

¿RELIGIOSIDAD POPULAR O PICARESCA? INTERESES EN TORNO AL PACTO CON EL DIABLO EN LOS ARCHIVOS DE LA INQUISICIÓN DE MÉXICO

Claudia Carranza Vera*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2015.
Recebido em 23/03/2015 e aceito em 07/07/2015.

Resumen: El de la picaresca es un término frecuente en la literatura, se refiere a un género narrativo que retrata, caricaturizaba incluso, a determinados personajes de pocos recursos que se valen de diversas artimañas para ganarse la vida. Evidentemente, detrás de la picardía existe una situación desfavorable que en ocasiones sólo se puede sortear a través de medios poco ortodoxos. El presente estudio destaca algunos relatos provenientes de los archivos inquisitoriales de México, en los que se puede apreciar la picardía aplicada a la religiosidad popular, a las creencias y a los más grandes temores de una sociedad en la que la injusticia y la desigualdad eran una constante y por lo tanto era presa fácil de quienes quisieran comerciar con los milagros, las reliquias, el diablo y los dioses indígenas.

Palabras clave: Picaresca, Religiosidad popular, Pactos, literatura popular, motivos tradicionales.

Abstract: The concept of picaresca is often used in literature to talk about a narrative prose genre from XVI-XVII centuries, who portrayed a certain type of characters from this period, people which used tricks for living. Obviously, behind this practices there is a hidden disadvantage that sometimes can only be overcome through unorthodox movements. This study highlights some cases from the XVIII century in México, in which injustice and inequality, provoked this kind of practices from people who used beliefs and greatest fears of society to draw on with miracles, relics, the devil and indigenous gods.

Keywords: picaresca, popular religiosity, pacts with the devil, popular literature, traditional motifs.

En las primeras décadas del siglo XVIII fue presentada ante el Santo Oficio de México una misiva firmada por un exasperado fraile llamado Sebastián de la Cruz en la cual relataba sus desencuentros con un personaje —del cual nunca llegamos a conocer el nombre— que sin duda dio no pocos dolores de cabeza al religioso. El expediente, abierto en agosto de 1730, consiste en tres cartas, la primera, la de nuestro informante, la segunda de una monja y la tercera, una respuesta por parte del prior del convento de los agustinos.

De acuerdo a lo que relata de la Cruz en la primera de las cartas, un mulato se presentó ante él para entregarle la misiva de una monja del convento de las capuchinas de Querétaro. La carta decía:

Mui reberendo padre frai Sebastián:

De infinito gusto será para mí que, al recibo de estas quatro letras, sea la salud de buesa paternidad tan cabal como mi fino amor desea. Lo que por esta ocasión se me ofrese es suplicarle a buesa reberensia que, por los dolores de nuestra señora la Virgen María y por la pasión de Christo, señor nuestro, me resiba a ese hermano, me lo oiga de penittensia.

Que, al iendo por los campos,

* El Colegio de San Luis, A.C - México.

desesperado por causa de una muger a la cual le ttenía dada palabra de casamiento, y no pudiéndola ber, comenzó a darle boses al demonio. A onde, por justtos [j]uisios de Dios, se le apareció al isttante, a onde, con palabras ynfernales fasilittándole el ponérsela a las manos, con que sólo le asegurara una escrittura de su alma. Y siego i torpe, diole palabra de que se la aría. Y comenzando a sacar papel, le apareció el Señor de Chalma, y desclabando el braso derecho y asiéndole señas con la mano de que no ysiera ttal cosa. Y bistto él semegantte milagro, hizo cuantas armas ttenía. Y pidiendo a Dios misericordia, y promettiéndole aser botto de casttidá y ec[h]arse un saco de gerga, yr a besittar al señor a su santuario y después benirse a resttaurar el ttema (Relatos..., 2012: 243)¹.

Con la entrega de esta carta, el protagonista del suceso extraordinario iniciaba una serie de intentos para conseguir el reconocimiento por parte del religioso —y por lo tanto de la Iglesia queretana— del pretendido “milagro”. Con estas acciones, el personaje, como veremos en los siguientes apartados, se sumaba a otros pícaros novohispanos que buscaban subsistir empleando y trasgrediendo las premisas, prácticas y creencias de la época, valiéndose para ello de los resquicios de la religiosidad popular, tanto católica como indígena.

LA RELIGIOSIDAD...

La religiosidad se define como “el conjunto de elementos que configuran un determinado comportamiento religioso, elementos como las experiencias, sentimientos, contactos personales, etc..., que los miembros de una religión consideran objetos o entidades sagradas o sacralizadas” (Serrano Martin, 1994). Ahora bien, se suele considerar que existe una religiosidad “válida”, la ortodoxa, y una religiosidad “popular”, no aceptada del todo por la Iglesia.

La expresión “religiosidad popular” es

truculenta pues en muchos casos se basa en una posición subjetiva que puede dar al término un sentido “confuso, equívoco y reduccionista” (Sánchez Lora, 1995: 65), en resumen, que tiende a simplificar y no responde a todos los esquemas que trata de abarcar:

unas veces la religión popular es vista como un conjunto de restos de creencias y prácticas pertenecientes a otros sistemas religiosos y que perduran, integradas, en la religión dominante, otras, se trataría de un producto híbrido, resultado del encuentro de **la verdad oficial con la ignorancia del pueblo - formas inadecuadas de entender y de practicar la religión oficial** -; y siempre la religión popular supondría una asimilación del fenómeno religioso que, en relación con la religión oficial, se situaría a una mayor o menor distancia de la ortodoxia pura, aunque sólo sea por la desviación inherente a la forma como el pueblo entiende y practica la religión oficial (García García, 1989: 19).

