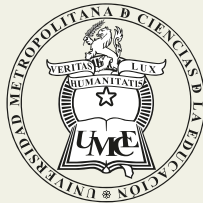


# *escrituras americanas*



**Vol. 4 N° 1/2  
2020**



REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
SANTIAGO DE CHILE

**DIRECTOR**

Jorge Pavez Ojeda (UMCE)

**Editora invitada:**

Lilith Kraushaar H.

**CONSEJO DE REDACCIÓN**

Andrés Ajens (Universidad de Chile)

Mauricio González (UMCE)

Marcela Rivera (UMCE)

*escrituras americanas*

Universidad Metropolitana de  
Ciencias de la Educación

Rector: Jaime Espinosa Araya

Director de Extensión y Vinculación  
con el Medio:

María Victoria Polanco

Fondo Editorial UMCE

Departamento de Filosofía

Director:

Mauricio González Villarroel

Secretaría Académica:

Marcela Rivera Hutinel

Fono (56 2) 22412467

Avenida José Pedro Alessandri 774

Nuñoa, Santiago de Chile

Correo electrónico:

[escriturasamericanas@umce.cl](mailto:escriturasamericanas@umce.cl)

Suscripción y canje:

Biblioteca Central UMCE

Email: [biblioteca@umce.cl](mailto:biblioteca@umce.cl)

Diseño y diagramación:

Daniela Boza Lagos

ISSN: 0719-3416 Versión en línea

Se permite la reproducción parcial o  
total citando debidamente la fuente.

**Traductores eaaa:**

Jaime Donoso

Jorge Pavez

**CONSEJO EDITORIAL**

Belén Altuna (Universidad  
del País Vasco, España)

Elixabete Ansa (Universidad  
Católica de Chile, Chile)

Luciana Cadahia (FLACSO, Ecuador)

Jill H. Casid (University of  
Wisconsin, EE.UU)

Susana Drapper (Princeton  
University, EE.UU.)

Jaime Donoso (independiente, Chile)

Eloy Fernández (Universitat  
Pompeu Fabra, España)

Alessandro Fornazzari (University  
of California-Riverside, EE.UU.)

Verónica Gago (Universidad de  
Buenos Aires, Argentina)

José G. Gandarilla (Universidad  
Nacional Autónoma de México, México)

Héctor Guerra (Universidade  
Federal do Paraná, Brasil)

Claudio Ibarra (Universidad  
de Barcelona, Cataluña)

Adriana Johnson (University of  
California-Irvine, EE.UU.)

John Kraniauskas (University of  
London-Birkbeck, Reino Unido)

Lilith Kraushaar (independiente, Chile)

Jacques Lezra (New York  
University, EE.UU.)

André Menard (Universidad  
de Chile, Chile)

Cristina Moreiras (University  
of Michigan, EE.UU.)

Alejandra Osorio (Universidad Autónoma  
de México-Cuajimalpa, México)

João Pacheco de Oliveira (Universidade  
Federal de Rio de Janeiro, Brasil)

Pablo Pérez Wilson (City University  
of New York, EE.UU)

Roxana Pey (Universidad de Chile, Chile)

Julio Ramos (University of  
California-Berkeley, EE.UU)

Silvia Schwarzböch (Universidad  
de Buenos Aires, Argentina)

Diego Tatián (Universidad  
de Córdoba, Argentina)

Esteban Ticona (Universidad  
Mayor de San Andrés, Bolivia)

José Luis Villacañas (Universidad  
Complutense de Madrid, España)

## ARTÍCULOS

- |                                       |     |  |
|---------------------------------------|-----|--|
| <b>Michael Taussig</b>                | 4   | La magia del cadáver (una vista previa)  |
| <b>Lilith Kraushaar Henríquez</b>     | 31  | Ritos mágicos de venganza.<br>Memorias de la desilusión.   |
| <b>Stephan Palmié</b>                 | 87  | Pensando con <i>ngangas</i> : Reflexiones sobre la encarnación y los límites de las «apariencias objetivamente necesarias» |
| <b>María del Carmen Macuil García</b> | 151 | Con la magia en el cuerpo.<br>Pasado y presente de un conjuro contra las brujas en México                                  |
| <b>Jimena Jerez Bezenberger</b>       | 188 | Plantas mágicas, una episteme en resistencia   |
| <b>Fernando Guerrero Martínez</b>     | 247 | Presencias faunísticas en prácticas mágicas y adivinatorias de pueblos mayas contemporáneos                                |
| <b>André Menard</b>                   | 282 | Entre el simulacro y la autoctonía.<br>Gentilares, <i>chullpa</i> , salamancas   |
| <b>Claudia Carranza Vera</b>          | 307 | Fórmulas y estructuras narrativas para realizar pactos explícitos con el diablo en la tradición oral de México             |

## DESCLASIFICACIONES

- |                                 |     |   |
|---------------------------------|-----|---|
| <b>Gerardo Fernández Juárez</b> | 330 | <i>Mohán y yatiri</i> : Un diálogo chamánico cuatrocientos años después                                 |
| <b>Claudio Gay</b>              | 354 | Brujería y adivinación.<br>Extractos de <i>Usos y costumbres de los Araucanos</i> [1873, libro póstumo] |

# Fórmulas y estructuras narrativas para realizar pactos explícitos con el diablo en la tradición oral de México

Claudia Carranza  
El Colegio de San Luis

## Resumen

El motivo del pacto con el diablo es uno de los más frecuentes de la literatura tradicional. Este tipo de relatos suele tener una estructura similar, hasta cierto punto formulaica en la mayor parte de los casos, pero en sus variantes podemos descubrir elementos de interés para el estudio de la cultura y de la oralidad, pues en ellas se aprecia el contexto y las necesidades de los seres humanos. El presente estudio analiza, desde una perspectiva diacrónica, diferentes versiones de relatos orales en México en los que se pueden apreciar estas diferencias.

