

El Diablo en la cosmovisión de los nahuas de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla

GABRIELA MILANEZI*

Hace aproximadamente cinco siglos, Europa emprendió la primera empresa colonialista de la modernidad, y para legitimar la invasión del territorio americano fue necesario fabricar discursos que descalificasen la forma de vida y la visión del mundo de los pueblos nativos. Al penetrar en Mesoamérica, los españoles encontraron un sistema religioso bien consolidado, notable a simple vista en la dimensión de los templos y la magnitud de los cultos rendidos a las divinidades. Sin referencias culturales sobre el sistema de creencias indígena, y con poca intención de conocerlo en profundidad, prefirieron proyectar sus propias categorías de comprensión del mundo —especialmente las cargadas de valoración negativa— en la otredad humana con que se enfrentaban. Herederos del pensamiento medieval, los colonizadores relacionaron la religión mesoamericana con la entidad que para ellos encarnaba el mal: el Diablo, justificando así la extirpación de los cultos locales. Acciones similares ocurrieron en distintas partes del continente, provocando que el personaje de origen cristiano entrara en el imaginario y la mitología de los pueblos americanos. Sin embargo, el Demonio no fue asimilado solamente según la concepción de los evangelizadores,

* Posgrado de Antropología, UNAM.

sino que la interpretación que le fue dada dependió también, en la gran mayoría de los casos, de los parámetros de la visión del mundo de los pueblos que lo absorbieron. En este sentido, el objetivo de este trabajo es dar a conocer algunos de los papeles asumidos por el Diablo en la cosmovisión de los *maseualmej* (o maseuales, en la versión castellanizada), nahuas que habitan la zona de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla. Para ello, recurriré a la información obtenida durante mis visitas a la región, ocasiones en que tuve la oportunidad de registrar testimonios y mitos sobre el Demonio.¹

Los nahuas de la región de Cuetzalan

La sierra al norte del estado mexicano de Puebla forma parte del extremo sur de la Sierra Madre Oriental. De 65 municipios que la conforman, este trabajo se enfoca en Cuetzalan del Progreso, cabecera municipal de las ocho juntas administrativas pobladas principalmente por el pueblo nahua o “maseual” —según su autodenominación—, donde se habla el idioma náhuatl, cuya variante lingüística sustituye la “tl” por “t”, razón por la que es designado náhuatl, también llamado, según los propios hablantes, *maseualtajtol* (“lengua maseual”), o simplemente “mexicano”.²

Debido al difícil acceso y a su clima extremadamente húmedo, la sierra poblana fue tardíamente dominada por los colonizadores y hasta el siglo XVIII los indígenas controlaron la tierra y la producción agrícola de la región. Esta situación sufrió un cambio radical cuando un grupo de italianos introdujo el cultivo del café al final del siglo XIX. A partir de este suceso, las parcelas que hasta entonces estaban reservadas a los sembradíos de los alimentos ancestrales y hasta hoy indispensables para la subsistencia maseual (maíz, calabaza, frijol, chile, etcétera), pasaron a ser ocupadas en gran proporción por el nuevo grano. Durante las décadas de 1940 y 1950 el aumento de la demanda mundial de café incitó las transformaciones sociales más

¹ La información etnográfica aquí presentada fue reunida en las distintas temporadas de trabajo de campo realizadas en la región de Cuetzalan, Puebla, durante 2011 y 2012.

² Las ocho juntas administrativas de Cuetzalan son las siguientes: Reyesojpan, San Andrés Tzicuilan, San Miguel Tzinacapan, Santiago Yancuictlalpan, Xiloxochico, Xocoyolo, Zacatipan y Yohualichan. Sumados sus pobladores y los de la cabecera municipal, se cuentan 47 mil habitantes, de los cuales aproximadamente dos tercios son indígenas, según datos del Censo Nacional de Población y Vivienda realizado por el INEGI en 2010.

decisivas, motivadas también por la apertura de una nueva carretera, en 1955, que conectó Cuetzalan con Zacapoaxtla, el municipio serrano que lleva a la capital poblana. Este acontecimiento facilitó la entrada de más foráneos que se adueñaron del comercio local y de gran parte de las tierras. Actualmente en la cabecera municipal predomina la población no indígena —intermediaria económica entre las comunidades maseuales y el exterior—, mientras las juntas administrativas son pobladas en su mayoría por nahuas que se dedican principalmente a la agricultura.

No obstante que la producción cafetalera es financieramente superior a la del maíz y su venta sea una de las bases del sustento de la economía doméstica indígena, los maseuales continúan plantando el cereal ancestral —entre otros cultivos vegetales—, aunque también lo tengan que importar, una vez que las cosechas no son suficientes para suplir la demanda total del grano. Éste, además de alimento imprescindible diario, sirvió como referencia central en la estructuración de las categorías de comprensión del mundo, de modo que la materia de que están hechos el cuerpo humano y el maíz es considerada como la misma sustancia en distintas fases de transformación, es decir, existe una contigüidad entre esos dos elementos.³ Además, funciona como una especie de identificador cultural y, de acuerdo con un mito local, *Sentiopil*, el “Niño-Dios-Maíz”, asume el papel del héroe civilizatorio que introduce la siembra del maíz, el alimento por excelencia de la humanidad actual, que se diferencia de los hombres de la edad mitológica anterior, llamados *tsitsimimej*, quienes consumían la carne cruda de sus propios hermanos.⁴

El modelo de intercambio agricultor

Como pueblo mesoamericano, los maseuales pertenecen a la tradición cultural que edificó su cosmovisión en torno a la principal actividad para su subsistencia: el cultivo del maíz. Al dedicarse milenariamente a la agricultura, se generó la conciencia de que la Tierra, concebida como una entidad viva y pensante, es la produc-

³ Alessandro Lupo, “‘El maíz es más vivo que nosotros’. Ideología y alimentación en la Sierra de Puebla”, en *Scripta Ethnologica*, vol. 17, 1995b, pp. 73-85.

⁴ Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC de San Miguel Tzinacapan, *Tejuan tikintenkakiltiyaj ya toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos*, 1994, pp. 40-54.

tora —y por tanto la dueña— de todos los bienes indispensables para el mantenimiento humano. A la vez, es también la gran devoradora de los seres vivos, los cuales al ser enterrados en el suelo son consumidos por ella. En el acto repetitivo de apropiación de los productos engendrados por la Tierra, los hombres acumulan una deuda con esta divinidad, de modo que están obligados a devolverle lo que les fue prestado. Esta necesidad de restitución hinca sus raíces en los mitos cosmogónicos mesoamericanos, como el episodio envolviendo al Señor o Señora de la tierra, Tlaltecutli:

Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipuca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecutli, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje.

Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó, sobre la que esta diosa caminaba.

Lo que viendo los dioses dijeron el uno al otro: “Es menester hacer la tierra”.

Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho.

Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, de lo cual los otros dioses quedaron muy corridos.

Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses la habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre.

Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos árboles y flores y yerbas; de su piel la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas; de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas.

Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres.⁵

La narrativa trata del sacrificio primordial y sienta las bases para todas las formas sucesivas de intercambio. Las circunstancias deter-

⁵ *Histoire du Mechiqne*, en Ángel María Garibay K. (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 1979, p. 108.

minan que para obtener el alimento humano es inevitable herir el cuerpo de la diosa terrestre. Sin embargo, el acto de agresión hacia la divinidad constituye una falta que genera un desequilibrio y debe ser reparado, por lo que la diosa exige en cambio carne y sangre humanas, como condición para seguir pariendo los frutos. De esta forma quedan consolidadas las reglas de la relación: los humanos deben pagar a la divinidad en la misma “moneda”, esto es, la energía vital consumida debe ser resarcida exclusivamente con energía vital.