El adjetivo “popular”, por otra parte, conlleva no pocas dificultades para los estudiosos y ello se debe a que en algunos casos también suele dársele una connotación negativa o por lo menos ambigua. Las cuestiones que emergerían a partir de algunas de las principales definiciones de religiosidad popular tienen que plantear, en primer lugar, qué se está entendiendo por ‘pueblo’ en cada caso, qué se entiende por la “ignorancia” y hasta qué punto se puede hablar de “verdad” cuando se trata un asunto tan metafísico como son las creencias y la fe y finalmente cuál es en realidad el grado de dependencia que existe entre la religión “popular” y la religión oficial y en qué sentido se establece esta dependencia.

Este último asunto es importante en lo que toca al caso particular de la religión judeocristiana, en donde la religiosidad se convierte en una forma de vida para algunos estratos de las sociedades cristianas y es sencillo ver esos niveles de dependencia entre la ortodoxia, la heterodoxia y los contextos y prácticas religiosas cotidianas, que pueden trasgredir los preceptos cristianos, pero en muchos aspectos también la han enriquecido.

Respecto al medio novohispano durante los siglos XVI-XVIII, podemos apreciar un diálogo entre las prácticas de la iglesia y aquellas que también se consideraban extrañas, paganas, mágicas y aún heréticas. Se puede decir lo que Sánchez Lora comenta cuando habla de la

1. AGN, vol. 830, exp. 13, fols. 168r-171v. Los textos que elegí para este artículo fueron transcritos por mí como parte de mis actividades en el grupo “Literaturas y Culturas Populares de la Nueva España (1690-1820): revisión crítica y rescate documental de textos marginados (CONACYT 43033 y PAPIIT IN-406505”. La edición de los textos citados y otros fue realizada por el mismo grupo dirigido por Mariana Masera y Enrique Flores y que tuvo como producto el libro: *Relatos populares de la Inquisición novohispana*, que a partir de aquí se citará como *Relatos...*.

religión en España:

Basta observar el cada vez más nutrido repertorio investigador sobre este tema para advertir que lo que se nos está representando bajo la etiqueta de popular responde al pie de la letra a los fundamentos religiosos medievales, y más aún barrocos. Es decir, unas prácticas y creencias caracterizadas por un peso preponderante de las formas externas ritualistas, sensoriales, con una fuerte confusión de elementos religiosos y profanos. Una religiosidad en la que las formas simbólicas de lo sagrado adquieren un valor autónomo con lo que se transforman en objetos y ritos cuasi mágicos, abriéndose en una galería de portentos, milagrerías y espantos (Sánchez Lora, 1995: 66-67).

Fuera de la religión oficial, en la vida cotidiana del virreinato, el dogma católico fue retomado para fines diversos. Las culturas indígenas, mestizas, africanas, españolas, que convivían en el México colonial, enriquecieron las prácticas religiosas pero también se aprovecharon de ellas de diferentes maneras. Fue el caso de uno de tantos personajes que en la Nueva España que se pueden calificar como pícaros en función de sus acciones.

LA RELIGIOSIDAD PICARESCA...

Se califica como picaresca a la “forma de vida o actuación aprovechada y tramposa” (DRAE), en literatura, este nombre se le da a un género literario en que se retrata la vida de los pícaros. Libros como *El Lazarillo de Tormes* o *El Buscón*, reflejan los recursos de la gente de baja condición social que empleaba medios poco honorables para subsistir. Aunque un tanto grotesco y caricaturizado, el pícaro de las novelas no es muy diferente al de la realidad, era un reflejo de ella, como señala Zamora Vicente,

Aquí está el gran hallazgo del *Lazarillo*. La vida no era sólo el portento, el milagro, la relación directa y casi familiar con la divinidad, ni el heroísmo sin barreras ni frenos. La vida comparte eso -y quizás en la escala más reducida-, pero es, además, la rutina monótona de cada día, las dificultades de todos los momentos y los acaeceres, y la inesquible incomodidad de la ciudad donde se habita y de las gentes que tratamos, con sus aristas y sus manías. Eso es lo que descubre el *Lazarillo*: vivir desde dentro, pero compartiendo la permanente influencia de otras vidas sobre las nuestras. Y en las otras vidas no son precisamente ni los santos ni los héroes lo que más abunda (1962: 12).

La picaresca gira en torno a la corrupción de los valores y de las instituciones y por supuesto que en esto no podía quedar fuera la religión, espacio particularmente propicio para obtener alguna ganancia a partir de una “actuación aprovechada”. Es lo que Pilar García Mouton caracterizaba como la religiosidad “tal como la vive el mundo marginal”. La del pícaro es una religiosidad que no niega las creencias ni tampoco los preceptos básicos, pero se sirve de ellos, “es la manifestación de una fe primaria, acomodada a sus vivencias, en un Dios que se usa y que se aplaca con una serie de prácticas, pero en el que se cree” (150). Es reconocido que la devoción² ha sido, a lo largo de los siglos, un medio de subsistencia por parte de quienes han necesitado o sabido sacar partido de las creencias de la población.

