



Fronteras de la Historia

ISSN: 2027-4688

fronterasdelahistoria@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e  
Historia  
Colombia

Hernández Sotelo, Anel

La incommensurabilidad del demonio. Aproximaciones interpretativas a un pacto demoníaco  
novohispano (siglo XVIII)

Fronteras de la Historia, vol. 19, núm. 1, enero-junio, 2014, pp. 14-40

Instituto Colombiano de Antropología e Historia  
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83331697001>


- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



# La inconmensurabilidad del demonio. Aproximaciones interpretativas a un pacto demoníaco novohispano (siglo XVIII)

*The Incommensurability of the Demon. Interpretative Approaches to a Novohispano Demonic pact (eighteenth century)*

---

Recibido: 7 de agosto de 2013

Aceptado: 20 de diciembre de 2013

---

ANEL HERNÁNDEZ SOTELO

El Colegio de Michoacán, México  
lunadearado@hotmail.com

## ↔ R E S U M E N ↔

En 1787, el administrador de la hacienda El Puente, situada en Xochitepec, por mandato del cura de la demarcación, puso preso en el juzgado eclesiástico a José Rojas. Presuntamente, él era el autor de “un papel en que se contienen diferentes blasfemias heréticas, e invocaciones expresas del demonio”, escrito con sangre. Comenzó entonces

un proceso inquisitorial que no terminó sino hasta el año de 1807. El presente artículo es una propuesta interpretativa del discurso plasmado en el “herético” papel. El análisis se nutre de la perspectiva interdisciplinaria de los estudios sobre cultura escrita, particularmente de la hermenéutica propuesta por Iser y Foucault.

**Palabras clave:** Asmodeo, diablo cojo, escritura con sangre, Lucifer, pacto con demonios, Santiago Claguelilo.

In 1787, the administrator of the hacienda El Puente, located in Xochitepec, by mandate of the territory's priest, imprisoned José Rojas in the ecclesiastical court. Allegedly, he was the author of "a paper which contains different heretical blasphemies and express invocations of the demon", written with blood. It began then

an inquisitorial process that did not end until 1807. This article is an interpretive proposal of the speech embodied in that "heretical" paper. The analysis draws on the interdisciplinary perspective of studies on written culture, particularly on the hermeneutic perspective proposed by Iser and Foucault.

**Keywords:** Amodeus, *diablo cojo*, Lucifer, pact with demons, Santiago de Claguelilo, writing with blood.



## El "herético" papel escrito con sangre



El 29 de octubre de 1787 la Inquisición de México mandaba al cura de San Juan Evangelista Xochitepec, Manuel Anastasio de la Torre, la comisión de mantener "por ahora en depósito con la seguridad correspondiente y a disposición del tribunal a José Rojas, de calidad mestizo" (AGN, *i* 1176, exp. 5, f. 83 r.), mientras se realizaban las indagaciones pertinentes sobre la autoría de un papel escrito presuntamente con sangre en donde se leía:

Santiago Claguelilo la Virgen no me ayude, el demonio me acompañe y salgan a mi defensa aquellos tres príncipes nobles Asmodeo, el diablo cojo y vos Lucifer como príncipe de las tinieblas me ayudes te protesto que desde hoy hago ánimo de ofrecerte las obras que hiciere como también cada viernes un ayuno y te protesto que con la sangre a cualquiera encuentro me ayudes y me defiendas Lucifer, como príncipe salga el diablo cojo llamando que me ayudes hora, y en cualquiera trabajo a vos encomiendo Asmodeo, diablo cojo, y vos Lucifer príncipe noble.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Este pasaje transcrito pertenece al papel suelto, escrito ciertamente con caracteres manuscritos rojos, que se encuentra interpolado entre las fojas del expediente citado. Presuntamente, este papel interpolado es el mismo que encontró el arriero en el río. Es necesaria la aclaración, pues

Según la declaración del cura, la historia de esta oración comenzó cuatro meses antes, cuando un arriero encontró en el río de la hacienda El Puente “un papel en que se contienen diferentes blasfemias hereticas, e invocaciones expresas del demonio”. Después de que el arriero dio noticia del papel al declarante, este realizó pesquisas para encontrar al autor de tales invocaciones, sin obtener resultados. Así, pidió al administrador de la hacienda, Juan José Irazábal Gaztelu, que “estuviese sigilosamente a la mira de saber si corría en aquella vecindad el mismo papel, y otros de semejante naturaleza” y que, en tal caso, se lo notificara inmediatamente (AGN, *i* 1176, f. 83 r.).