De acuerdo con esa idea mesoamericana primigenia de que la vida brota de la carne y sangre de un ser vivo, un mito maseual contemporáneo relata cómo el maíz y un recién nacido surgieron de una bola de sangre.⁶ Actualizando el compromiso de reposición heredado ancestralmente, los maseuales periódicamente realizan rituales en que alimentan a la Tierra con comida, en un acto de compensación simbólica por lo que fue consumido y, a la vez, de petición para que sigan existiendo los bienes esenciales a la sobrevivencia humana, especialmente el maíz. Por lo tanto, se genera un intercambio de alimentos entre los hombres y la divinidad, de modo circular para la energía vital entre todos los niveles de la existencia mantenga el equilibrio cósmico que garantice la continuidad de todos los seres. Este modelo relacional, que funda sus bases en la reciprocidad —puesto que mientras una de las partes da, la otra queda obligada a devolver lo que aceptó—, es aplicado con los debidos matices a las diversas interacciones entre los sujetos, sean estos humanos (compadres, comuneros, etcétera), divinos (los santos y las Vírgenes) o extrahumanos (los muertos, o incluso el Diablo).

El animal del Lugar de la Muerte

De modo resumido, los maseuales conciben la totalidad de lo existente como la interacción de los tres niveles cósmicos. En el “cielo”, o supramundo (*Iluikak*), habitan por ejemplo Cristo (asociado al Sol), los santos, las Vírgenes; en la superficie de la tierra (*Taltikpak*) viven los seres humanos, animales, minerales, plantas; y en el inframundo, llamado *Talokan*, habitan un conjunto de seres telúricos gobernados por la pareja Toteiskaltikatotatsin y Toteiskaltikatonantsin, “el padre

⁶ Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC de San Miguel Tzinacapan, *op. cit.*, p. 40.

y la madre de nuestro sustento”.⁷ El *Talokan* es concebido como el depósito de la totalidad de las riquezas, como si fueran los bancos planetarios. Los cerros son una evidencia del cúmulo de bienes en el interior de la tierra, incluyendo el maíz y la reserva mundial de agua. A pesar de toda la abundancia de víveres que genera, del piso inferior también provienen grandes infortunios, como las enfermedades provocadas por las entidades que ahí habitan y que compiten con los humanos por la sustancia vital de la cual todos los seres dependen para existir.

A su vez, la persona es concebida como la conjunción de tres entidades anímicas. Siguiendo a Signorini y Lupo,⁸ la primera de ellas es el *yolo* (“corazón”), palabra que también designa el órgano cardíaco donde se instala este componente anímico, el cual es introducido por orden de Dios en el embrión en gestación y únicamente abandonará al individuo en el momento de su fallecimiento, cuando recibirá su destino final: la Gloria (el “cielo”), o el “infierno”, el *Miktan*. La segunda entidad es el *ekauil* (“sombra”), ubicado en todo el cuerpo, con énfasis en la cabeza y la sangre. Puede separarse del sujeto en distintas circunstancias: durante el coito, el sueño, al enfrentarse a situaciones de tensión emocional, como al encontrarse con “espantos” (apariciones fantasmagóricas). Por último, el *tonal* (“día”, “sol”) es la coesencia animal que se liga a la persona en el momento de su nacimiento, influyendo en su destino y personalidad.

El *tonal* y el *ekauil*, juntamente con el cuerpo, son devueltos a la Tierra con el deceso del individuo. Este acontecimiento marca la restitución total de los elementos prestados al ser humano a lo largo de su vida, realizándose así el pago final que quita la deuda contraída con esa divinidad. Asimismo, durante su existencia, los seres humanos se encuentran en constante peligro de que la entidad anímica que abandona temporariamente el cuerpo sea robada por una serie de seres voraces habitantes del inframundo: los *masakamej* (“duendes”), *ejekamej* (“aires”), entre otros personajes peligrosos, incluyendo el más hambriento de todos: el Diablo. A todos esos seres hostiles se les designa por el apelativo *amo kuali*, literalmente “no-bueno”, puesto que desde el punto de vista antropocéntrico no

⁷ Pierre Beaucage, Taller de Tradición Oral y Grupo Youalxochit, “Belleza, placer y sufrimiento: reflexiones sobre cuerpo y género entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en *Cuerpo y Género*, año 6, núm. 12, 2012, pp. 165-196.

⁸ Italo Signorini y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida: almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*, 1989.

son benéficos, porque provocan enfermedades y eventualmente la muerte. Por otro lado, el Diablo es el *Amokuali* por excelencia, lo cual significa decir que de todos los personajes que ponen en riesgo la vida humana, éste representa la amenaza más contundente. A él se refieren como un animal (*okuilij*) que come gente.

En la tradición judeocristiana generalmente se alude a la agencia devoradora del Diablo en términos metafóricos, para denotar su carácter oportunista y aprovechador, como en 1 Pedro 5: 8-9: “Sed sobrios y velad. Vuestro adversario, el diablo, ronda como león rugiente, buscando a quien devorar”. Sin embargo, el Diablo medieval, versión que llegó a Mesoamérica, estaba alejado de las abstracciones teológicas imprecisas que lo habían caracterizado en los primeros siglos del cristianismo y ya había asumido algunos rasgos específicos, representado como el enemigo de Dios, el comedor de hombres o bestia del Apocalipsis.⁹ Por otro lado, los antiguos nahuas estaban familiarizados con la imagen de animales terribles que devoraban a los hombres, como los jaguares que pusieron fin a la humanidad de la edad o sol llamado 4-Jaguar.¹⁰

En nuestros días los maseuales nunca se refieren al poder devorador del *Amokuali* de forma figurada, pues temen que les coma su carne y sus componentes anímicos, apoderándose de su energía vital al aprisionarlos en el *Miktan*. La estrecha relación entre el Lugar de la Muerte y el Demonio es confirmada en el nombre de la mantis religiosa: *amokualikakauayoj*, “caballo del diablo”, o *miktankauayoj*, “caballo del País de los Muertos”.¹¹

El *Miktan*, ubicado en la parte inferior del *Talokan*, fue descrito por don Juan Francisco Julián, de Yohualichan, como un recinto abundante en agua (*kampa tektok at*), que no está habitado por gente (*amo akaj nemi*), sino por los animales (*kampa nemij okuilimej*). Es además invisible a los ojos humanos ordinarios, pero posee correspondientes en el mundo visible, asociados a los lugares “difíciles” (*ouijkan*), como las barrancas, las cuevas, los pantanos, los remolinos de los ríos, esto es, lugares de alta peligrosidad concebidos como entradas para el “otro lado” (*ok seko*), para el mundo de los muertos.

⁹ Robert Muchembled, *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*, 2002, p. 34.

¹⁰ *Leyenda de los soles*, en Primo Feliciano Velázquez (trad.), *Códice Chimalpopoca*, 1945, p. 119.

¹¹ Pierre Beaucage y Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*, 2013, p. 179.