Así, un ejemplo en la literatura se puede ver a don Cosme, personaje del *Buscón* quevediano al que el autor del XVII describía como:

cercado de muchachos con lamparones, cáncer y lepra, heridos y mancos, el cual se había hecho ensalmador con unas santiguaduras y oraciones que había aprendido de una vieja. Ganaba este por todos, porque si el que venía a curarse no traía bulto debajo de la capa, no sonaba dinero en faldriquera, o no piaban algunos capones, no había lugar. Tenía asolado medio reino. Hacía creer cuanto quería, porque no ha nacido tal artífice en el mentir; tanto, que aun por descuido no decía verdad. Hablaba del Niño Jesús, entraba en las casas con Deo gracias, decía lo del «Espíritu Santo sea con todos»... Traía todo ajuar de hipócrita: un rosario con unas cuentas frisonas; al descuido hacía que se le viese por debajo de la capa un trozo de disciplina salpicada con sangre de las narices; hacía creer, concomiéndose, que los piojos eran silicios y que la hambre canina eran ayunos voluntarios. Contaba tentaciones; en nombrando al demonio, decía «Dios nos libre y nos guarde»; besaba la tierra al entrar en la iglesia; llamábase indigno; no levantaba los ojos a las mujeres, pero las faldas sí.

2. En general el de las devociones es un asunto ambiguo, el término por sí solo tiene un carácter contradictorio desde su etimología pues si bien en principio la palabra proviene del latín *devotio* que sí significaba “voto, consagración, dedicación, sacrificio”, por otro lado esta voz también se empleaba para hablar de la “imprecación, sortilegio o el maleficio”. El devoto era entendido, en la antigüedad como ahora, como gente fiel y leal, pero también se le daba este apelativo a los “malditos, funestos, impíos” (VOX).

Con estas cosas, traía el pueblo tal, que se encomendaban a él y era como encomendarse al diablo. Porque él era jugador y lo otro (ciertos los llaman, y por mal nombre fulleros). Juraba el nombre de Dios unas veces en vano y otras en vacío. Pues en lo que toca a mujeres, tenía seis hijos y preñadas dos santeras. Al fin, de los mandamientos de Dios, los que no quebraba, hendía.

Autores como Antonio Rubial (2000), Solange Alberro (1988), Javier Ayala (2010), entre otros, han destacado que la religión novohispana, al igual que la hispánica aún varias décadas antes y después de la escritura del Lazarillo o del Buscón, tenía una vertiente popular muy exacerbada que también dio lugar a situaciones aún más ridículas y escandalosas que la que se aprecia en la cita anterior.

Hasta cierto punto, podemos hablar de un tipo de prácticas que culminan en el comercio de Dios con toda su corte de santos, ángeles, vírgenes e incluso el Diablo, en todas sus facetas, todos estos personajes desde su vertiente más “popular”, es decir, desde los códigos y prácticas que salen de las normas pero que son familiares, cercanas, ortodoxas, heterodoxas o ambas, pero al final útiles para las necesidades de una gran parte de la población.

En esta ocasión solamente me referiré a algunos casos que se pueden calificar como picarescos, y que encontramos en diferentes expedientes inquisitoriales del siglo XVIII. Cada una de estas historias de vida reflejan de un modo u otro el *modus vivendi* de una sociedad llena de injusticias y desigualdades y por lo tanto propensa a la picardía.

LA CARTA DE SOR PETTRA

Volvamos, pues, a la carta de la religiosa Pettra, madre del convento capuchino de la ciudad de Querétaro. Sobra decir que el estilo de la carta es un tanto ingenuo y tosco, la supuesta autora de la misiva emplea varias fórmulas de cortesía, pero su escritura está llena de repeticiones y elementos provenientes de la oralidad lo que implica que no tenía una cultura muy extensa.

Aunque no es posible asegurar que el escrito en verdad proviniera de la monja, es un hecho que una mujer con este nombre existió y era reconocida en Querétaro por las mismas fechas en las que se envía la carta. Sor Pettra Francisca María había ingresado al convento

capuchino por voluntad propia, “de velo blanco” (Lavrin, 1999: 533). Existen documentos en los cuales se afirma haberla visto desvanecerse en raptos de éxtasis (De la Maza, 1973). Se la debía tener por santa y ello debido a su vida en clausura³. No sería extraño, por tanto, pensar que en torno a ella se reprodujeron toda una sucesión de creencias y anécdotas sobre sus cualidades y vida, quizá también algún rumor sobre sucesos extraordinarios y milagrosos. Esta posibilidad se refuerza en el hecho de que el mulato afirmara que sor Pettra conocía el milagro aún antes de que este se lo refiriera. Fuera o no real la carta, lo cierto es que el mulato otorga a la religiosa poderes de clarividencia. Es probable que la religiosa tuviera cierta fama entre la población pues al remitente de la carta tampoco le sorprendió demasiado. Esto, sin duda, tampoco era extraño en el contexto de la época, en el que aún se encontraban relatos de misticismo religioso que solían incluir raptos, visiones y posesiones en las biografías de monjas e incluso en la vida de alguna que otra beata.