El administrador dio noticia al cura de que “otro mulato llamado Marcelino”, vecino de la misma hacienda, le aseguró que “un tal José de Rojas vendía entre la gente operaria ciertas oraciones manuscritas” (AGN, *i* 1176, ff. 83 r.-83 v.)<sup>2</sup>. Según el cura, Marcelino le relató al administrador que conocía esta información porque a su madre “le encontró tres ejemplares que el citado Rojas le dio para que se los vendiese” y que, cuando el mulato vio que las oraciones comenzaban con las palabras “Santiago Claguelilo”, rompió los papeles (AGN, *i* 1176, f. 83 v.).

Luego de escuchar a Marcelino, el administrador arrestó a José Rojas “para que se pudiese ver si su forma [de letra] es o no la misma que el primer papel”. Para tal fin, el administrador hizo notar a Rojas su calidad de reo del juzgado eclesiástico y le dijo que si quería saber la causa de su detención, “podía escribir una esquila preguntándosela al señor cura”. Según la declaración del cura, el reo se negó a hacerlo, afirmando “por una, dos, y tres ocasiones que no sabía escribir”. Sin embargo, ante la presión de quienes presenciaban el arresto y aseguraban que lo habían visto escribir muchas veces, manuscibió una esquila dirigida al cura. Cabe señalar que, infortunadamente, este documento, que comprobaría que Rojas era el autor de aquel papel escrito con sangre, no se encuentra en el expediente inquisitorial, aunque se menciona que el cura recibió la esquila, que fue enviada al Santo Oficio. Del examen de las caligrafías consignadas en ambos documentos, se concluyó que la esquila y el papel herético habían sido hechos “de su mismo puño” (AGN, *i* 1176, f. 85 v.).

la Inquisición de México realizó una copia del mismo con una ortografía más moderna y en tinta negra, incluida como parte del discurso en las fojas del proceso (AGN, *i* 1176, ff. 80 v., 86 v.).

- 2 Cabe señalar que, si bien en el encabezado del expediente consta que el Tribunal del Santo Oficio consideraba que José Rojas era mestizo, en este y otros pasajes del documento se tiene a Rojas por mulato.

Ante estos hechos, el 7 de noviembre el tribunal inquisitorial ordenó al cura y juez eclesiástico de Xochitepec que procediera en calidad de comisionado inquisitorial. Así, Manuel Anastasio de la Torre adquirió las siguientes obligaciones: retener a José Rojas; interrogar al mulato Marcelino, a su madre y a otros testigos bajo juramento de verdad, secreto, fidelidad y en presencia de notario de acuerdo con una “cartilla” de preguntas específicas; examinar las relatorías de aquellos interrogatorios y enviarlas al tribunal; recoger los papeles de naturaleza semejante al encontrado en el río, e indagar sobre “la vida y conducta del citado Rojas y si cumple con los preceptos de la Iglesia” (AGN, i 1176, f. 85 v.).

El 19 de noviembre, el mulato de veintitrés años Simón José Marcelino compareció ante notario. Al preguntársele sobre si conocía la causa del llamado, el mulato respondió que “será para saber de una oración que tenía su madre la que hubo de un hombre cuyo nombre ignora [...] y solo sabe que es el mismo que de pocos días a esta parte se halla preso por este juzgado”. Afirmó que “el tal hombre” había sido visto por la demarcación “habrá cosa de seis meses” y que respondía al apodo de “el Padre” pues, según había oído decir, “en sus embriagueces acostumbra ponerse a predicar, no sabe qué cosa porque nunca le ha oído” (AGN, i 1176, f. 88 v.).

Según el testimonio, Marcelino supo que aquel hombre era José Rojas cuando su madre enfermó y este se acercó a su casa y le dio la oración “ofreciéndole que con ella sanaría”. Esta oración manuscrita contenía “al principio *Magnificat anima mea Dominum* y al final ‘un caballero de Barcelona, yendo para el santuario de Monserrate’”, por lo que nada herético parecía invocar<sup>3</sup>. Y, “aunque lo que en él vio no le pareció malo”, decidió romper el papel luego de haber tenido noticia de quién lo había escrito, pues había oído decir “a los muchachos operarios de a un real por día” que Rojas les “vendía ciertas oraciones eficaces para hacer a los hombres animosos y valientes, de suerte que pudiesen salir victoriosos de cualquier empresa, y que estas comenzaban por las siguientes palabras: Sr. Santiago Claguelilo de Goulision” (AGN, i 1176, f. 89 r.). Finalmente, Marcelino aseguró que Mariano José, entonado del esclavo Juan Felipe de la misma hacienda, fue testigo de los hechos narrados, pero que carecía de noticias sobre otras personas que tuvieran dicho papel.