Esa descripción del inframundo como un lugar acuoso apunta al hecho de que no fue aceptada la idea cristiana de que el “infierno”, y por analogía el Diablo, sean de naturaleza caliente, y se conservó la antigua concepción nahua de que debajo de la tierra están las potencias frías de la existencia. En consecuencia, el Demonio tuvo que cambiar su estatus térmico para adaptarse a la condición ontológica de su nueva morada en territorio mesoamericano.

¿Pero, en qué tipo de animal (*okuilij*) se ha convertido el Diablo? En el náhuatl antiguo, *ocuulin* designaba específicamente “gusano”, así como “bicho” o “salandija” en términos generales. En nuestros días *okuilimej* se traduce simplemente por “animales”, aunque también se refiera a una clase específica que no encuentra correspondiente exacto en la clasificación occidental.¹² Comparando con otras categorías de la fauna maseual, los *tonalmej* son las contrapartes animales que influyen directamente en el modo de ser de sus compañeros humanos. Los *tapiyalmej* también son animales, pero domésticos, los que conviven con los seres humanos. Su animalidad se hace notar, entre otras cosas, en su capacidad de comprensión reducida. La expresión “eres brusco como un *tapiyal*” quiere decir que la persona es terca igual a un perro o un gato cuando no entiende el orden de su amo.¹³ Por otro lado, los *tekuanimej* se refieren a los grandes carnívoros, como los tigres o los leones, que literalmente pueden comer al ser humano. En su ferocidad se asemejan a los *okuilimej*, con frecuencia asociados al monte (*kuoujtaj*), lugar peligroso y temido por estar lejos del centro de la comunidad (*xolalpan*). Además, esta última clase de animales salvajes también abarca a los que muerden: carnívoros, serpientes, insectos.¹⁴ Los insectos, a pesar de su tamaño reducido, pertenecen a esa categoría porque según la concepción maseual ellos roban la energía vital cuando pican y por ello son también devoradores de hombres, de modo que los verbos *tipinina*, “picar”, y *kua*, “comer”, son ambos utilizados para nombrar a las picaduras.¹⁵

Reuniendo los rasgos anteriores asociados al *okuilij*, visualizamos al *Amokuali* como una “bestia salvaje que muerde”. Esta imagen nos

¹² Para un estudio más detallado sobre la fauna y también la flora maseual, véase Pierre Beaucage y Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, *op. cit.*

¹³ Pedro Cortés, de San Miguel Tzinacapan, comunicación personal.

¹⁴ Italo Signorini y Alessandro Lupo, *op. cit.*, p. 280.

¹⁵ Alfonso Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*, 2006, vol. I, p. 66.

recuerda a la Tlaltecutili descrita en el mito. A la fecha, tanto la Tierra como el *Amokuali* se apropian del *ekauil* humano, que en los términos maseuales “cae” sobre la tierra y, si no es recuperado con la ayuda de un curandero (*tapajtijkej*), provoca que la persona también “caiga” sobre la tierra, esto es, muera. Cuando el responsable del robo anímico es la divinidad terrestre, el especialista ritual nahua negocia con ella la liberación del rehén a cambio de ofrendas de comida, además de que azota el suelo con golpes de vara, “como si fueran zurriagazos a un animal reacio”, para que ella desista del secuestro.¹⁶ Por otro lado, si fue el *Amokuali* quien aprisionó el *ekauil* del paciente, el curandero no trata directamente con la entidad maligna, sino que invoca a una divinidad de más poder —como el Arcángel Miguel— para luchar contra el Demonio e intentar lograr el rescate del elemento anímico.¹⁷ Por lo tanto, el grado de animalidad y salvajismo de este animal telúrico del país de los muertos es tan elevado que no permite establecer una relación directa con él, con excepción del brujo o *naual*, la única persona capaz de acercarse voluntariamente al Diablo.

El Diablo y el brujo

El término *naual*, palabra que en la antigüedad designaba tanto al especialista ritual nahua como al *alter-ego* animal, es utilizado actualmente entre los maseuales para nombrar al brujo, experto en las artes rituales del maleficio. Aunque ambos sustantivos sean utilizados como sinónimos, el actual “naual-brujo” encarna rasgos que tanto lo aproxima como lo distancia de los sentidos que esos apelativos poseían en sus contextos de origen.

Al contrario de lo que sucedía en Europa medieval, donde cualquiera podía abjurar de su lealtad hacia Dios y establecer un pacto con el Demonio, en la tradición mesoamericana esta acción no depende simplemente de la voluntad personal, sino también del hecho de que el candidato a pactante tenga un “corazón fuerte”, *yolchikauak*, en náhuat, término usado para referirse a la persona valiente porque no se espanta.¹⁸ Considerando que el *yolo* penetra en el individuo

¹⁶ Italo Signorini y Alessandro Lupo, *op. cit.*, p. 236.

¹⁷ *Ibidem*, p. 188.

¹⁸ Alfonso Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *op. cit.*, t. I, p. 135.

antes de su nacimiento, entonces tener la vocación para ser brujo depende de un don divino. Cumplido este requisito, los candidatos pasan a la segunda fase del proceso, la cual consiste en entrar a una cueva e invocar al *Amokuali*, quien mandará pruebas para certificarse que el pretendiente es realmente valiente. Según Romualdo Julián, de Yohualichan, “está peligroso [la cueva] para entrar, hay un chingo de cosas, hay víboras, hay cosas que aquí nosotros nunca hemos visto”. De salir victorioso ante la exposición a esas visiones aterradoras, y no espantarse a causa de ellas —lo que provocaría que quedara atrapado en la cueva para siempre— el recién formado *naual* recibirá muchos favores del Demonio: dinero, suerte en los negocios, abundancia de bienes, poder de dañar a sus enemigos, etcétera.

En los relatos europeos sobre el pacto los contratantes reciben beneficios mundanos, pero a cambio entregan su alma al Diablo después de morir. Entre los maseuales se dice que el brujo “no tiene vida larga”. El sentido de esta afirmación y sus implicaciones apunta al cambio fundamental que asumió la relación pactual cuando se trasladó a Mesoamérica. Cuando algún individuo enriquece rápidamente, los demás miembros de la comunidad tienden a asociar la causa de su prosperidad económica con el *Amokuali*. Y si ocurre alguna desgracia, como el caso de un accidente involucrando la muerte del nuevo rico, o de alguien cercano a él, entonces la gente confirmará sus sospechas y dirá que el infortunio “fue el pago”.