**Palabras clave:** Pactos, Diablo, Inquisición, literatura oral

## Abstract

The pact with the devil is one of the most common motifs within folk literature. This type of stories usually shares many similarities, to the point that they can be formulaic in most cases, but it is in its variants where we can discover elements of interest for the study of culture and orality, since one can appreciate in them the contexts and needs of each society. This study analyzes, from a diachronic perspective, different oral accounts from Mexico in which these differences can be appreciated.

**Keywords:** Pacts, Devil, Church Inquisition, Oral Literature

Entre los relatos sobre pactos en la Colonia, quisiera comenzar con uno ocurrido en México en el siglo XVIII. El hecho se consignó como parte de una autodenuncia realizada por Fray Gaspar de San Agustín, religioso que afirmaba haber invocado al diablo en tres ocasiones en la prisión en la que había permanecido desde hacía dos años. La asistencia del religioso al Santo Oficio en realidad encerraba una denuncia encubierta hacia el superior del monasterio en el que se encontraba. La descripción de sus acciones para hacer el pacto es interesante, en primer lugar, porque informa que intentó hacer tres cédulas:

ynvocando la ayuda del demonio con tal que saliera de dicha prisión, diziendo en ellas que, dándome veinte años de vida, le daría quanto gusto quisiera, y señalándole plazo de tantas oras, y que, si no venía cumplido dicho plazo, no era bálido ni persistía dicho contrato.

Después, abiéndome asotado como a negro, y no mortificádome como a religioso, cogí tierra y lo que topé en el suelo de palitos y carbón. Enbolviéndolo en un papel, dixé:

De en biga en biga,  
sin Dios ni Santa María.<sup>1</sup>

En su narración, el religioso describe todos los elementos que suelen vincularse a los pactos: una situación límite lleva a una acción desesperada, los documentos legales en los que se pretende hacer valer una serie de convenios con la parte a quien se invoca, la renuncia de los símbolos religiosos —“me quité el santo rosario, aunque no lo tiré con despresio, ni menos le corté”— y, finalmente, la incorporación de un conjuro que, de

---

1 Flores, Enrique, Mariana Masera, Claudia Carranza, Santiago Cortés H., Berenice Granados, Cecilia López R. y José Manuel Mateo (eds.). *Relatos populares de la inquisición novohispana. Rito, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*. Madrid/México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 47-48.

acuerdo a las creencias, debía funcionar para estos casos pues lo vemos en más de una ocasión.<sup>2</sup>

Es evidente que el religioso echa mano del conocimiento que tenía sobre el tema, aunque el interés real era mostrar a los inquisidores que estaba dispuesto a todo con tal de escapar de la situación en la que se encontraba. El hombre parece no haber tenido ninguna respuesta sobrenatural, y si la tuvo, no lo dijo a los inquisidores, a pesar de que, como veremos en las siguientes páginas, realmente realizó una parte importante de las acciones que requiere el pacto. El tema en cuestión tiene sus antecedentes en la tradición oral, donde son frecuentes los tratos que una persona, por lo regular común y corriente, realiza con algún ser sobrenatural, sea un dios o un ser de la naturaleza, entidades divinas o diabólicas. Estos personajes suelen ser llamados con diversas intenciones en diferentes culturas, pero casi siempre con fines que escapan a las posibilidades reales porque las soluciones se han agotado en el mundo físico para quien considera que requiere de su ayuda.

Vale la pena detenernos a examinar un poco más el término en el ámbito hispánico. El *pacto* es el convenio entre dos o más partes que se comprometen a cumplir lo que acuerden. El *Diccionario de Autoridades* incorpora dos significados para la palabra “pacto”. En el primero se cita el episodio bíblico en el que, por medio de la circuncisión, se establece un pacto entre Dios y Abraham como “una señal del concierto y pacto que se había hecho entre él y su Pueblo”. En la segunda acepción,

---

2 Estos versos, “De en biga en biga / sin Dios ni Santa María”, en realidad corresponden a una versión de un cuento con el tema del aprendiz de brujo, con su variante femenina, esto es, una persona joven, que pretende convertirse en un gran mago termina usando mal los hechizos y eso lo complica todo. En el caso del conjuro, “de viga en viga” no parece ser adecuado para volar distancias largas, como se pretendía. Respecto a los cuentos y los testimonios inquisitoriales, véase López Ridaura, Cecilia. “De villa en villa, sin Dios y ni Santa María’, un conjuro para volar”. En Carranza Vera, Claudia (ed.). *La ascensión y la caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2013, pp. 37-58.

Se llama también el consentimiento o convenio con el demonio, para obrar por medio suyo cosas extraordinarias, embustes y sortilegios. Divídenle en explícito, que es quando se da el consentimiento formal, y implícito o tácito, que es quando se exercita alguna cosa a que está ligado el pacto, aunque formalmente no se haya hecho. Latín. *Pactum implicitum, vel explicitum*. Acost. Hist. Ind. lib. 7. cap. 23. El Rey de Tezcúco, que era gran Mágico y tenia pacto con el demonio, vino a visitar a Motezúma. Moret. Annal. lib. 26. cap. 4. Se descubrió eran hechas con pacto con el demonio, de que como se fuessen consumiendo poco a poco [...] al mismo passo se fuessen consumiendo el Rey Luis y el Conde.<sup>3</sup>

La Real Academia consigna el día de hoy la frase: “renunciar el pacto”, que implica “apartarse del pacto que se supone hecho el demonio”. El término, por lo menos en lo que toca a la religión judeocristiana, se adhirió más al convenio con el diablo que con otras instancias positivas, porque este requiere que exista un acuerdo provechoso para ambas partes, se trata de una negociación que busca ser provechosa, aunque en el fondo no lo sea. Esta condición se explica de manera obsesiva en los manuales de brujas y tratados que analizan el tema. A partir del pacto se conformó una construcción teológica compleja, en la cual se señala la oposición del hombre con Dios mismo, así como su caída en desgracia a través de sus acciones y palabras que lo llevan a renegar de Dios y entregarse al enemigo.