3 La frase *Magnificat anima mea Dominum* procede de Lucas 1: 46-56. Según la tradición, es el inicio del cántico con el que María respondió a las palabras de Isabel: “Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu seno” (Lc. 1: 42).

El 22 de noviembre, la mestiza de “poco más o menos” cuarenta años Martina de la Candelaria, madre de Marcelino, se presentó también a declarar. Aseguró que dos meses antes un hombre, “conocido solamente por el nombre del Padre”, entró a su casa a venderle un papel manuscrito. Dijo que “el Padre” había vivido en la casa del mayordomo de la hacienda, que frecuentaba “la casa de otro vecino llamado Vicente Trujillo” y que lo último que sabía de su paradero era que estaba preso en el juzgado eclesiástico. Al ser preguntada sobre las razones por las que el acusado vendía aquellos papeles heréticos, la mestiza respondió, probablemente por temor a que la involucraran directamente con el ejercicio de prácticas heréticas y con la circulación de los manuscritos, que Rojas “no le expresó para qué efectos fuesen conducentes”, aunque sí estaba “en la inteligencia de que los escribía de su puño”. Además, argumentó que no “entendió lo que contenía el que compró” hasta que su hijo Marcelino lo leyó y “no le había parecido bueno lo que se decía en el mismo sin expresarle en particular lo que le desagradó” (AGN, *i* 1176, f. 89 v.).

El 26 de noviembre de 1787, el maestro de “labrar azúcar” Vicente Mariano Trujillo, de 39 años, declaró que el hombre “que de orden de su amo trajo preso a este juzgado”, llamado José Rojas o *el Padre*, de calidad mestizo, entraba algunas veces a su casa para pedir un tintero y escribir “ciertos papeles”. Según Trujillo, Rojas le daba los papeles manuscritos a los trabajadores de la hacienda “porque en sus embriagueces acostumbra ponerse a predicar”, si bien afirmó nunca haber oído las cosas que predicaba (AGN, *i* 1176, f. 90 v.). Sin embargo, expresó que, según el testimonio de su hijo, Rojas era el autor del papel encontrado en el río, pues, comentado el suceso en familia, el niño de nueve años, “que sabe ya leer y está aprendiendo a escribir”, contó que el Padre le pidió prestado su tintero tres días antes del descubrimiento del herético papel en el río. Narró también que cuando el Padre le restituyó su tintero, “volvió con un papel escrito” y que pudo leer en el primer renglón las palabras “Santiago el Viejo”. Según Trujillo, al escuchar al pequeño le aseguró que no podía tratarse del mismo manuscrito pues el que se encontró en el río “se decía estar escrito con sangre”, a lo que su hijo respondió que, cuando el Padre le entregó el tintero, “vio que traía también tinta colorada” (AGN, *i* 1176, f. 91 r.).

A partir de estos sucesos se desarrolló una indagación inquisitorial que no terminó sino hasta el 9 de marzo de 1807, veinte años después de la denuncia del cura Manuel Anastasio de la Torre, cuando los inquisidores consideraron que, “por la antigüedad de la denuncia y dificultad de remitirse en conocimiento de la residencia del denunciado”, el caso debía cerrarse (AGN,

i 1176, f. 105 v.). Y es que, entre las diligencias realizadas en diferentes pueblos de la zona de Cuernavaca-Cuautla (en el actual estado de Morelos, México) para rastrear la circulación de manuscritos heréticos redactados por el acusado, el funcionamiento del Santo Oficio basado en una compleja burocracia y los fallecimientos de algunos testigos, José Rojas escapó del juzgado eclesiástico local donde había sido apresado en 1787 y no volvió a ser encontrado.