Las consecuencias de entablar una relación con el dueño del Lugar de la Muerte responde a la lógica del sistema de intercambio agricultor ya referido, en el cual los humanos, al consumir los frutos y el agua de la Tierra (su propia “carne” y “sangre”, de acuerdo a la analogía maseual) acumulan una deuda. A su vez, el brujo, al enriquecerse rápidamente con la ayuda del Diablo, se apropia de un gran número de bienes, en otras palabras, de una gran cantidad de energía vital. Al recibir esos favores compromete su propia vida, puesto que —de acuerdo con la ética del modelo de intercambio mesoamericano vigente— el préstamo sólo puede ser restituido en la misma “moneda”: con carne y sangre. El Diablo, en la condición de animal extremadamente voraz, buscará una manera de provocar la muerte del pactante para devorarlo lo antes posible y así absorber la carga vital que le corresponde. Es por esto que los fallecimientos no naturales, como un accidente automovilístico o un resbalón en una barranca, pueden ser entendidos como el incidente

que quita la deuda con el *Amokuali*. Respecto de una muerte inesperada, cuenta Nicolás Robles, de Xiloxochico:

Es una familia, lo cual ahorita digamos [...] gozan pues de dinero más que nada. [...] se dice que hicieron un trato con él, con el Diablo. Y entonces, pues sí, empezaron a hacer sus negocios. Ahora compran pimienta, bastante, son toneladas las que venden, compran, venden, compran. Eran, creo, cuatro hermanos. Su hermano, el menor, falleció, en un accidente. Iba estrenando una camioneta, una camioneta roja, y este [...] falleció luego luego de que la estrenó, o sea, fue un accidente. Se dice que ese fue el pago.¹⁹

El testimonio anterior revela que la deuda puede ser pagada por cualquier miembro de la familia y no exclusivamente con quien selló el pacto. En las narrativas europeas, el pactante no podía transferir su obligación de entregar el alma al Demonio a otra persona, y al menos que lograra engañar al Maligno cuando éste viniera a llevárselo, o que se arrepintiera de sus acciones e implorara la ayuda de Dios o de la Virgen, su alma quedaría atrapada en el infierno por toda la eternidad. En la tradición mesoamericana, el pacto no puede ser deshecho apelando a la benevolencia de ninguna divinidad superior. Una vez aceptado el regalo, el individuo está obligado a restituirlo, caso contrario provocaría consecuencias desastrosas y mortales. De esta forma, el brujo queda endeudado y no puede hacer desaparecer el contrato, como solía suceder en los cuentos medievales, narrativas que con mucha probabilidad sirvieron de modelo para el pacto con el Diablo en Mesoamérica.²⁰ Sin embargo, existen otros márgenes de maniobra para negociar, siendo posible regatear y posponer el pago. Para ello, el *naual* entrega ofrendas al *Amokuali*, especialmente pavos negros (guajolotes) —su platillo favorito—, y gana más tiempo de vida saciando periódicamente el hambre del devorador. Cuanto mayor haya sido el favor recibido, mayor la cantidad de energía vital a ser restituida, y cuanto más “valiente” sea el *naual*, más tiempo de vida ganará esquivando el pago; pero si su corazón no es tan “fuerte”, rápidamente se tornará comida del Diablo.

¹⁹ Gabriela Milanezi, “El Diablo en la tradición mesoamericana: un estudio de narrativas maseuales”, tesis, 2013b, p. 90.

²⁰ Respecto de los cuentos medievales sobre el pacto, véase Jeffrey Burton Russell, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, 1995, p. 154.

Para lograr la transferencia del compromiso —acción imposible en la tradición europea—, el *naual* invoca al *Amokuali* para provocar que algún enemigo suyo sufra un “accidente”, de modo que el desdichado sirva de pago. A ese respecto comenta don Juan Francisco Julián, de Yohualichan: “Como digo yo, si no puede esa persona puede caer sobre sus nietos, como si fuera uno mismo, les llaman para uno. Entonces de que una persona, de que no es su hecho, recae en nosotros, recae en el nieto de uno. O en algún hijo recae el mal”. Es por ello que los maseuales temen ser víctimas de brujería y condenan este tipo de actividad, como apunta el anterior interlocutor de Yohualichan: “de eso trabajan los brujos, los que se aprovechan de uno, esos son los que le llaman para uno; te mandan al otro lado, [...] entonces ya te empieza a mentar, a maldecirte, te maldice para que ya te coma el *Amokuali*, para que te coma el Diablo”.

En relación con esta siniestra posibilidad, comenta Romualdo Julián, también de Yohualichan: “si cualquier persona no nos quiere [...], como que nos odia más bien, y luego ya empieza a buscar cómo nosotros caemos en la tentación del Demonio”. La “tentación” en este caso no se refiere a la concepción cristiana de cometer el pecado incitado por el Enemigo de Dios, sino a una situación concreta, como caerse en una barranca a causa de la influencia del Diablo. Es así que el mal para los maseuales no es una entidad de existencia autónoma, como lo pensaban los evangelizadores, sino que posee un carácter inmanente, indisociable de las circunstancias reales de la vida.

San Miguel y el Demonio

El Arcángel Miguel, quien ya había demostrado ser capaz de vencer a Lucifer en su intento de tomar el control del cielo (Apocalipsis 12: 7-9), fue utilizado como arma simbólica en el combate a la herejía durante la colonización española, y al cabo de muchas victorias conquistadas para el cristianismo mereció el título de santo. En su homenaje, muchas localidades recibieron su nombre, como es el caso de San Miguel Tzinacapan —junta administrativa de Cuetzalan—, donde es posible apreciar la imagen del Arcángel mientras pisa al Diablo con sus huaraches (sandalias) y lo amenaza con su espada de fuego. En la mitología maseual es común enunciar la acción de frenar al *Amokuali*, aunque las particularidades del contexto en que esta tarea es delegada a San Miguel revelan nuevas idiosincrasias

asumidas por esos personajes en la tradición mesoamericana. Para percatarnos de esos rasgos singulares, estudiaremos algunos de los *maseualsanilmej*, “cuentos maseuales”, empezando con el narrado por don Francisco Ortigoza Téllez, originario de San Miguel Tzinacapan:

Dice el Amokuali, ahora éste [...] voy hacer el mundo, y dice nuestro Dios: yo voy hacer el mundo, yo lo voy hacer, no tú. Dice el Amokuali:

—Pues hazlo y esta semana lo tienes que terminar, esta semana lo vas a empezar, de lunes y toda la semana vas a trabajar y si no terminas, tus hijos serán míos, yo los tomaré.

Dice nuestro Dios:

—No podrás, voy a trabajar fuerte y voy hacer el mundo, todo el mundo lo pondré yo y te ganaré, voy a empezar de lunes, lunes y toda la semana, y martes trabajaré, y el sábado, el sábado entonces terminaré este [...] mundo y le pondré todo el mar, y los árboles, y todo lo que habrá, piedrita, piedra de la cual mis hijos usarán para construir sus casas, y una vez terminado, y se termine a medio día del día sábado, entonces [...] serán mis hijos, para mí no para ti.

Le dice [...] le dice el Amokuali:

—Ah bueno pues.

Empezó a trabajar el Dios, trabaja, trabaja fuerte, trabaja fuerte, trabaja y trabaja, porque va terminar el compromiso que hizo, entonces terminó al medio día, bueno terminó, ahora sí, y el Amokuali ahí está con él, ahí está, ahora le dice:

—Ves, ya terminé —le dice. Yo hice el mundo, este mundo, entonces terminé. Ahora, ahora son mis [...] son mis hijos los que están sobre la tierra, no para ti.

Entonces el Amokuali se enoja, se enoja el Amokuali, entonces dice el Dios:

—Si te enojas a mí no me preocupa nada, si te enojas espérate tantito y voy a llamar el Ángel, y él es quien te [...] él te detendrá, él te agarrará.

Dice el Amokuali:

—Aaah [...] no, no podrás porque el Arcángel es un niño.

Entonces como que, como que no le cree que lo puede detener, entonces ya lo llaman al Arcángel Miguel y le dice:

—Aquél [...] ese Amokuali, tú detenlo, agarra y veremos cómo, dónde... dónde iremos a dejar.

Dice el Arcángel Miguel:

—Sí, estoy aquí, aquí lo detendré.