En la oralidad, los relatos sobre pactos se repiten en diferentes formatos, con variantes de acuerdo a los sujetos, las razones y las formas de hacer el convenio. Sin embargo, es sencillo hablar de una estructura más o menos fija que puede modificarse también

---

3 *Diccionario de autoridades*. En: <https://webfrrl.rae.es/DA.html> [consultado en octubre 2020].

de acuerdo al tiempo, las circunstancias y al espacio en los que se da el pacto. En el presente estudio, resaltaré estos elementos, partiendo de textos provenientes de la oralidad, testimonios provenientes de los archivos inquisitoriales y posteriormente de cuentos y leyendas que permitan apreciar las similitudes y diferencias, además de las supervivencias y variantes que se pueden encontrar entre unos relatos y otros.<sup>4</sup>

Los casos que estudiaré en las próximas páginas hacen referencia a pactos explícitos en los que existe una clara intención de formalizar el trato mediante un convenio sellado a través de prácticas e invocaciones que se realizaban con “el diablo en persona”.<sup>5</sup> El pacto explícito está muy bien representado en un suceso ocurrido en Querétaro, en el año de 1691, en el que un caso de posesión dio lugar a una imbricada historia de brujería. En este caso, Antonio de la Cruz, a quien se identifica como chichimeco, aseguraba que “Dios le revelava todas las cossas”, en particular que las mujeres posesas habían sido hechizadas por una indígena llamada María:

Y que la resepta con que se unta dicha María,  
dice dicho Antonio que se haze con gussos de

---

4 Para este estudio emplearé tanto documentos novohispanos como algunos de la tradición oral actual. Todos ellos serán citados más adelante.

5 Ayala, Javier. *El diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2010, p. 292. Estos se diferencian de los pactos tácitos, es decir, aquellos que, de acuerdo a la *Suma de teología* de Tomás de Aquino, hacen una invocación involuntaria, sin que medie ningún tipo de acuerdo. El investigador Javier Ayala, por otra parte, señala que se debe hacer una distinción entre los postulados de la *Suma* y las posteriores disquisiciones de los franciscanos Martín de Castañega y Andrés de Olmos, quienes reconocían muy poca diferencia entre los dos tipos de pactos: “a diferencia del Aquinate, ya no admitían la ignorancia como disculpa para la realización del segundo [el implícito]. Si para ambos los pactos explícitos eran aquellos que se hacían conscientemente y con el Diablo en persona, los implícitos correspondían a los realizados también conscientemente pero sólo a través de sus ministros ‘huyendo por su voluntad de la creencia de Dios sin que nadie se los pidiera’. Una interpretación tan violenta como ésta nos habla del signo de los tiempos, pues ya para aquel momento se consideraba que para que un pacto pudiera ser válido debía haber sido contratado con el pleno conocimiento de ambas partes”. *Ibid.*



muerto molidos, con sangre de los aorcados, con orines y pelos de chivo, y plumas de guajolote. Y que el chivo la viene a vuscar todas las noches. Y que se pone en pelota y que se unta toda. Y que antes de untarse, haze muchas reverencias y sahumeros al chivato, y que luego que está untada dice  
En gracia del Diablo,  
de Villa en Villa.<sup>6</sup>

Se presupone que el pacto ya se ha hecho con anterioridad; las acciones y el conjuro que recita María le permiten ser trasladada por el diablo a diferentes sitios. La narración de Antonio de la Cruz es interesante por muchas razones, en primer lugar, porque él mismo se pone bajo el foco de los inquisidores como adivinador, y por lo tanto como sospechoso él mismo de herejía y tratos con El Maligno, pero también como posible vencedor de la mujer a la que ataca con su testimonio; su relato es, detalles más o menos, un auténtico caso de manual de brujas.<sup>7</sup>

El tipo de pacto determina a los personajes y en ocasiones incluso la forma del relato en el que se encuentran. De esta manera, las brujas suelen ser acusadas de tener pacto explícito con el Demonio, y éste se formaliza en los aquelarres, por lo regular mediante el beso negro. En cambio, a las hechiceras se les acusa muchas veces de pacto implícito porque realizan acciones heréticas, aunque por su parte no exista intención alguna para realizar una invocación. Es posible de este modo hablar de la tipificación de determinados personajes partiendo precisamente de este elemento. Cualquier mortal, en realidad,

---

6 Flores, Enrique, Mariana Masera, Claudia Carranza, Santiago Cortés H., Berenice Granados, Cecilia López R. y José Manuel Mateo (eds.), *Relatos populares de la Inquisición novohispana*, p. 140. En adelante me referiré a los textos provenientes de este libro como *Relatos populares*. Cabe señalar que cada uno de los documentos a que se hace referencia tiene un título que omitiré aquí.