En lo que respecta a la aparición del Cristo de Chalma, también resulta extraña la recuperación de una devoción tan lejana a Querétaro (268 kms). Lejana en apariencia, pues el santuario de Chalma estaba a cargo de la orden de San Agustín⁴, que también estaba afincada en Querétaro. A sabiendas de esto, nuestro mulato aseguraba que su confesor pertenecía a esta orden y que él se había quedado con el clavo que Cristo había tirado al momento de liberar la mano para hacerle una seña al pecador para

3. A su muerte se publicó el sermón fúnebre que nos informa de sus cualidades: *Mystica Piedra Cuadrada Fundamental del esplendor edificio, del Religiosísimo Convento de Señor San Joseph de Gracia de Religiosas Capuchinas de la Ciudad de Querétaro: La Venerable Madre Sor Petra Francisca María. Sermón funeral*, que en sus honras, a expensas del Señor D. Juan Antonio de Urrutia, Arana y Guerrero, Marqués del Villar de la Aguila, Caballero del Orden de Alcantara, celebró dicho convento, el día 19 de agosto de 1737. Predicó el P. Fr. Manuel de las Heras, Lector de prima de Theologia, y Regente de Estudios en el Convento Grande de dicha Ciudad, Comissario del Santo Oficio, y del V. Orden Tercero de la penitencia de N. P. S. Francisco. Sacalo a luz el mismo Señor Marqués, quién afectuosamente lo dedica al pasmo de la penitencia San Pedro de Alcantara.- México.- Por Joseph Bernardo de Hogal.- 1738.

4. La leyenda cuenta que el Cristo apareció en una cueva en donde solía venerarse al dios Oxtotéotl. El santuario se construyó en 1683.

disuadirlo de pactar con el Maligno. El mulato también le había dicho a nuestro fraile que su confesor le había aconsejado que acudiera con él para contarle el milagro.

Podemos ver en todos estos actos que nuestro pícaro busca el respaldo de la Iglesia para justificar la historia, ocurrida en descampado, sin un testigo convincente. Es de suponer, también, que pensara que con la carta de Sor Pettra y las recomendaciones de su confesor habría suficientes testimonios para aceptar el milagro. El mulato, además, se acercó a un miembro de otra orden, la carmelita, posiblemente para evitar suspicacias y que los agustinos constataran la información con los miembros del santuario de Chalma. Con el respaldo de la Iglesia, el mulato habría podido hacer un negocio rentable a partir del suceso y toda la mercadotecnia que de él derivaría (venta del relato, reconocimiento del personaje, limosnas, etcétera).

Sin embargo, fray Sebastián no se fía y pide los informes necesarios al convento de las capuchinas, donde le responden respecto al escrito de sor Pettra, que “no la tienen por carta de la tal religiosa” y respecto al prior de san Agustín, este confirmaba “aquí no hemos tenido noticia alguna del prodigio, procuraré averiguar el asunto por el qual sea Dios siempre loado”. Es decir, el último no daba por cerrado el caso en tanto que, supongo, podía ser de algún interés para la orden.

Las estratagemas del mulato no dejan de ser llamativas. De acuerdo a la narración del religioso, el sujeto es un verdadero truhán, además de anunciar la posibilidad de tener reliquias (el clavo que se le cayera al Cristo), provoca escándalos, vende impresos religiosos y afirma ser víctima constante de diferentes apariciones demoniacas a partir de las cuales aterroriza a la población queretana:

Una noche, [por ejemplo, informa fray Sebastián], escandalizó la plasa de San Gregorio porque dijo que el demonio estaba allí. Orrorizó a las de la casa, el caballo en la caballería, las gallinas i pájaros, perros i patos. Dicen los de la casa que le hacían pedasos. Él quedó trabado i mui molido (díjolo él) i sin sentidos.

La consecuencia de esta pretendida invasión fue que, sigue el fraile:

Vino un padre gesuita, confessolo, [...]. Llamáronme a mí, fui, no me asentó aquello. I por el consuelo de los de la casa, bendígela i ordené

pusiesen Aves Marías en todas partes. Y a él le mandé tener escrito el evangelio de San Juan, etcétera, es contra todo mal, etcétera. Le ordené por cautela el que fuese a verme el día siguiente. Y aunque fue cogeando, hísome fuersa la repentina salud (Relatos..., 2012: 242).

Es evidente que el fraile sospecha del mulato, quien de una u otra manera está llamando la atención de los vecinos de la plazuela de San Gregorio, y lo está obligando a trabajar más de la cuenta. Las sospechas del religioso no son infundadas, al pícaro lo único que le interesa es sacar provecho del supuesto milagro. Las acciones del sujeto, por tanto van en coincidencia a esta necesidad, pues, sigue narrando nuestro fraile, “Mandó pintar el milagro i lo andaba publicando”. “Se lo quité –asegura– i lo mandé guardar [a pesar de ello], I sin orden mío lo a andado publicando”. La representación del milagro pudo haber sido un exvoto o retablo. Cuando Fray Sebastián dice que “lo andaba publicando” probablemente se refiriera a que el hombre relataba el suceso en la calle, empleando el “quadrito”.

A pesar de las reconvenciones del religioso, es evidente que el mulato le había tomado la medida, pues en otra ocasión: “Díjome que el notario me pedía unas Aves Marías impresas para su casa. Dícelas. Y e sabido que él las repartió quando andaba mostrando su milagro. Supe que en una casa le dieron un peso de limosna. Supe que daba no sé qué cosa de reliquia”.