Y el Amokuali como también tiene alas ya se escapa, ya no quiere que lo detengan, y el Arcángel pues así anda volando y en lo alto lo anda persiguiendo, como cuando andan volando los zopilotos, se andan persiguiendo con el Amokuali, andan persiguiendo y de repente lo atrapa y lo tiró al suelo, y se paró sobre él, una patada y luego su espada así le tiene, así hace el Amokuali, que no le peguen, porque ya lo vencieron, ya venció el Arcángel y dice:

—¡Quién como Dios!

Dice:

—Yo mando, no tú, ahora te voy a dejar en [...] en tu [...] en tu casa y vámonos.

Lo fueron a meter así en un cuarto cerrado con muros, encerrado allí lo fueron a meter, ahí está y le metieron fuego donde está para que esté castigado, como que está prendido, y ahí está solito, se desespera, ahí está, no platica con nadie, pues así está [...] ²¹

Significativamente distinto a lo que ocurrió en el *Génesis* bíblico, en que el Creador erigió el mundo en seis días y de forma solitaria, en el mito cosmogónico maseual el Demonio disputó con Dios el papel de demiurgo, al estilo de la clásica dualidad complementaria mesoamericana en que el enfrentamiento entre dos elementos antagónicos es el motor de arranque para el comienzo de una nueva creación.²² La batalla por la autoría del mundo, y en consecuencia por el mando sobre el mismo, es vencida por el dios celeste y luminoso, atributos que quedan evidentes según el horario de conclusión de la obra: al medio día, cuando el sol está en su apogeo. Así, la victoria garantiza que Dios será el “padre” de las criaturas, lo que significa decir que además de establecer las reglas que gobernarán la existencia, regirá el destino de sus hijos.

Al perder la competición —nótese que el Diablo fue vencido por Dios y no por el Arcángel, quien simplemente lo detuvo—, el *Amokuali* queda subordinado a la voluntad del dios hegemónico, quien determinará el lugar que ocuparán las divinidades al asumir su forma definitiva para poblar el mundo. Por lo tanto, el Oponente no es exterminado y continúa existiendo como una potencia latente,

²¹ Gabriela Milanezi, *op. cit.*, 2013b, pp. 99-100.

²² En la antigüedad Quetzalcóatl y Tezcatlipoca encarnaron el papel de los principales dioses creadores y alternaron la regencia de las eras cosmogónicas. *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, 2002, pp. 15-111.

cuya influencia debe ser mediada por San Miguel, según le asigna el jefe supremo. El hecho de que se le “prenda fuego”, alude al carácter caliente de quien somete al Demonio, simbolizado en la espada flamígera que porta el Arcángel en las representaciones iconográficas.

Ahora bien, si San Miguel Arcángel fue entendido de acuerdo con su atributo caliente, en los términos de la taxonomía mesoamericana, y por ello combate al Diablo, de naturaleza fría, puesto que está estrechamente vinculado con el acuoso *Miktan*, entonces ¿quiénes exactamente encarnan esos dos personajes en el cosmos nahua? Para responder a esta pregunta, recurriremos a otros mitos maseuales.

Se llamaba Juan, también iba a ser un Dios, su hermano era Dios. Cuando Dios apuntaba cómo íbamos a vivir, cuántas barrancas íbamos a pasar durante la vida, qué íbamos a comer. Entonces Juan iba y le empujaba la mano y nuestro Dios borraba su papelito con su mismo lápiz. Entonces Dios se enojó [...] y llamó a otro ángel: le dijo: “llévate a Juan me molesta mucho”. Y nuevamente el ángel lo fue a dejar en el lugar llamado Siete de Mar y lo encadenó. Pero la cadena se reventó. Cuando el ángel apenas llegaba del mandado, El Otro, el diablo, que se llamaba Juan, nuevamente estaba haciendo ruido allí. Entonces Dios se enojó más, llamó al arcángel Miguel [...] Entonces nuestro Dios le ordenó: “Ahora tú ve a dejar a Juan, el diablo, está haciendo mucho ruido, me molesta y no me gusta.” [...] Se resistía, pero Miguel se lo llevó, lo fue a dejar en aquel lugar llamado Siete de Mar. [...] El diablo dijo: “Ahora sí Miguel, me viniste a dejar para siempre. Pero no hagas mal, ven a avisarme cuando llegue el día de mi fiesta, me vienes a visitar el día de San Juan”. [...] [Cuando Miguel] lo iba a visitar, le iba a cambiar la cadena. Entonces el diablo preguntaba qué día iba a ser su fiesta. Miguel respondía: “Tu fiesta ya pasó” [o] “Tu fiesta, no ha llegado, viene todavía” Así su padre Miguel lo convencía que su fiesta ya había pasado o venía todavía.²³

La hermandad entre “Juan, el Diablo” y Dios revela que ambos personajes encarnan aspectos polarizados de un mismo principio original. La presencia del “Hermano Mayor” y el “Hermano Menor” en el tiempo mítico de los dioses indica que todo lo que venga a ser

²³ Narrado por José Nazario Ocotlán, en Alfonso Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *op. cit.*, t. I, pp. 143-144.

creado en el tiempo mundano a punto de empezar quedará impregnado de la índole dual primigenia. Entonces, cuando Dios establecía las reglas que gobernarían el aparato cósmico (“Dios apuntaba cómo íbamos a vivir”), el Demonio revela la potencia destructiva que personifica al deshacer las obras del demiurgo (“Juan iba y le empujaba la mano y nuestro Dios borraba su papelito con su mismo lápiz”). Como castigo por negarse a colaborar con el poder superior, Juan es llevado por San Miguel —quien es su “padre”, según el mito, porque detiene el control sobre él— al piso inferior del cosmos, donde pasa a ser el Señor de las Aguas.²⁴

Distinto a la narrativa bíblica, en que Luzbel ocupó por su extrema belleza la cumbre de la jerarquía angelical antes de ambicionar igualarse a Dios y ser rebajado al infierno por su rebeldía; en el caso estudiado, el Diablo empieza en una situación de igualdad con el Creador y por pretender ser mayor —pero no igual a él dada su condición antitética— y luego perder la disputa, pasó a ocupar el recinto inferior del escalón cósmico.

El hecho de que San Juan haga “mucho ruido” parece aludir a los truenos de una tempestad. Para confirmar lo anterior, veamos el siguiente relato:

Los dioses confiaron a Juan Oso el mar. Lo hicieron señor del agua. Le construyeron una buena casa y le pidieron a san Pedro que lo convenciera por la buena de irse al mar. Juan Oso aceptó el trabajo de ser dueño del agua. Nuestro Dios Todopoderoso le dijo: “Si uno de mis hijos cae en el agua o el agua se lo traga o se lo lleva o se ahoga, está destinado a tragar agua, es tuyo, tú te lo comerás. Pero si uno de mis hijos está fuera del agua, yo mando sobre él, yo lo recibiré”. Juan Oso estuvo de acuerdo. Cada año, el veinticuatro de junio Juan Oso pregunta a Nuestro Dios la fecha de su aniversario, pero Dios le responde que no ha llegado todavía ese día y que le avisará el día de su cumpleaños. En la fiesta de Juan Bautista no le dice que es la fecha de su cumpleaños porque si lo sabe, va a celebrarla en grande, va a provocar