## El pacto demoniaco y la orientación mágica del texto

El tema del imaginario religioso vinculado a las prácticas y representaciones escriturales ha ocupado la atención de estudiosos de diferentes disciplinas desde hace algunas décadas. Los trabajos sobre hermenéutica de textos históricos, así como aquellos relacionados con el análisis semiótico de la cultura, pertenecen solo a algunas de las variadas vertientes de lo que se ha llamado *estudios sobre cultura escrita*. El herético papel que nos ocupa forma parte de una serie de escrituras populares, que cabalgan entre innovación y tradición, cuyos usos y apropiaciones se encuentran en la esfera de lo misterioso. Los trabajos de Rita Marquilhas, Antonio Castillo Gómez, León Carlos Álvarez Santaló y Fernando Bouza, entre otros, dan cuenta de prácticas comunicativas vinculadas con la escritura a mano que sirvieron durante la época moderna como manifestación de tensiones sociales y políticas, además de presentar un ordenamiento alterno del mundo que las circunscribía.

En otro lugar hemos seguido minuciosamente el caso de José Rojas, atendiendo a su dimensión sociológica. En aquel momento dirigimos el análisis hacia la figura del reo y la importancia de su escritura dentro de las comunidades de trabajadores morelenses del siglo XVIII<sup>4</sup>. Sin embargo, estimamos necesario rescatar algunos datos sobre el perfil de José Rojas. De acuerdo con la documentación inquisitorial, hacia 1791 el acusado podía tener alrededor de cuarenta años, lo que nos permite ubicar hipotéticamente su año de nacimiento hacia 1751. Se dedicaba en su natal Cuautla a “enseñar niños”, es decir,

4 Al respecto puede leerse a Hernández (“la virgen”).

era instructor de primeras letras. Luego dejó la docencia y se convirtió en un vagabundo de la zona Cuautla-Cuernavaca que gastaba sus días escribiendo oraciones “sagradas” y “profanas” para venderlas o intercambiarlas entre los trabajadores de las haciendas azucareras de la región, que eran mayoritariamente indígenas, mestizos y mulatos. Era conocido como el Padre porque, estando ebrio, acostumbraba predicar y fue famoso también por su habilidad para deshacer tempestades y granizadas.

Es necesario tener en cuenta que la región Cuernavaca-Cuautla de Amilpas tuvo características socioeconómicas muy especiales durante el periodo virreinal: fue el único “territorio señorial” novohispano (tuvo doble jurisdicción: la del rey y la del marquesado del Valle); se asentaron allí dos de las élites económicas más importantes de la Nueva España (mineros productores de plata y hacendados-comerciantes azucareros); careció de “repúblicas de españoles”, debido a los intentos de monopolización del marquesado, y abundaron los pueblos y las “repúblicas de indios”; la región mantuvo un comercio intenso y constante con las ciudades de Puebla y México; y su población estuvo constituida mayoritariamente por indígenas, mestizos y mulatos dadas las necesidades de fuerza de trabajo de la zona (Reynoso; Sánchez, *Azúcar*; Wobeser, “Relaciones”).

Cuernavaca y Cuautla fueron las dos únicas localidades que alcanzaron el rango de alcaldías mayores desde el siglo xvi. La localidad de Xochitepec, ubicada al sur de la alcaldía mayor de Cuernavaca, fue desde 1619 hasta 1784 un pueblo de indios. Sin embargo, como la mayoría de los pueblos de indios de esta región, después de 1785 recibió el calificativo de *república de indios* (Reynoso 106, 109-110, 112-114)<sup>5</sup>. Además, la segunda mitad del siglo xviii se caracterizó por alzamientos, motines y sublevaciones populares en México, Puebla, Guanajuato, Michoacán, Hidalgo y San Luis Potosí (Ávila; Gálvez; Ruiz; Tutino). Los disturbios coincidieron, en muchos casos, con la expulsión de la Compañía de Jesús de los reinos hispanos, con la reordenación política y económica dictada por la casa de Borbón y con la visita de José de Gálvez a la Nueva España. Así, la situación sociopolítica y económica de la zona

5 Si bien Irving Reynoso admite que en esta región morelense “el pueblo de indios es casi equivalente a república de indios” (136), también destaca que, desde el punto de vista legislativo, ambos conceptos no son sinónimos. Aclara que después de la abolición de la encomienda, los pueblos de indios fueron organizados en repúblicas que adquirieron “el estatus de pueblo cabecera, mientras que las otras comunidades menores quedaban subordinadas a la cabecera de la República en calidad de pueblos sujetos” (127).