Los milagros y los impresos sin duda funcionaban como un medio para la supervivencia, pero también se convertían en un medio de entretenimiento para la sociedad de la época. El mulato de Querétaro es similar a los vendedores de impresos españoles de la época. Es decir, su manera de proceder sería como la del gremio de los ciegos hispánicos, que desde el siglo XVI y hasta el XX tuvieron a su cargo la venta de hojas sueltas, manuscritas o impresas, de contenidos diversos: coplas, canciones, romances, noticias en prosa o en verso, milagros..., que vendían en las calles, anunciándolas a viva voz, mostrando e incluso cantando su contenido. En ocasiones, la gente no compraba sólo escuchaba y daba alguna limosna a cambio de la *performance* realizada. Nuestro personaje ofrecía a quien quisiera escucharlo, una historia extraordinaria y la venta de una reliquia y probablemente también de los documentos y las *Aves Marías* que había

obtenido de fray Sebastián y de esta manera, seguramente, pensaba ganarse la vida.

Es natural que el mulato tuviera muy poco interés en dejar de llevar a cabo una actividad bastante redituable, este había decidido vivir de una devoción y Fray Sebastián era un medio, quizá un estorbo, pero no un impedimento para hacerlo. El religioso finaliza su carta con los últimos incidentes ocurridos entre ambos, dice,

Antes de saber esto último, tube noticias de algunas cosas sospechosas de las dichas i semejantes. Llamelo, y delante de buen testigo le dige lo que le convenía y que mirara lo que hacía, etcétera. Y negó. Intímele allí lo que en otras ocasiones: de que cumpliera con las obligaciones que tenía, i de presentarse, i que no hisiera públicos sus escándalos, i otras cosas mezcladas así con charitatibos consejos, como con amenazas de castigos, etcétera, y que, de no haserlo, no me buscasse. Y que si los egecutaba, yo le haría el hábito de gerga que pedía y le alcanzaría licencia de los padres de San Agustín para que allí en el santuario le dexasen acabar sus días. I que le atendiesen con charidad, por el voto que hiso, etcétera, i lo ubiera echo. Él se fue, i tengo noticias de que ba a el santuario, no sé lo cierto. [Al final, en un tono un tanto desesperado agrega...] “Vuestra señoría verá lo que se debe haser, yo temo de que él ba con el quadrito publicando[...]. No lo afirmo. Con fundamento lo sospecho, (Relatos..., 2012: 242).

Historias como la anterior, del mulato del Cristo de Chalma seguramente fueron una constante en la Colonia. El negocio valía la pena, por eso el protagonista de este caso y otros personajes novohispanos dan inicio y continuidad a todas las aventuras que por lo regular parten de una acción tan aparentemente negativa como es la intención del pacto con el diablo.

PACTOS Y PÍCAROS

El tema del pacto es, como en el caso anterior, el fundamento y el punto central de muchos de los sucesos resguardados en los expedientes inquisitoriales. El argumento, que se ha repetido a largo de los siglos, tanto en novelas como en milagros, hagiografías, relaciones de sucesos, leyendas, cuentos, romances, es casi siempre el mismo: una persona desesperada ofrece su alma a cambio de determinados bienes. En la narrativa tradicional y culta, en novelas, cuentos y leyendas, los pactantes sí llegan a aceptar el trato, firmar, y obtener el beneficio

prometido, pero al final suelen pagar mal, pues se valen de diferentes artimañas para faltar a su promesa, es decir, hacen trampa. Esto ocurre en una gran parte de los cuentos en los que el diablo se confunde con el ogro estúpido y termina siendo engañado por los héroes o *tricksters*, casi todos ellos lo vencen de diferentes y en ocasiones muy humillantes maneras.

En los folios inquisitoriales es frecuente encontrar historias de pactos, pero no suelen tener finales cómicos, casi todos los relatos se describen como sucesos verdaderos, muchos de ellos son testimonios que se exponen en primera persona, y en ese sentido, como señala Mariana Masera:

Los testimonios inquisitoriales comparten con el ámbito de la literatura testimonial la elaboración de un discurso a partir de un “yo” que rinde cuentas de sus hechos, la selección y ordenación de sucesos en un relato condicionado por el objetivo de “defenderse”. Pero a diferencia de las crónicas, los procesos también tienen como función principal la delación, es decir, describir a un “otro” que debe ser juzgado [...]. Es por eso que los relatos recopilados se mueven también en los territorios semi-noticiosos del chisme y del rumor, resultando a menudo fácil identificar sentimientos motores como la envidia, la venganza, etc. (Masera, 2010: 32-33).

Esto se aprecia muy bien en los relatos de pactos con el Diablo, que en la práctica son bastante picarescos, hay que decirlo, pues en ellos suele haber diferentes y variados mecanismos de defensa por parte del protagonista de estos actos, por ejemplo, llega a ocurrir que casi siempre la culpa o quien hizo el trato no es el delator, es una tercera persona que lo indujo, sedujo, o bien le dio la información. Otra defensa recurrente es que los que sí caen en el pecado suelen argumentar que lo hicieron a sabiendas de que era imposible cumplir la promesa realizada, porque el alma no pertenece al poseedor sino a Dios, o bien, no llegaban a renegar por completo de su fe de cristianos, primer requisito impuesto por el Diablo. Muchas veces agregan que su compañero sí hizo el negocio completo, pensando, probablemente, que ese dato distraería la atención de sus censores (cfr. Carranza, 2012).