²⁴ Según la mitología mexicana, el dios Xólotl fue castigado a encarnarse como un monstruo acuático, el ajolote, por haberse negado a sacrificar su vida en el fuego para que el Sol y la Luna giraran (Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1982, p. 434) Por otro lado, cuando Quetzalcóatl se convirtió en sol, golpeó a Tezcatlipoca con un gran bastón y lo derribó al agua (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, ed. cit.). Esos mitos apuntan para el hecho de que los dioses vencidos son mandados al piso inferior del cosmos jerarquizado, donde asumen la condición de subalternos.

tempestades que llegarán con rayos, los ríos crecerán y el agua nos llevará a todos al mar y llegaremos así a sus manos.²⁵

El relato nos hace saber que Juan Oso y Juan Bautista son dobles del Diablo en sus distintas expresiones, ya que esos tres personajes son homologables al compartir características comunes. El primero retrata al *Amokuali* en su animalidad, pues se le describe en la mitología maseual como un personaje “medio animal, medio hombre”, *tajko okuilin uan tajko tokniuj*.²⁶ Además, Juan Oso vive solo en el monte —un espacio alejado del pueblo y no socializado— y posee mucho dinero. Por otro lado, Juan Bautista, conocido en el cristianismo por bautizar a la gente en el río Jordán, se liga al Diablo por su estrecha relación con el agua y también por la riqueza, lo que puede ser comprobado en el testimonio de Nicolás Robles: “si le pides dinero [al Diablo] él también lo viene a dejar en la mera fiesta de San Juan, 24 de junio. Ese día muchos hombres buscan dinero porque quieren, y dicen que algunos nada más lo encontrarán, porque no a todos lo encuentran, sólo están elegidos a quienes les pueda dar”. Otra versión del mismo mito arriba narrado dice que “El Sol y la Luna invitan a los Rayos [...] a encadenar a Juan Oso en una casa especial”.²⁷ Así, queda evidente, por la identificación de funciones, que San Miguel está ocupando el lugar del Rayo, mientras el Diablo el de las lluvias.

A Juan nunca le permiten saber “la fecha de su cumpleaños”, pero sabemos que su día está ubicado en el mes de junio, temporada de los fuertes aguaceros tropicales en la sierra. Ocultarle ese dato significa decir que el Diablo no puede recibir los mismos tipos de cultos que los santos patronos de las localidades, los cuales son sacados de la iglesia en el día de su fiesta y pasean por el pueblo acompañados de la procesión que los celebra. El *Amokuali* debe permanecer encerrado, caso contrario impregnaría con su esencia destructiva y acuática a todo lo que tocara, y el mundo volvería a estar inundado, como en los tiempos anteriores a la Creación, cuando todo era agua y no existía la tierra, circunstancia descrita en el mito de Tlaltecutili, que en este sentido se aproxima a los relatos maseuales

²⁵ Narrado por Francisco Ortigoza Téllez, en Alfonso Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *op. cit.*, t. I, p. 116.

²⁶ *Ibidem*, t. I, p. 128.

²⁷ *Ibidem*, p. 121.

sobre el fin del mundo, pues envuelve un gran diluvio y todos mueren ahogados.²⁸

Ahora, si Dios erigió el mundo con la energía vital de su propia fuerza de trabajo (*tekit*), según el primer mito presentado, los humanos se volvieron sus “hijos” y quedaron comprometidos a servir al “padre”, esto es, alimentarlo con cultos y oblacones. Sin embargo, para que Juan Oso pueda cumplir su función de Señor del Agua necesita energía vital, por lo cual queda establecido que quienes caigan en el agua serán “comida del *Amokuali*”. Lo anterior permite inferir que en la cosmovisión maseual el destino final de los muertos no está totalmente condicionada por las acciones morales cometidas en vida, como pregonó la evangelización cristiana, sino que la circunstancia de la muerte también determina el lugar en el más allá. En general, los hombres (su alma inmortal, el *yolo*) pertenecen a Dios porque él ordenó el mundo aportando las condiciones para que los hombres realicen su trabajo y obtengan su sustento. Por otro lado, el cuerpo y los otros dos componentes anímicos regresan a la Tierra, la “madre”, como pago por los mantenimientos prestados a lo largo de la vida. Asimismo, como habitante del cosmos el Diablo tiene derecho a una parcela de energía vital para seguir existiendo. Esta energía asume tanto la forma de “comida” —los ahogados devorados por él— como de alabanzas, que también es una manera de honrar y alimentar a las deidades. Sin embargo, la particular devoción que recibe el Dueño de las Aguas está encubierta por el culto prestado a San Miguel, según el *sanil* narrado por don Juan de los Santos Dionisio, de San Miguel Tzinacapan:

Entonces tú eres, le dice [el Demonio Luzbel], me agarraste, me gusta [...] para eso, para eso me vas a tener debajo de tus huaraches, pero cuando llegue el día de tu fiesta, el día de tu santo, a ti ya no te irán a visitar, todas las personas que vendrán, a mí me vendrán a ver, y a mí me darán el beso, y a ti no te harán caso, pues tú no te acercarás para que te den el beso, pero a mí sí, traerán hasta el incensario, me incensarán pero a mí, tú no, será el día de tu santo, pero a mí me vendrán a visitar, así me gusta donde me pones, donde me acomodas. Por eso cuando es la fiesta de San Miguel, mucha gente va y le toca con las manos su cabeza y a él le dan el beso, no se dan cuenta que el Ángel se

²⁸ *Ibidem*, pp. 97 y 225-229.

queda arriba, no se dan cuenta que el Ángel Miguel se queda arriba su rostro, y a quien lo estamos respetando es el Demonio.²⁹

Es probable que las represiones religiosas en el periodo colonial hayan provocado el camuflaje de una divinidad a través de otra, pues el cristianismo nunca aceptó la devoción de los indígenas a las entidades del inframundo por considerarlo el lugar del mal. Sin embargo, los campesinos mesoamericanos no podían abjurar de este piso cósmico sin poner en riesgo toda su producción agrícola, ya que las entidades de abajo son las responsables por la reproducción de los cultivos, por lo que fue necesario esconder el aspecto terrestre opuesto complementario del celeste.

Si por un lado el agua es fundamental para el crecimiento de las plantas; por el otro, las tormentas incesantes son destructivas para la agricultura y necesitan un poder que las controle, en este caso el rayo, fenómeno meteorológico considerado caliente y capaz de detener el aguacero. De ser así, el respeto por las lluvias asumió una dimensión casi tan relevante como el prestado al rayo, aunque la personificación de esas fuerzas naturales haya asumido facciones cristianas, de modo que el par Miguel-Luzbel cumple perfectamente con las necesidades del campesino maseual y merecen ambos su devoción.

En la antigüedad, Tláloc era el dios del rayo, de las aguas y de la vegetación, y por lo tanto el responsable por las lluvias estacionales que beneficiaban a las milpas, así como de las tempestades que las destruían. Su morada, llamada *Tlalocan*, era concebida como un lugar de abundancia, repleto de mazorcas de maíz y otros alimentos agrícolas, y los que morían por ahogamiento estaban destinados a ese lugar de riquezas y placidez, ausente de pena o dolor. El *Talokan* maseual, aunque sea considerado un recinto de abundancia de alimentos y riquezas, es temible y penoso para las almas secuestradas por voraces depredadores anímicos que ahí habitan. En nuestros días, quienes mueren ahogados se vuelven presas del Diablo y se van al *Miktan*, la parte inferior del *Talokan*, donde son devorados por los animales (*okuilimej*).