Cuernavaca-Cuautla y las tensiones sociales recrudecidas desde la segunda mitad del siglo XVIII nos explican, de alguna manera, las causas por las que nuestros inquisidores se encontraban preocupados por la circulación de ideas heréticas (que pudieran devenir en disturbios masivos) en la singular región morelense.

Aquí nuestro objetivo es proponerle al lector una interpretación sobre el sentido del espectro demonológico enunciado en el herético papel, a partir de las siguientes consideraciones. Todo sistema gráfico funciona como modelo para la lengua, y este modelo puede ser actualizado gracias a que las grafías posibilitan el análisis de la lengua en sus constituyentes sintácticos. Las palabras, como constituyentes sintácticos más elementales de la lengua, al ser codificadas por el sistema gráfico se convierten en objeto de reflexión filosófica y, finalmente, en cosas (Olson). El acto de escribir, “de dejar una marca”, es un acto reflexivo, pues con el lenguaje escrito somos capaces de “seleccionar nuestras experiencias, [...] ordenar los acontecimientos de nuestra vida, nuestros actos, nuestros sentimientos, [ampliar] nuestra percepción de las cosas, [...] nuestra conciencia [y] circunscribir lo que sabemos y comprendemos, al plasmar nuestro monólogo interior en una forma de lenguaje que podemos inspeccionar, analizar” (Meek 42).

Así, con mucha probabilidad, las oraciones escritas por Rojas estuvieron fundamentadas en los diversos y contrapuestos saberes que pudo coleccionar a partir de sus vivencias, reflexionadas y cuestionadas gracias al conocimiento lecto-escritural que tuvo. Desde esta perspectiva, en el presente texto se analizan esas *palabras-cosas* que componen el discurso escrito por José Rojas, con el objetivo de acercarnos al registro en el que se encuentra codificado. Evidentemente, la interpretación de ese registro histórico será solo una pauta de lectura con carácter correctivo, pues “el círculo hermenéutico [...] se concibe en modo distinto cuando el objetivo ya no es algo dado, sino algo oculto que se debe sacar a la luz de la comprensión” (Iser 10). Así, todo esfuerzo interpretativo del historiador se convierte en una traducción (*traductibilidad*, como la llama Iser) de horizontes culturales que permita al lector contemporáneo la comprensión siquiera parcial del sentido del discurso histórico.

Ahora bien, como parte del ejercicio de comprensión que aquí se pretende, es necesario tener en cuenta la orientación mágico-sagrada del discurso “herético”, que hunde sus raíces en la organización ternaria del sistema de signos. Resulta complejo interpretar-traducir esta organización ternaria a nuestro horizonte histórico actual debido a que “se apoya en el dominio formal de las marcas, en el contenido señalado por ellas y en las similitudes que ligan

las marcas a las cosas designadas; pero como la semejanza es tanto la forma de los signos como su contenido, los tres elementos definidos de esta distribución se resuelven en una figura única” (Foucault 50). En este sentido, que en el texto que nos ocupa se lea una especie de jerarquía demonológica que implica a Santiago Claguelilo, Asmodeo, el diablo cojo y Lucifer en un discurso contractual entre una persona y una legión de entes metafísicos, cuyo soporte es el papel con escritura en grafías rojas, pone de manifiesto la calidad ternaria del *simbólico todo-unívoco* ahí contenido. Para acercarnos a ese universo simbólico es necesario definir el tipo de documento que tratamos.

Sabemos que José Rojas repartía diferentes oraciones, algunas “buenas”, como las que vendió a la madre de Simón José Marcelino y a Bernardo Neria, y otras “malas” que, según el testimonio del primero, eran “eficaces para hacer a los hombres animosos y valientes, de suerte que pudiesen salir victoriosos de cualquier empresa” (AGN, i 1176, f. 89 r.). De esta manera, la oración manuscrita con caracteres rojos conservada en el expediente pertenece al tipo de escritura portentosa, capaz de transmutar el muy limitado poder humano sobre el propio destino por otro que potencializaba la realización humana, es decir, por el poder de posicionarse ante situaciones adversas y obtener ventajas, gracias a la confianza depositada en entes demoniacos a través de un discurso contractual. No es una plegaria pues no aparecen registros de depreciación personal acompañada de súplica fervorosa por parte de quien invoca<sup>6</sup>. Tampoco podemos clasificarla como un conjuro dado que no hay evidencia de que la eficacia del papel estuviese vinculada con una especial instrucción por parte del invocador. No es un ensalmo pues la finalidad no es curar enfermedades con ayuda de los demonios<sup>7</sup>. Se trata entonces de un pacto, un contrato escrito