Las historias de pactos durante el Virreinato son muy interesantes. Algunos de los investigadores que han trabajado estos temas (cfr. Ayala, Rubial), ya han resaltado el sincretismo que se puede apreciar en este tipo de

narraciones, en, por ejemplo, los espacios, los materiales que se emplean o los seres a los que se describen en ellas. Coincido con Ayala respecto a que en ocasiones estas historias reflejan temores o creencias comunes en todas las culturas, aunque también se empapan de lo cercano, llegan a tener otras interpretaciones diferentes o más profundas, concernientes con la cultura en la que se reproducen.

En general, las historias sobre pactos provienen de la necesidad, en muchas ocasiones, económica. El trato con el Maligno se veía, de esta manera, como una puerta de escape a la pobreza. Todo ello se aprecia por ejemplo en el testimonio de un carnicero, quien a finales del siglo XVIII escribió una larga carta a la inquisición acusando a un grupo de indígenas de haberlo hecho creer que podría hacer un pacto en “cierta cueva” en la que se había visto “a tres señores yndios, y que le prometieron que, si les hacía con sangre de sus venas escritura de darles el alma, le harían los mentidos señores muchas honrras en el mundo, y que lo harían poderoso” (Relatos..., 2012: 259).

Evidentemente el trato siempre tiene que ser atractivo, y con este pretexto quienes facilitaban el camino, guías mulatos o indígenas en una gran parte de las ocasiones, que comerciaban con la desesperación y la credulidad de sus contemporáneos, cobraban caro por todo: la visita, los elementos para hacer el rito: gallinas de la tierra, copal, etcétera, la traducción del ritual e incluso el trato que se haría con los dioses a los que se uniformiza en este tipo de testimonios con el Diablo.

Asimismo, cabe hacer notar que una gran parte de los pactos se tenían que hacer en el interior de las cuevas, espacios de difícil alcance que tenían un significado religioso importante para los indígenas, de manera que en ellos se encontraban estatuas, seguramente rescatadas de la destrucción de los misioneros, e incluso ofrendas. Todo ello favorecía la credibilidad de la oferta y nos muestra, una vez más, que los habitantes de la Colonia seguían reconociendo, respetando y temiendo las prácticas indígenas, a las que la religión judeocristiana había demonizado.

Así, el ingenuo Francisco Gonzalo de Olmedo narra cómo, bajo la promesa de hacerse poderoso, cae no una, sino cinco veces en la oferta de algunas personas que solamente lo desangran económicamente. Los rituales que se

describen en su testimonio permiten ver una mezcla entre elementos de los ritos indígenas y cristianos. En ocasiones es difícil distinguir hasta dónde se está produciendo una estafa o las actividades descritas tienen un propósito real para quienes las llevan a cabo. Así, basta leer sólo un fragmento de su historia que se vuelve repetitiva a lo largo del expediente:

Fui a la cueba con Cuebas y el yndio, no el que [llevó] a Cuebas cuando él fue, que éste es ya muerto, sólo otro que dicho Cuebas buscó, porque dice conocía a varios. En la puerta de la cueba me advirtió el yndio me quitase el rosario y las reliquias que llevaba, y que dexase también allí el oficio parvo de la Virxen que en la fartiquera llevaba, y que, en entrando, no avía de mentar a Dios ni a su Santísima Madre ni a sus santos, aunque viese lo que viese, que no me espantase, y que si me allara alguna cosa tirada en el suelo, fuera lo que fuese, que lo levantara y que después él me diría lo que avía de hazer con ello. Entré, pues, desarmado de las armas de chatólico, instado (y de la codicia y ciego) en la esperanza de el rremedio que allí mi pobreza avía de lograr. Y aviendo entrado con teas encendidas asta lo último de la gruta, me hizo yncar ambas rrodillas, encendió dos candelas de cera que llevávamos, y de los taxamanites en que yvan enbueeltas formó una cruz y la saumó con chicle prieto y copal, y después de todos los cóncavos de aquella caverna y cruz, la dexó allí formada, y en los brazos de ella colgó unas madexas de chomite azul, berde, amarillo y encarnado. Y esto echo, me dijo que fuera leyendo un papel que me avía él mismo notádolo, que yo escríto. Y el papel me acuerdo que empesava assí:

Águila, cuautli, [o]celotl.

Y en él decía más avajo:

Napa diablos, Lucifer, Barrabás,
Güitziquitzin, nimis macano anima.

En esto acabaría. Y me especificó él, porque yo le pregunté, que [...] aquel papel era como rreso o plegaria para que los cavalleros de la cueba me dieran audiencia y se me aparecieran, y que, para más obligarlos a mi rruego, les ofrecía en aquel rreso mi alma.

