian village*. University of Oklahoma Press, 1991.
- Signorini, I. y Lupo A. *Los tres ejes de la vida. Alma, cuerpo y enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1989.
- Taussig, M. T. *El Diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Nueva Imagen. México, 1993.
- Weckmann, L. *La herencia medieval en México*. El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica. México, 1996 (2ª edición revisada).
- Williams García, R. *Mitos tepehuas*. SEP-SETENTAS. México, 1972.
- \_\_\_\_\_ *Los tepehuas*. Universidad Veracruzana. Xalapa, México, 1981.
- \_\_\_\_\_ *Danzas y Andanzas (Etnología)*. Prólogo de F. Báez-Jorge. CNCA, Gobierno del Estado de Veracruz, Instituto Veracruzano de la Cultura. Xalapa, México, 1997.
- Zantwijk, R. y A. M. Van. *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*. Instituto Nacional Indigenista. México, 1971.