6 Las definiciones que da la 23.ª edición del diccionario de la Real Academia Española sobre los términos *invocar* y *evocar* se prestan a gran confusión: invocar es “demandar ayuda mediante una súplica vehemente” y “acogerse a una ley, costumbre o razón”, mientras que evocar es “traer algo a la memoria o a la imaginación” y “llamar a los espíritus y a los muertos, suponiéndolos capaces de acudir a los conjuros e invocaciones”. De ahí que aquí sigamos las consideraciones de Garibay: “El que invoca a los espíritus dice ciertas fórmulas para conseguir de ellos protección y apoyo en la realización de un propósito cualquiera. En todo caso no necesariamente se manifiestan visiblemente. En cambio, evocar es un proceso más audaz y peligroso ya que se requiere preparación para estar frente a seres infernales y solicitarles un favor u ordenarlos, y para ello es necesaria una profunda preparación” (86).

7 En el *Diccionario de la lengua castellana* (edición de 1780) se lee que una plegaria es “la rogativa, depreciación o súplica que se hace para conseguir alguna cosa” (731); un conjuro es una “imprecación hecha con palabras, e invocaciones supersticiosas, con la cual cree el vulgo, que

entre dos partes que actúan en reciprocidad, definido como “el consentimiento, o convenio con el demonio, para obrar por medio suyo cosas extraordinarias, embustes y sortilegios” (*Diccionario* 674).

El portador de la oración asumía compromisos con los entes demoniacos (“te protesto que desde hoy hago ánimo de ofrecerte las obras que hiciere como también cada viernes un ayuno”) para recibir una dádiva (“que me ayudes hora, y en cualquiera trabajo”) (AGN, i 1176, f. 80 v.). La garantía del convenio quedaba sellada mediante la escritura con sangre. Considerando la dimensión social del texto, es claro que se trata de un texto interdiscursivo, es decir, de una “estructura cognoscitiva donde participan no solo elementos verbales y no verbales, sino también representaciones y estrategias involucradas durante los procesos de producción-comprensión” (Biagini y Roig 301).

Si la religión es un sistema de símbolos vinculados con estados anímicos y motivaciones humanas que generan “concepciones con una aureola de efectividad” percibidas como reales (Geertz 89), es posible que el papel herético formara parte de prácticas religiosas alternativas, que exigían asimismo la institución de un ritual (pacto con sangre, ofrecimiento de obras y ayunos) amparado en el ejercicio de la retórica oral y escrita (Moulian). Y aunque los portadores de estos papeles “malos” no realizaban por sí mismos el pacto manuscrito (ninguno de los declarantes sabía escribir y fueron dos mulatas quienes leyeron el texto a sus esposos), la figura de José Rojas se nos presenta como la del realizador de motivaciones colectivas. Así, los papeles escritos con caracteres rojos de puño de su portavoz tenían la misma eficacia simbólica que si los hubiesen manuscrito los mismos portadores. Aunque ajena, esta escritura funcionaba como parte del ritual personal y colectivo de los trabajadores de la hacienda, en tiempos y espacios comunes que posibilitaban un intercambio de tensiones, frustraciones y expectativas mediado por la ingesta de alcohol, como se puede leer en el expediente. Que la sustancia de donde procedía el color de las grafías fuera sangre o “tinta colorada” no suponía más que una cuestión de escrúpulos para quienes adquirirían la oración herética cargada de significaciones metafísicas.

Por otro lado, en la liturgia cristiana la sangre tiene un lugar primordial. No solo nos referimos al dogma de la transubstanciación, sino a la gran cantidad de oraciones, devociones y milagros que se refieren a ella vinculada al ejercicio

---

los magos, o mágicos y hechiceros, hacen sus maleficios” (259) y un ensalmo es “cierto modo de curar con oraciones, unas veces solas, otras aplicando juntamente algunos remedios” (410).

penitencial, a la noción de purificación física y espiritual, y a la esperanza de la resurrección de los muertos. En este sentido, que el texto encontrado en el río estuviese escrito con grafías de color rojo implicaba el acceso a un mundo supraterráneo ambientado en la dimensión de la revelación, la profecía y, en suma, la posibilidad de la transcodificación de la realidad. Esa escritura en rojo tenía una orientación mágica, dado que los caracteres que la componían “eran venerados como potenciadores del éxito o la desgracia, del amor o la separación, de la salud o la muerte” (Marquilha 111). Además formaba parte de un amplio abanico de papeles clasificados como *cartas de toque*, que actuaban por contacto con su portador, a la usanza de las estampas devocionales actuales, bajo el principio de que “la escritura obraba por sí misma sobre el cuerpo de quien la portaba” (Bouza 88).