Al cavo de dos oras y media largas, no parecieron los dichos fantasmas que yo esperaba con ánimo resuelto y determinado. Mirando el yndio que yo empesava a muinarme porque no lograba el ver lo que deseava, tomó de la cueba, entre otros muchos murciélagos que avía, uno, y dixo que los señores me avían temido, y que, así, se avían buuelto páxaros, que tomase aquel que me dava y me bolviese a México, y que, luego que llegase, le pusiese en las alas muchas cintas de seda de

varios colores y que lo echase en una caja, saumada ésta de chicle prieto, laurel, palma y copal, y que manaría la caja dinero. Víneme a México y el páxaro se murió. En la caja no lo eché pero sí le puse las cintas de seda, y lo traía en la fartiguera. Y al cavo de algunos días, desesperado, lo tiré a la sequia (Relatos..., 2012: 260).

Cabe destacar varias cosas de este fragmento: en primer lugar, la existencia de un intermediario, en este caso, Joséph de Cuebas, “alias Padilla”, capitán de curtidurías, que en principio, y en apariencia a regañadientes, consiente en llevarlo a hacer el trato. Más adelante el mismo Cuebas le consigue a Olmedo los medios para seguir llevando a cabo el ritual. Podemos pensar que éste sería nuestro pícaro y el ritual y los indígenas contratados sólo serían el medio para obtener un beneficio.

Otro asunto de interés son las prácticas enumeradas, pues en ellas se observan elementos de la tradición occidental. Un ejemplo, es el hecho de hacer una escritura, una cédula para formalizar el pacto, rasgo corriente en las historias occidentales. Respecto al conjuro que se le da a leer al carnicero, es probable que provenga de una fórmula indígena, sin embargo, la última frase en latín se traduce como: “yo doy el ánima” (cfr. Relatos...: 260), es decir, la intervención se extrae de un contexto cristiano ajeno al indígena.

El contenido de este texto mezcla nombres de diablos católicos con nombres de animales como el Güitziquitzin (colibrí), el ocelote (tigre), cuautli (águila), seres con un trasfondo simbólico interesante y que sin duda eran importantes para los rituales indígenas. Que se incluyeran estos animales en la enumeración de los diablos pudo haber sido un truco para darle credibilidad al lector que quizá no sabía traducir las palabras y por ello pensaba que estaba dirigiendo su plegaria a dioses indígenas desconocidos.

El personaje sin duda considera que las acciones son mágicas, si bien ante los inquisidores lo niega, su asistencia en tres ocasiones más a la cueva confirma que la necesidad o quizá los resultados de estas acciones lo llevaron a concretar el pacto y a seguir las instrucciones que se le daban en cada caso.

Otro expediente similar, que no deja lugar a dudas respecto a la estafa, se encuentra en el testimonio del mestizo Ventura de la Cruz Orta, de 24 años, preso en la Real Casa de la Acordada, quien aseguraba haberse dejado influir por un tal

“José Bonifasio, de calidad moreno”, quien “procuró apartarme de seguir el camino y me dijo ser mejor fuéramos a una cueva donde conseguiríamos dinero y cualesquier otra cosa que necesitáramos”, y agregaba: “en lo que se allava instruido por unos indios de aquel lugar” (278). Bonifasio es aquí el intermediario. Su calidad de “moreno”, por otra parte, podría acercarlo a los mulatos, personajes que solían entrar al mundo de la picaresca con muchísima frecuencia en gran medida porque vivían en situaciones que distaban mucho de ser positivas, de ahí que este grupo apareciera protagonizando no pocos de los expedientes del Santo Oficio y muchos de ellos por causas similares a las que aquí se exponen (Ayala, 2010: 149-221). Además, como comenta el historiador Javier Ayala, los mulatos convivían con los indígenas, de ahí que conocieran sus prácticas rituales y medicinales, cuyo uso “no tenía ya seguramente nada de desconocido para los mulatos, como no lo tenía incluso para muchos mestizos y criollos” (Ayala, 2010: 205).

En una escena, que para mí es evidentemente picaresca, Ventura habla con los nahuas o zapotecos de Jantetelco, que, narra el denunciante: “Me dijeron que, si quería tener lo propio, fuera a la cueva don[de] ellos conseguían lo que necesitaban, en la que allaría un señor mui ermoso”. Las instrucciones que le dan los indígenas al declarante ante la Inquisición involucra la aparición de un chivato negro, al que había de besar en la trasera y de una serpiente que se le enroscaría en el cuerpo y a la que no debería temerle. El primer elemento recuerda al aquelarre, el segundo también se asocia con otras historias que identifican al diablo con la serpiente, aunque bien podrían mezclarse con las creencias indígenas en las cuales la serpiente no sería por fuerza negativa. Como sea, Ventura no pasa de la entrada de la cueva, de manera que no tuvo la misma decepción del carnicero.

Hasta aquí he querido destacar un aspecto de la cultura trasgresora del XVIII en México. Partiendo de la picardía provocada por quienes requerían y sabían cómo sacar provecho de la ingenuidad de unos y de las necesidades de otros. He seleccionado solamente tres ejemplos de personas que se valían de la religiosidad y las creencias para obtener algún beneficio. En ellos se puede apreciar elaboración de un entramado discursivo que parte de la tradición del pacto

sobrenatural en torno al cual se conforman estrategias diversas para obtener credibilidad y por lo tanto también para poder cobrar las ganancias de una farsa como la que elaboró el mulato de sor Pettra.