7 A pesar del interés de la descripción, no serán estos casos los que trataremos, puesto que en ellos se involucran aspectos mucho más complejos, que tienen que ver con la brujería.

puede hacer un pacto si así lo requiere; hacerlo, sin embargo, conlleva un riesgo que no cualquiera está dispuesto a tomar, es por ello que estas historias suelen presentar personajes que se encuentran en una condición extrema, lo que desencadena el pacto. Serán este tipo de personajes los que se analizarán en este trabajo.

Así, me parece muy apropiada la descripción de Alberto Ortiz, quien divide en tres etapas el acuerdo:

En primer lugar acontece la causa o motivo que afecta al hombre, luego sucede una especie de tormenta interna denotativa de crisis espiritual y emocional que desencadena la petición urgente y desesperada de presencia diabólica o invocación del demonio, esto da paso a la materialización del espíritu maligno e inicia el proceso de acuerdo o pacto mediante un diálogo íntimo y secreto. La segunda etapa consiste en la enunciación más o menos clara de los términos del acuerdo, se trata del pacto en sí, principia con los señalamientos de condiciones, promesas y compromisos, luego se redacta la cédula o se sella mediante algún empeño de la palabra de honor, al final puede firmarse con sangre y quedar en posesión de alguna de las partes o guardarse en lugares ocultos o inaccesibles como el propio infierno. La tercera etapa constituye casi exclusivamente el comienzo de la relación hombre-demonio, en la cual los servicios, poderes y prebendas del pacto demoníaco formulado parecen generar éxitos materiales, pasionales y mágicos para el sujeto. El hombre pactante recibe los supuestos beneficios del contrato de acuerdo a la paga futura. Esto constituye una especie de crédito a la palabra humana, pues se ejercen los patrocinios antes de efectuar el ajuste de cuentas definitivo por la promesa de pago estipulada en el

convenio. Y es precisamente porque el ejercicio fatal de la palabra expone la dimensión trascendental del acontecimiento mitológico por lo que la formulación explícita en frases declarativas es necesaria para establecer la estética simbólica de la narración del encuentro con el demonio.<sup>8</sup>

Es esa precisamente la estructura que puede apreciarse en un relato enviado al fraile Sebastián de la Cruz, habitante de Querétaro, quien en agosto de 1730 presentó una denuncia en contra de un mulato ante el Santo Oficio de México. Entre otras cosas, el fraile denunciaba al mulato por pretender haber sido objeto de un milagro para obtener ganancias a partir de la propaganda que hiciera de él. El asunto comienza con la carta que cito a continuación y que el mulato llevara al sacerdote, asegurando que lo había firmado una religiosa llamada Sor Petra, del convento de las Carmelitas:

Que, al iendo por los campos, 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 brazo derecho y asiéndole señas con la mano de que no ysiera ttal cosa. Y bistto él seme-gantte milagro, hizo cuanttas ttenía. Y pidiendo a Dios misericordia, y promettiéndole aser botto de casttidá y ec[h]arse un saco de

---

8 Ortiz, Alberto. "Fórmulas pactantes. El contrato con el diablo según la tradición literario-demonológica". *eHumanista* 26, 2014, p.77.

gerga, yr a besittar al señor a su santuario y después benirse a resttaurar el ttema.<sup>9</sup>

La construcción de esta historia es prácticamente perfecta: brevemente se expone la causa, la invocación, la aparición sobrenatural y la inminente firma del contrato, más adelante el milagro, la aparición del Cristo obliga al diablo a retroceder. Esta aparición es la que verdaderamente le interesa destacar al emisor puesto que, como se verá en el propio expediente, el protagonista intenta comerciar con un clavo, pretendida reliquia obtenida del Cristo de Chalma. La evidente picaresca de este expediente ya fue trabajada en otro estudio,<sup>10</sup> por ahora, baste señalar que es la perfecta redacción del suceso sobrenatural lo que pudo haber provocado las sospechas del religioso.

El suceso, de hecho, no concuerda con otros relatos que hablan sobre pactos en la época y que también se consignaron en los expedientes inquisitoriales. Un ejemplo como el siguiente es, hasta cierto punto, más acorde a pesar de que mantiene una estética basada en la tradición oral. En este caso, un hombre se deja convencer de internarse en una cueva “donde conseguiríamos dinero y qualesquier otra cosa que necesitáramos”.<sup>11</sup> El protagonista de este relato se llamaba Ventura de la Cruz, un preso de la Acordada de 24 años. La persona que lo aconsejaría se llamaba Bonifasio, “quien, preguntándome a dónde iba, proquiró apartarme de seguir el camino i me dijo ser mejor fuéramos a una cueba”. Bonifacio convence al incauto Ventura de que los indígenas de la zona le habían informado que en aquel

9 AGN, vol. 830, exp. 13, fols. 168r-171v. Este documento fue editado por 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), a cargo de la Dra. Mariana Masera Cerutti. Se incluye en el libro de *Relatos populares de la Inquisición novohispana*, UNAM/CSIC: México, 2010, al que haré referencia en las siguientes páginas.

10 Véase Carranza Vera, Claudia. “¿Religiosidad popular o picaresca? Intereses en torno al pacto con el Diablo en los archivos de la Inquisición de México”. *Revista REA* 1, 2015, pp. 15-24.