Lo anterior permite afirmar que el aspecto dual encarnado por el antiguo Tláloc (rayo y lluvia, caliente y frío, celeste y terrestre, benéfico y maléfico) ha sido polarizado, de modo que San Miguel

²⁹ Gabriela Milanezi, *op. cit.*, 2013b, p. 125.

encarnó uno de los principios, mientras el Demonio asumió el opuesto. Sin embargo, la dualidad típica de cada personaje no pudo ser eliminada por completo porque conforma las categorías fundamentales del pensamiento mesoamericano, conservadas por los maseuales. En otros mitos encontramos al Diablo cocinando la carne de los humanos que capturó, lo que alude a su naturaleza fría asociada al agua, pero también caliente asociada al vapor.³⁰ A su vez, a los rayos se les nombra “semilla de lluvia”, *Kioujteyomej*, lo cual indica su relación tanto con el agua como con el fuego.³¹ Así, tanto el Arcángel como el *Amokuali* guardan los rasgos duales complementarios propios de las divinidades, fundamentales para la alternancia de los ciclos temporales, la sequía y la humedad.

A modo de conclusión

El Diablo pasó a integrar el sistema de creencias mesoamericano alejándose de la concepción cristiana traída con los evangelizadores. Los maseuales, al seguir practicando la actividad agrícola como fuente central de subsistencia, resignificaron al elemento exógeno de acuerdo con las preocupaciones y concepciones de los agricultores. Este personaje se instaló en el inframundo, lugar de las fuerzas de producción y reproducción que proveen el mantenimiento de los seres, y asumió algunos de los rasgos de la divinidad terrestre nahua del siglo XVI. Se destacan de sus características la exacerbada capacidad de engendrar íntimamente asociada a su potencial destructivo, en tanto posee la facultad de conceder riquezas, a la vez que se apropia de los componentes anímicos de los humanos para provocar su muerte. Sin embargo, al contrario de la Tierra, la gran cantidad de bienes entregados se cobra en una proporción descomunal, de modo que al relacionarse con el *Amokuali* el tiempo de vida del brujo es acortado, lo que indica que su energía vital pasa a ser rápidamente devorada por el ávido “animal”.

El Diablo encarnó la versión terrestre de la “bestia salvaje” que come a la gente, esto es, el aspecto que no puede ser domesticado, el carácter jamás socializado que amenaza continuamente el bienes-

³⁰ Véase el relato narrado por don Juan Martín Jiménez Petra, de San Andrés Tzicuilan, en que el Diablo prepara un caldo con el cuerpo de sus víctimas, en Gabriela Milanezi, *op. cit.*, pp. 108-113.

³¹ Pierre Beaucage y Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, *op. cit.*, p. 141.

tar de los humanos. Por ello, no recibe cultos de devoción y su actuación debe ser domada para no desencadenar fenómenos catastróficos que en última instancia destruirían la vida sobre la tierra. Su connotación es la de un personaje subversivo que rivaliza con Dios, el principio ordenador que rige el destino de los vivos. Como agente de inestabilidad, su influencia es indeseable, no obstante se reconoce tácitamente que en la ausencia del elemento contrario personificado en la figura del Demonio, el movimiento de los ciclos naturales se suspendería y el cosmos se volvería estático. De este modo, la intención es siempre frenarlo, nunca aniquilarlo o extinguirlo, sino mantenerlo a raya.

Como habitante del engranaje cósmico en que todos asumen una responsabilidad y función, el Diablo gobierna el mundo acuático subterráneo del País de los Muertos, el *Miktan*. De acuerdo con la cosmovisión agrícola mesoamericana, la vida brota de la muerte, de modo que vivos y muertos están entrelazados por una relación de reciprocidad. Adeptos de esta concepción, los maseuales recuerdan y alimentan a los antepasados para que en cambio favorezcan el florecimiento de los cultivos. Esta forma relacional también pondera la relación entre los comuneros, y puede ser observada con especial énfasis entre los compadres en la ceremonia de bautizo o matrimonio, entre otros casos.³² La reciprocidad también regula la interacción entre hombres y santidades, pues las fiestas patronales y otras obligaciones espirituales son realizadas con la intención de recibir las bendiciones divinas por los sacrificios practicados, esto es, el esfuerzo del trabajo empleado y los dones ofrendados. Por otro lado, las vidas tomadas por el Diablo, analizadas las circunstancias de forma individual, revelan una actitud predatoria, puesto que en los casos de brujería, por ejemplo, se roba el componente vital de la víctima sin necesariamente darle algo a cambio. Por lo tanto, la inserción del personaje cristiano en el imaginario maseual introdujo un desequilibrio en las prácticas relacionales comunitarias, las cuales asumieron en algunos casos una connotación individualista en tanto beneficia a algunos en perjuicio de otros. Sin embargo, la energía vital robada por el *Amokuali* pasa a pertenecer en última instancia a la divinidad terrestre, quien todo produce y por ello es la dueña final de los individuos capturados para el inframundo, reequilibrando el inter-

³² Rossana Lok, *Gifts to the Dead and the Living: Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*, 1991.

cambio y la circulación de las fuerzas entre los niveles cósmicos. Resta por confirmar si la entidad inmortal llamada *yolo* es liberada o se quedará para siempre en poder del Diablo, como pago por el pacto hecho entre el brujo y ese personaje. De acuerdo con la ética del modelo de intercambio agricultor, una vez quitada la deuda se libera del “castigo” (o de la obligación), por lo que si bien los condenados al *Miktan* por su asociación en vida con el *Amokuali* deban trabajar para él por un periodo extremadamente largo después de la muerte, una vez restituido lo que fue tomado, su *yolo* podría ser liberado. De ser así, tendríamos que reconsiderar si la relación constituye realmente un pacto, es decir, un acuerdo puntual entre los individuos, o más bien se trata de una relación de reciprocidad entre la comunidad humana y las divinidades del inframundo. Recordando el hecho de que el pago no necesariamente es realizado por un sujeto específico, sino por cualquier miembro familiar, es probable que estemos tratando de un contrato colectivo.

El apelativo *okuilij* también es utilizado para nombrar al brujo, además del Diablo, en función de los atributos análogos que comparten: riqueza material; capacidad de agresión al componente anímico; por el hecho de que no trabajan sembrando, sino aprovechándose de los demás, etcétera. Por lo anterior, podemos pensar que el *Amokuali* se “tonaliza” en el brujo, de modo que ambos poseen un comportamiento “animalesco” similar. Por influencia del cristianismo y su visión negativa del Demonio, se ha cargado demasiado tinte de maldad al naual-brujo, quien adquirió una moral maléfica. Por la misma razón, la ubicación simbólica de la maldad, incluyendo todas las enfermedades, está casi toda relegada al piso inferior, al contrario del periodo prehispánico, cuando había males asociados a ambas esferas cósmicas: celeste y terrestre. Las acciones nocivas cuya responsabilidad son adjudicadas al brujo (robo de animales, brujería, engaño), aunque mal vistas por la comunidad y condenadas con fuerza, al final eran soportadas no sólo por miedo a la venganza, sino porque se sabe que el especialista en maleficios asume la tarea de defender al pueblo del ataque de otros brujos, ya que al poder manipular la maldad, es capaz de anularla.³³ Mientras las acciones del brujo son consideradas predatorias en el interior de la comunidad, cuando se orientan hacia el exterior asumen el carácter de la

³³ Alfonso Reynoso Rábago y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *op. cit.*, t. II, p. 89.

reciprocidad, puesto que paga por las infracciones cometidas impidiendo que otros males penetren en el espacio comunitario.