El motivo del pacto también, como hemos podido observar, servía para aprovecharse de quienes buscaban una vida mejor y carecían de los medios para lograrlo. Es el caso de quienes se acercaban a las culturas indígenas que se consideraban “paganas” o “heterodoxas” en busca de un apoyo que el dios católico no daba. En estos relatos, el motivo recurrente es el de la renuncia a la ayuda divina judeocristiana para solicitar apoyo en las entidades indígenas que son ubicadas como “malignas” pero también como más efectivas. En los expedientes se identifican rasgos comunes: un intermediario, mulato en muchas ocasiones, introduce a la víctima en las ventajas del ritual y por lo regular suele añadir su propia experiencia, siempre convenientemente positiva, para probarlo. En segundo lugar, el traslado a una cueva de la víctima, espacio simbólicamente importante para las religiones indígenas en donde se realizan los rituales pertinentes. Solicitud al pactante de renegar o abandonar las reliquias católicas como prueba de su determinación. Finalmente, la realización del pacto, que de acuerdo a la narrativa de los informantes, suele llevarse a cabo en medio de prácticas sincréticas en las que intervienen motivos de la narrativa tradicional en torno a la pérdida del alma en el Occidente (pactos realizados con pluma, en un papel), pero también podemos reconocer dioses y prácticas indígenas que sin duda fueron reales. Todos estos elementos darían credibilidad y por lo tanto certeza a quienes recurrían a este tipo de prácticas para mejorar su situación.

Finalmente, cabe agregar que algunos recursos y estrategias se habrán multiplicado a lo largo de los siglos, aún después de la Colonia, para explotar a los santos, a los dioses indígenas, pero también a más de un pobre Diablo, después de todo siempre habrá pícaros y gente necesitada de ellos.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERRO, Solange (1988). *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. México: F.C.E.

AYALA CALDERÓN, Javier (2010). *El Diablo en la Nueva España, Guanajuato*: Universidad de Guanajuato.

CARRANZA VERA, Claudia (2012). “Ande, usted, y ande...” Autodenuncias por herejía en los archivos inquisitoriales”, en *Intimidaciones: los géneros autobiográficos y la literatura*, Antonio Cajero Vázquez, ed., Colección Investigaciones, El Colegio de San Luis: México, 2012, pp. 209-224.

GARCÍA GARCÍA, José Luis (1989), “El contexto de la religiosidad popular” en *La religiosidad popular*, vol. 1, coord., María Jesús Buxó i Rey, Salvador Rodríguez Becerra, León Carlos Álvarez Santaló, Barcelona: Anthropos, pp. 19-29.

GARCÍA MOUTON, Pilar (1989). “Religiosidad popular en la picaresca”, en *La religiosidad popular*, vol. II, coord., María Jesús Buxó i Rey, Salvador Rodríguez Becerra, León Carlos Álvarez Santaló (Barcelona: Anthropos, 1989), pp. 143-156.

GRANADOS, Berenice (2009). “Cuevas: un elemento de la literatura tradicional que une dos mundos”, en *Formas narrativas de la literatura de tradición oral de México: romance, corrido, décima, leyenda y cuento*, Mercedes Zavala Gómez del Campo, ed., San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, , 205-219.

GRANADOS, Berenice (2009a). “El tesoro imaginario: relatos tradicionales de los siglos XVIII y XXI”, *Ensayos sobre literaturas y culturas de la Nueva España*, Mariana Masera y Enrique Flores, eds., México: UNAM, pp. 189-201.

LAVRIN, Asunción (1999). “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos”, en *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico*. María de Zayas-Isabel Rebeca Correa Sor Juana Inés de la Cruz, ed., Monika Bosse-Barbara Potthast-André Stoll, (Reichenberger: Kassel), pp.

LÓPEZ RIDAURA, Cecilia, Granados, Berenice y Carranza, Claudia (2007). “De pactos, brujas y tesoros. Relatos supersticiosos de la Nueva España”, *Revista de Literaturas*

Populares, VII-2, 207-25.

MASERA, Mariana (2012). "Introducción", en *Relatos populares de la Inquisición novohispana, Rito, magia y otras «supersticiones», siglos XVII-XVIII* (Madrid: UNAM, CSIC), 23-73.

REDONDO, Augustin, "La religion populaire espagnole au XVI^e siècle: un terrain d'affrontement", en *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velásquez, los días 30 de noviembre y 1-2 de diciembre de 1983* (Madrid: Casa de Velazquez / Universidad Complutense, 1986) pp. 329-369.

RELATOS populares de la Inquisición novohispana, Rito, magia y otras «supersticiones», siglos XVII-XVIII (2012). Enrique Flores y Mariana Masera, coords., Claudia Carranza Vera, Santiago Cortés Hernández, Berenice Granados, Cecilia López Ridaura, José Manuel Mateo, eds., (Madrid: UNAM, CSIC).

RUBIAL GARCÍA, Antonio (2000). *Profetisas y solitarios*, México: UNAM/ FCE.

SÁNCHEZ LORA, José Luis (1995). "Religiosidad popular: un concepto equívoco", en *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, ed. Eliseo Serrano Martín, Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», pp. 65-79.

SERRANO MARTÍN, Eliseo (1995). "Introducción", en *Muerte, religiosidad y cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza: Institución «Fernando el Católico».

ZAMORA VICENTE, Alonso (1962). *Qué es la novela picaresca*, Argentina: Columba. También en Biblioteca Virtual Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/qu-es-la-novela-picaresca-0/>.