11 *Relatos populares*, p. 278.

lugar podía llegar a obtener las riquezas que a él le interesaban. Evidentemente necesitado, de la Cruz busca información y la respuesta que recibe es sin duda pintoresca:

En efecto, yo procuré informarme de los referidos yndios, preguntándoles de dónde tomaban dineros y caballos, a lo qual me dijeron que, si quería tener lo propio, fuera a la cueva don[de] ellos conseguían lo que nesesitaban, en la que allaría un señor mui ermoso; que, a poco trecho de la puerta, me saldría un chibato neg[r]o, el qual luego se boltaría para que le besara la trasera. Que más adelante me saldría una gran serpiente, a la que no isiera resistensia, pues ésta se enroscaría en mi cuerpo asta el cuello, mas, dejándola, no me dañaría, y luego me dejaría libre para seguir asta el sitio donde estaba el supradicho caballero (el que era el demonio), a quien pidiera lo que nesesitara.<sup>12</sup>

Las instrucciones que dan los indígenas tienen muchos elementos provenientes de la tradición europea y curiosamente uno importante que se puede atribuir a la tradición indígena. Respecto a los primeros, el tópico del *osculum infame* evoca las ceremonias de los aquelarres, es uno de los medios por los cuales las brujas sellan el pacto con Satanás. No es extraña la aparición de este elemento si tomamos en cuenta que se encuentra en otros casos provenientes de la oralidad queretana ya en el siglo XVII.<sup>13</sup> Se incorpora, además, otro tópico corriente en la literatura escatológico-religiosa: la serpiente, una de las más constantes representaciones del diablo. En este sentido, la

---

12 Ibid.

13 Ayala, por ejemplo, expone un caso recogido en 1620, en el que también un mulato asegura que en una cueva podría obtenerse riquezas: “que en llegando allá habían de ver salir un chivato blanco tirando saltos y que se había de poner a la puerta y que había de alzar la cola y le habíamos de besar”. Ayala, op.cit., p. 299.

iconografía religiosa en torno a los castigos sobrenaturales ponía especial énfasis en estas representaciones. En gran medida, este episodio también recuerda otras leyendas que hablan de retos a los que se debe enfrentar un individuo para ganar la mano de una princesa encantada, que muchas veces es la muchacha transformada. El tópico también es bastante frecuente en las leyendas tradicionales en las que el reptil se convierte en una de las varias formas de guardianes de tesoros. Evidentemente, este caso, como el anterior, también intenta vender una aventura a un joven incauto, y por esta razón se construye con elementos que resultan familiares para el receptor, pero podemos entonces suponer que este tipo de historias circulaban con frecuencia.

El último aspecto del relato que conviene destacar es el de la cueva, espacio que se entendía como un lugar de devoción habitado por los dioses, en los que se recogían las entidades de la lluvia.<sup>14</sup> A pesar de los esfuerzos de la Iglesia, en el siglo XVIII se conservaban los resabios de las creencias indígenas. Estos dioses no solamente se mantenían en las creencias, sino que además se perpetuaban algunos de los ritos y prácticas para invocarlos y pedirles favores. Esto, por ejemplo, se puede apreciar en el fragmento que citamos a continuación, en el que también se pide la ayuda de los indígenas para obtener ganancias:

En la puerta de la cueba me advirtió el yndio me quitase el rosario y las rreliquias 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

---

14 Véase al respecto López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. *Monte Sagrado-Templo Mayor*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 133-153.

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 leiendo un papel que me avía él mismo notádolo, que yo escritolo. 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 acavaría. 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.

El rito se corresponde con una ceremonia indígena, pero en la invocación se mezclan elementos también cristianos. Destaca la aparición de un documento escrito, que se debe leer en voz alta, en el que se contienen nombres de animales y al final la frase en latín: “yo doy el ánima”.<sup>15</sup> De alguna manera se entiende que el ritual se debe completar sin errores, de ahí la importancia de la escritura, de tal forma que se repitan las palabras tal como deben ser pronunciadas y lograr con ello una efectividad mayor.

---

15 Cf. *Relatos populares*, p. 260.

La fuerza de estas creencias se perpetuó en las comunidades indígenas. En la actualidad existe la firme creencia de que los espacios sagrados siguen habitados por señores, a los que se dan elementos duales en las comunidades, en las que se les considera a la vez malignos y generosos. Esto se puede apreciar en el siguiente relato, recogido en 2012 por Gabriela Samia Badillo, donde se cuenta que la montaña del Tenzo puede otorgar riquezas a quien se las solicite:

como el Tentzon, nomás hay que saber su rosario, para rezarle, si se le reza uno entonces si se abre la puerta. Pero al entrar hacernos como la puerta, el camino, pero así a los lados le digo que va uno caminando las víboras se paran todas así, lo cuidan. Yo creo que si uno va a decir algo, si dices algo en contra de él se avientan y ahí se queda uno. Las víboras tienen, esos son sus perros. Ya le explica a lo que va uno, y dice sí, cuando te mueras te voy a traer, no importa, aunque lo goce yo ese dinero, pues no importa.<sup>16</sup>

Ha sido muy estudiado por su interés el sincretismo existente en estas creencias, rasgo que en ocasiones resulta confuso, dado que en una misma población una deidad puede tomar el nombre del diablo pero realizar acciones positivas, mientras que en otra, se nombra a la deidad que muestra un espíritu caprichoso o dual, salpicado de elementos más cercanos al demonio cristiano, como se ve en el anterior relato.

---

16 [Cuando le piden al viejo] (Don Enrique Martínez Balía, 80 años. Atoyatempan, Puebla. Recogió: GSBG, 18 de julio de 2012, p. 145), Badillo Gámez, Gabriela Samia. *Relatos sobre el Tentzo y otros seres sobrenaturales en la tradición oral de la región centro-sur del estado de Puebla*. Tesis de maestría. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2014. En: <http://colsan.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1013/324>. [consultado en octubre 2020]. Entre los relatos que recolecta Badillo, se encuentran también los tópicos del acuerdo: “dice que le quitan la sangre, escriben con una pluma pero cuando se muere la persona se va allá”, *ibid.*, p. 165.