En la cosmovisión maseual, el Diablo asumió un complejo de rasgos y conductas manifestadas bajo distintos personajes que se asocian con comer carne cruda, el mundo acuático de los tiempos anteriores a la Creación o del fin del mundo, la lluvia, la muerte, la animalidad, el mundo subterráneo, la depredación. Por otro lado, los maseuales comen lo que plantan (especialmente el maíz), viven en la superficie de la tierra, practican la reciprocidad hacia sus iguales, hacia las divinidades protectoras y sus antepasados. Lo anterior permite ver la oposición que existe entre “ser humano” y “ser diablo”. En vez de nombrar al Demonio, los maseuales se refieren a él como “el otro hombre”, *okse nen takat Amokuali*.³⁴ Pury-Toumi³⁵ menciona que la raíz *cuali* debe de significar “humano”, pues en San Miguel Tzinacapan *cualtacayot* significa “humanidad” y no “bondad”. De ser así, los que se comportan como el Diablo se “diabolizan”, y pasan a estar más próximos del “otro lado” (*ok seko*), el mundo inverso donde se pierde lo propio de lo humano para transformarse, por oposición, en animal.

Bibliografía

- Arizpe, Lourdes, *Parentesco y economía en una sociedad nahua. Nican Pehua Zacatipan*, México, INI, 1973.
- Ayala Calderón, Javier, *El Diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones en documentos novohispanos de los siglos XVI-XVII*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2010.
- Báez-Jorge, Félix, “En torno a la genealogía del demonio cristiano”, en *La Palabra y el Hombre*, núm. 112, octubre-diciembre, 1999, pp. 93-120.
- , “Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)”, en *La Palabra y el Hombre*, núm. 115, julio-septiembre, 2000, pp. 7-23.
- , “Tezcatlipoca en el espejo de Satán (la noción del mal en la cosmovisión mesoamericana y el imaginario de la España medieval: atisbos comparativos)”, en *La Palabra y el Hombre*, núm. 117, enero-marzo, 2001, pp. 27-55.

³⁴ Francisco Ortigoza Téllez, en Gabriela Milanezi, *op. cit.*, p. 99.

³⁵ Sybille de Pury-Toumi, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México, 1997, p. 117.

- , *Los disfraces del Diablo (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica)*, Xalapa, UV, 2003.
- , “Paradojas de las divinidades (El principio dual en la tradición religiosa mesoamericana: discusión preliminar)”, en *La Palabra y el Hombre*, núm. 131, julio-septiembre, 2004, pp. 131-139.
- Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*, México, Plaza y Valdés/IIA-UNAM/DIALOG, Unión de Cooperativas Tosepan, 2013.
- Beaucage, Pierre, Taller de Tradición Oral y Grupo Youalxochit, “Belleza, placer y sufrimiento: reflexiones sobre cuerpo y género entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en *Cuerpo y Género*, año 6, núm. 12, 2012, pp. 165-196.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclee De Brouwer, 2009.
- Broda, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IAH-UNAM, 1991, pp. 461-500.
- , “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, en *Graffylia*, núm. 2, 2003, pp. 14-27.
- , “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (eds.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 61-81.
- Castellón Huerta, Blas Román, “Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos”, en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, INAH, 1987, pp. 125-176.
- Duquesnoy, Michel, “*In semanauak taltikpak*. La complejidad de la cosmovisión chamánica de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Cuetzalan del Progreso”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Puebla, BUAP, 2009, pp. 447-460.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, 2002, pp. 15-111.
- Histoire du Mechique*, en Ángel María Garibay K. (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa, 1979.
- Leyenda de los soles*, en Primo Feliciano Velázquez (trad.), *Códice Chimalpopoca*, México, IAH-UNAM, 1945, pp. 119-142 y facs.
- Lok, Rossana, “The House as a Microcosm: Some Cosmic Representations in a Mexican Indian Village”, en Rob de Ridder y Jan A. J. Karremans (eds.), *The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honour of P. E. de Josselin de Jong*, Leiden, E. J. Brill, 1987, pp. 211-233.

- , *Gifts to the Dead and the Living: Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexico*, Leiden, Center of Non-Western Studies of the Leiden University, 1991.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- , “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, 1996, pp. 471-507.
- , “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, Zamora, El Colegio de Michoacán / Colegio Mexiquense, 1997, pp. 229-254.
- , *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, IIA-UNAM, 1999.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, IIA-UNAM, 2004.
- , “La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación)”, en Luis Millones y Alfredo López Austin (eds.), *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, México, IIA-UNAM, 2013, pp. 31-92.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado. Templo Mayor*, México, INAH/UNAM, 2009.
- Lupo, Alessandro, *La tierra nos escucha: la cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Conaculta/INI, 1995a.
- , “‘El maíz es más vivo que nosotros’. Ideología y alimentación en la Sierra de Puebla”, en *Scripta Ethnologica*, vol. 17, 1995b, pp. 73-85.
- Martínez González, Roberto, “Los enredos del Diablo o de cómo los nahuales terminaron por hacerse brujos”, en *Relaciones*, vol. XXVIII, núm. 111, verano, 2007a, pp. 189-216.
- , “El alma de Mesoamérica: unidad y diversidad en las concepciones anímicas”, en *Journal de la Société des Américanistes*, t. 93, núm. 2, 2007b, pp. 7-49.
- , *El nahualismo*, México, IIA/IIH-UNAM, 2011.
- Medina, Andrés, “La etnografía de México: un cambiante y milenarismo mosaico de culturas”, en *Universidad de México*, vol. 45, núm. 477, octubre, 1990, pp. 10-18.
- , *En las cuatro esquinas. En el centro*, México, IIA-UNAM, 2000.
- , “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE, 2001, pp. 67-163.
- Milanezi, Gabriela, “Danzas y andanzas del Diablo. Fiestas y narrativas en los Andes y en Mesoamérica”, en Alfredo López Austin y Luis Millones (comps.), *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2013a, pp. 125-156.

- _____, "El Diablo en la tradición mesoamericana: un estudio de narrativas maseuales", tesis de maestría en antropología, México, FFyL/IIA-UNAM, 2013b.
- Muchembled, Robert, *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*, México, FCE, 2002.
- Reynoso Rábago, Alfonso y Taller de Tradición Oral del CEPEC, *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*, 2 vols., Guadalajara, UDG, 2006.
- Pury-Toumi, Sybille de, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México, CEMCA/Conaculta, 1997.
- Russell, Jeffrey Burton, *Lucifer. El Diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1982.
- Sierra Carrillo, Dora, *El demonio anda suelto. El poder de la cruz de pericón*, México, INAH, 2008.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida: almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la sierra de Puebla*, Xalapa, UV, 1989.
- _____, "The ambiguity of Evil among the Nahuas of the Sierra (Mexico)", en *Etnofoor*, vol. 5, núm. 1/2, 1992, pp. 81-94.
- Taggart, James, *Nahuatl Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas Press, 1983.
- Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC de San Miguel Tzinacapan, *Tejuan tikintenkakiltiyaj ya toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos*, México, INAH, 1994.
- _____, *Maseual Sanilmej. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan*, México, Bosque de Letras, s.f.