Existe un carácter trasgresor en el pacto, que se funda en la debilidad y el deseo extremos. Como señala Alberto Ortiz,

desde la moral religiosa el episodio constituye el punto de quiebre del libre albedrío, pues la contradicción máxima que manifiesta el pactante reta a su dios mismo, a tal grado que reniega y abjura de su fe, con lo cual señala las fisuras de separación entre hombres y divinidad, pues la apostasía, la herejía, el sacrilegio, y todas las calificaciones que la normatividad religiosa prescribió para denostar el intento emancipador del sujeto que firma un pacto, revelan la crisis de su propio sistema de creencias.<sup>17</sup>

El pacto requiere a la vez de la palabra y del acto y esto es precisamente lo que suele repetirse en los relatos que manejan, si bien es por lo regular la palabra la que se emplea como invocación. Como señala José Manuel Pedrosa, “desde la antigüedad y aun hoy, se cura usando la palabra, se encanta, bendice y maldice mediante la palabra, y todos estos actos han tenido una enorme importancia social, cultural, política y jurídica”.<sup>18</sup> La palabra pronunciada no suele tener vuelta atrás tampoco para las invocaciones, en ocasiones desafortunadas exclamaciones, realizadas en un momento de exasperación. En este sentido, el siguiente relato recogido por Robe, en el que un muchacho espera a un amigo que no llega para irse a tocar a una fiesta:

Le agarró tanto el ansia y llegó tanto el coraje  
que dijo:

---

17 Ortiz, op.cit., p. 71.

18 Pedrosa, José Manuel. “Los padres maldicientes del *Génesis*, la *Odisea* y el *Kalevala* a la leyenda de Alfonso X, el Romancero y la tradición oral moderna”. En Pedro M. Piñero Ramírez (ed.). *La eterna agonía del Romancero. Homenaje a Paul Bénichou*. Sevilla: Fundación Machado, 2001, p. 175.

—Si el diablo viene con ese mismo me voy a tocar.

Con el diablo no se fuega [*sic*]

A poquito oyó un ruido y resultó un catrín en una mula y le dice:

—¿Buen joven, qué estás haciendo ahí?

—Aquí estoy

—Vamos a tocar.

—Sí, señor.

Como él le había dicho que si el diablo le decía que fuera a tocar se iba, ya echó de ver él. Le dice:

—Cierra los ojos, cierra los ojos y súbete aquí en la mula en ancas.

Se subió en ancas de la mula y se fue. A poquito llegaron y se metieron al infierno.<sup>19</sup>

En las sociedades orales o mixtas, las palabras dichas al vuelo suelen tener un efecto inmediato, aún si se dicen en forma descuidada, por eso este tipo de historias se repiten con frecuencia en la tradición oral. En el relato, se incorpora el motivo del trabajo para el diablo. Se trata de un relato admonitorio, un *exempla* sobre los peligros de invocar a entidades con las que no se quiera tener contacto en realidad.

La invocación a través de las palabras es un motivo que se encuentra en el siguiente testimonio, recogido en el año de 1732 en Real de Minas de Taxco. Se trata de la autodenuncia de Nicolás Ylario de Labra, “castiso, soltero, de oficio barretero” de 19 años, quien junto con otro minero llamado Roque Álvarez, realiza una invocación para “conseguir mujeres”:

---

19 Robe, Stanley L. *Mexican Tales and Legends from Los Altos*. Los Ángeles: University of California Press, 1970. Sobre el tema de los músicos que hacen un pacto y realizan un viaje al inframundo, véase García Baeza, Roberto Rivelino. “El viaje en los cuentos maravillosos: un músico visita a los muertos”. En Carranza, Claudia, Danira López y Mercedes Zavala (eds). *Irás y no volverás. El viaje en formas narrativas de la literatura tradicional de México*, San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2017.

Asimismo se denuncia que, teniendo deseo de conseguir mujeres, concurrió con Roque Álbares —soltero, mestizo, natural de Tescapan, de oficio barretero y residente actual en este real de Taxco— concurrió en el real de Tescapan un día domingo por la noche, que no se acuerda en qué mes fuese, y estando solos, comunicándole a el dicho Roque Álbares el deseo que tenía, éste lo indujo a ir haser pacto con el demonio a un salto que ay allí, en donde tenía noticia andaba, a el qual paraje fueron ambos, disiéndole:

—Bamos a haser pacto con el demonio para qualquier cosa que se nos ofresca.

Y abiendo llegado aquel lugar, comenzó el dicho Roque Álbares a gritar a el demonio por sinco beses, disiendo estas palabras: “A[h], diablo”, y al cabo de las sinco beses oyeron grabe estruendo y chiflidos, el qual oído, dijo el dicho Roque Álbares a el dicho Nicolas Ylarío:

—Quítate el rosario, que ya viene.

Y abiéndoselo quitado y colgado en una bara del mismo camino, le causó grabe temor y espanto, y bolbiéndoselo a poner, corrió uyendo, invocando a la sanctíssima Virgen, por lo cual no vio nada, ni de entonces acá a buelto a concurrir ni ablar con el dicho Roque Álbarez.<sup>20</sup>

A diferencia de los ejemplos anteriores, aquí no hay mayor ceremonia para llamar al diablo, basta con una exclamación; en el contexto, que parece jugar un papel importante pues se da en un salto en el que “se tenía noticia” que rondaba el diablo; recordemos que este tipo de apariciones se describen en espacios asolados. Por otra parte, la repetición del nombre por cinco ocasiones parece funcionar. Roque está dispuesto a continuar,

---

<sup>20</sup> *Relatos populares*, p. 245.

instando a su compañero a desprenderse de los símbolos religiosos, tópico recurrente en todos los relatos de pactos de la época. Como señalaba en un estudio anterior, la acción de Nicolás, de recuperar su rosario y rezar, parecen tener una función autoexculpatoria, y funciona pues los inquisidores lo dejan ir con solo una amonestación. En realidad nuestro personaje tampoco parece representar un peligro para la religión.

Otra cosa se puede decir del testimonio de Roque Flores, esclavo mulato, quien se presentó por propia voluntad en el Santo Oficio de la Ciudad de México el 28 de marzo de 1650 para relatar lo siguiente:

Que yendo [a] recoger una mañana una manada de yeguas topó a un viejo español (que no conoció ni save cómo se llama) el qual iba en una mula prieta, y le dixo a este declarante que si quería ser buen baquero y hacer quanto quisiesse. Y respondiéndole que sí, le dixo el dicho viejo que le daría una yerba, y replicándole que qué había de hacer con la ierba, le tornó a decir que cuánto querría, pero que le había de prometer este declarante al demonio quando se muriesse su alma y que con esto ningún hombre se pararía delante peleando.

Y que queriéndole llebar el dicho viejo a una cueba, lo resistió este declarante diciéndole al dicho viejo que cómo podía dar al demonio su alma si no era suia. Con que no prosiguió entonces en llevarle a la dicha cueba, pero lo llebó a un serrito. Y en él cogió el dicho viejo un palito de una yerba llamada el *puiumat* y se lo dio, diciéndole que se lo llebara y vería lo bien que le iba con él sin passarle otra cossa. Y luego se le desapareció allí el viejo, sin más verle, y que puso en las bases de la silla, la dicha yerba, i invocando al demonio en su ayuda, le pare-

serían tres veces, experimentó el que en rodeos de toros le ayudaba en cogerlos con facilidad. Y que después de esto, encontró al dicho viejo en el lugar que la primera vez y le reconvinó con que ya le había ayudado, que hiciesse lo que pedía, y diciéndole qué quería, le pidió el viejo la yerba que le había dado y este declarante, enojado, la sacó de donde la tenía y se la tiró. Y el dicho viejo tornó a desaparecer de repente. Entonse[s] tubo este declarante pavor y miedo, y se le expe-luçaron los cabellos.<sup>21</sup>

Asustado, Flores se acerca a un compañero llamado Diego Gallo, al que identifica como indígena, y le comenta lo ocurrido. El vaquero le asegura que con la ayuda del anciano puede obtener las capacidades de aventajar a los mulatos en sus tareas. Al leer esto, es fácil sugerir que este relato es similar al del Tentzo. El anciano es en realidad un dios indígena que se describe bajo la perspectiva sincrética de quien se autodenuncia y bajo la perspectiva indígena de Gallo. Lo anterior se resalta con las acciones realizadas y los espacios en los que suceden los hechos: una cueva y un cerro. El empleo de hierbas como medio para la invocación es un tópico frecuente en los relatos en los que se convoca a los dioses, y son los indígenas quienes suelen realizar estas prácticas y transmitir las así a aquellos que no pertenecían a su cultura. La descripción del demonio en este relato es totalmente diferente al de otros demonios descritos: el color de su piel es blanco, se trata de un viejo español. Flores, por otra parte, no parece estar mintiendo, asegura haber realizado el pacto de acuerdo a las prácticas reconocidas:

Si bien se acuerda que, no queriendo prometer el alma al demonio, le pidió el dicho viejo que siquiera le diera sangre de sus brazos, se la prometió y estendió el brazo ysquierdo y, en la

---

21 *Relatos populares*, p. 88.

sangradera, el dicho viejo con la uña le sacó un poco de sangre. Y que sabiendo que todo esto era malo, con todo eso, lo hizo, aunque nunca renegó de Dios.<sup>22</sup>

La historia es muy similar a las que se cuentan hoy en día en torno a los señores de los montes, lo que resulta extraordinaria es la aparición de una entidad sobrenatural, que es quien impulsa a Flores a realizar el pacto. Un último relato, ocurrido en Guatemala, nos lleva al último de los motivos por los cuales se plantean los pactos en la Nueva España:

le dijo el dicho Sebastián de Sosa se desnudasse y se sambullesse en dicha laguna. Y que con efecto lo hizo así, entrando en dicha laguna (sin rosario ni otra ninguna reliquia, a causa de abérsele quitado y tirado en el camino, de orden del dicho Sebastián de Sosa). I que, abiendo bajado asta el fondo de dicha laguna, se halló en una plasueleta grande y muy amena, con muncha diversidad de llerbas de distintos colores. I que en dicha plasuela estaba un hombre sentado en una silla de seda, de rostro negro i barbas grandes, i muchos muchachos por allí. I que, abiendo llegado a él el dicho Tomás de Soto, le dijo el dicho hombre:

—Pues, buen hombre, ¿qué quereís?

A que le respondió el dicho Tomás:

—Quiero ser buen cargador.

A lo qual le dijo el dicho hombre:

—Me abeís de hazer una escriptura de ser mi esclabo.

I prometiéndolo así el dicho Tomás, el dicho hombre (quien siempre jugó el dicho Tomás

---

22 *Relatos populares*, pp. 88-89.

ser el demonio) sacó una lanzeta, i se picó una bena con ella, de que le salió alguna sangre, que cojió en una escudilla (como éstas en que continuamente beben caldo), con la qual sangre escribió dicho demonio sobre un papel. Y abiendo escrito, dijo:

—Ya éste es mío.

La qual escriptura fue por dies años. I que, fecha, le dijo el demonio:

—Ea, buen hombre, cojed aí la llerba que quisiéreis—

abiéndole dicho antes que no se abía de acordar de Dios ni oír misa, confesa[r], ni rezar, ni hazer otra ninguna acción de christiano.

Y que, abiéndolo prometido así, cogió una porción de una llerba amarilla i le dijo el demonio:

—Ea, andad, buen hombre, ya llebaís aí para ser buen cargador.<sup>23</sup>

El anterior relato, al igual que el que fue citado antes, parece hacer referencia a un dios indígena, tal vez un antecedente de un dios maya. Este “demonio”, al igual que otros a quienes acudían los novohispanos, parece otorgar la facultad de ser buen cargador a Soto y ser buen torero a Sebastián.<sup>24</sup> La disposición de la historia, lo mismo que la descripción de la escena del pacto, nos hacen pensar en la posibilidad de que el relato de Soto tuviera algún antecedente en los cuentos maravillosos

---

23 *Relatos populares*, p. 190.

24 Respecto al tiempo, este parece variar de acuerdo al personaje con el que se encuentre el pactante, recuérdese, por ejemplo el caso que cita Ayala en el cual un hombre no puede conseguir más de seis años: “Y pidiendo el dicho Francisco Rodríguez ocho años, no se los querían conceder y le concedían dos, y por último negoció que fuese la escritura por seis años, el cual plazo concluso y pasado se lo habían de llevar por esclavo perpetuo”. Ayala, Javier. *El diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2010, pp. 296-297.

con el tema del pacto, argumento que se presta a infinidad de historias y con las que diferentes culturas explican la construcción de puentes, edificios o presas.

En los relatos citados, apenas algunos ejemplos de la abundante cantidad de pactos que se reproducen en la oralidad novohispana y en la oralidad actual, es posible apreciar la evidente estructura de los pactos con el diablo, misma que ya muchos autores han comentado: desesperación o necesidad llevan a una persona a un lugar, por lo regular descampado, en el que hace una invocación. El espíritu acude y después de un diálogo, en el que por lo regular el Maligno se muestra atento a las necesidades del que lo llama, se hace el trato, casi siempre firmado con sangre, en ocasiones después de una negociación que involucra el asunto de interés y el tiempo que durará el convenio. Algunos elementos se suman con frecuencia en los relatos novohispanos: el retiro de reliquias y objetos religiosos, y la condición de no invocar a la divinidad. Estos tópicos parecen manejarse con frecuencia en las autodenuncias, testimonios en los que los protagonistas resaltan el cuidado dado a estos objetos, elemento que funciona como una especie de defensa ante un contexto bastante imponente.

Todos los relatos dan cuenta de una oralidad en la que es posible reconocer la influencia y la vitalidad de cuentos, leyendas y exempla y de determinadas oraciones que se repiten, en ocasiones sin poner atención a su contenido. Un ejemplo de ello es la repetición de un conjuro: “De en villa en villa...”, conjuro que se refuncionaliza desde los relatos de brujas hasta los pactos. Se recuperarán, en algunos casos, elementos que definen a las brujas. Las invocaciones pueden ir de una simple exclamación “¡Ah, diablo!”, a un complejo ritual que debe repetirse palabra por palabra, y que por lo mismo se da por escrito. Se percibe la influencia de la cultura escrita, de manuales y tratados, pero también de aquella que servía para soportar las invocaciones.

Es de interés el hecho de que las necesidades hayan cambiado con el tiempo y también respecto al contexto. De esta manera,



sorprende encontrar habitantes de la Nueva España que piden aptitudes para mejorar su trabajo, ser buenos cargadores o buenos toreros. Nos muestran la pobre condición de vida de la población, más aún, que la mayoría de los que hacen pacto son personas que se encuentran en situaciones de desigualdad. En los siglos siguientes las cosas cambian poco, se reitera la búsqueda de dinero o la conquista del sexo opuesto.

## Bibliografía

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

Badillo Gámez, Gabriela Samia. *Relatos sobre el Tentzo y otros seres sobrenaturales en la tradición oral de la región centro-sur del estado de Puebla*. Tesis de maestría. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2014.

En: <http://colsan.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1013/324>. [consultado en Octubre 2020]

Cárdenas Fernández, Blanca. *Los cuentos en lengua p'orhé: un punto de vista sociocrítico*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, CRILAUP y Presses Universitaires de Perpignan, 2003.

*Diccionario de autoridades*. En: <https://webfrrl.rae.es/DA.html>. [consultado en octubre 2020].

Flores, Enrique, Mariana Masera, Claudia Carranza, Santiago Cortés H., Berenice Granados, Cecilia López R. y José Manuel Mateo (eds.). *Relatos populares de la inquisición novohispana. Rito, magia y otras supersticiones, siglos XVII-XVIII*. Madrid y México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

- López Ridaura, Cecilia. «De villa en villa, sin Dios y ni Santa María». En Claudia Carranza Vera (ed.). *La ascensión y la caída: Diablos, brujas y posesas en México y Europa*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2013, pp. 37-58.
- Ortiz, Alberto. “Fórmulas pactantes. El contrato con el diablo según la tradición literario-demonológica”. *eHumanista* 26, 2014, pp. 71-86.
- Pedrosa, José Manuel. “Los padres maldicientes: del Génesis, la Odisea y el Kalevala a la leyenda de Alfonso X, el Romancero y la tradición oral moderna”. En Pedro M. Piñero Ramírez (ed.). *La eterna agonía del Romancero. Homenaje a Paul Bénichou*. Sevilla: Fundación Machado, 2001.
- Robe, Stanley L. *Mexican Tales and Legends from Los Altos*. Los Ángeles: University of California Press, 1970.