Finalmente, es conveniente apuntar que desconocemos las razones por las que los invocados en la oración herética son Santiago Claguelilo, Asmodeo, el diablo cojo y Lucifer. Sin embargo, es posible realizar algunos apuntes que nos permitan dilucidar la eficacia simbólica atribuida a estos entes capaces de envalentonar a los hombres y hacerlos “victoriosos de cualquier empresa”. Para ello es necesario considerar que la demonología propia del clero coexistió, durante la época moderna, con una *infrademonología*, caracterizada por la humanización del agente maligno que posibilitaba la inversión

de las representaciones oficiales y ortodoxas del personal diabólico admitido y divulgado por la cultura de los clérigos, las cuales, debilitadas y potencialmente desacreditadas por su misma propensión a la fantástica exageración terrorífica o por la excesiva complejidad de sus codificaciones escolásticas, no podían, por irreales y abstractas, enraizarse sin mediaciones ni arreglos en la conciencia de la mayoría de los presuntos creyentes. (Delpech 101-102)

Al génesis multicultural (“pagano”), que construyó y condensó teológicamente la figura del diablo cristiano, hay que añadir que el folclore “tendió a hacer al diablo ridículo o impotente, probablemente con objeto de domesticarlo y aliviar las tensiones del miedo”, y que, “por la naturaleza contradictoria de esas tradiciones, la opinión popular osciló entre verlo como un amo terrible y como un estúpido” (Russell 68). Sin embargo, el caso que nos ocupa no parece referirse ni al amo terrible ni al bufón. Se trata de un grupo de entes en cuya creencia residía la idea, propia de los siglos xvii y xviii, de que “las manifestaciones divinas no siempre eran tranquilizadoras ni los diablos obli-

gatoriamente malvados” (Muchembled 178). Expuestas estas generalidades, es momento de ofrecerle al lector nuestra interpretación-traducción del espectro demoniaco plasmado en el pacto escrito con grafías rojas.



## Un novedoso demonio: Santiago Claguelilo

El pacto inicia con una invocación a Santiago Claguelilo en la que se le solicita que impida el auxilio de la Virgen al invocador y, en su lugar, actúe el demonio en las figuras de Asmodeo, el diablo cojo y Lucifer. Así, Santiago Claguelilo funciona como el intercesor de quien lea o porte el papel y de ese modo suple la tradicional ocupación de la madre de Dios. Aunque desconocemos la ontología de este peculiar intercesor, no debe sorprendernos la vinculación entre Santiago apóstol y los poderes metafísicos. La figura de Santiago es la historia de una construcción cultural articulada a través de “un proceso colectivo, comunitario y creador de sentido” vinculado con “el reciclaje de la tradición” (Domínguez 45-46), en el que podemos observar la transmutación del Santiago Peregrino al Santiago Matamoros y al Santiago Mataindios. Aunado a este complejo de las diferentes formas de enunciar al apóstol, que lo dota de eficacia simbólica de acuerdo con necesidades culturales del poder hegemónico, el folclore cristiano difundió la historia “de la polémica entre Santiago y el mago Hermógenes, sacada del pseudo-Abadías”, popularizada hasta bien entrado el siglo XVIII (Armesto 52).

Según una versión de esta historia publicada en la última veintena del siglo XVIII, en su viaje a Jerusalén, el apóstol convirtió a la fe verdadera a “dos magos, o hechiceros, llamados Hermógenes y Fileto”. Estos magos fueron llamados por los judíos para que, con sus artes diabólicas, hicieran que el apóstol renegara de su fe, “o le matasen con sus maleficios”. Fileto, discípulo de Hermógenes, propuso “sus argumentos sofísticos y el sagrado Apóstol se los desvaneció prontamente [dejándolo] vencido, y reducido a la fe de Jesucristo: y desde entonces se hizo defensor del apóstol, y de su doctrina” (Martín 13). Sin embargo, tras su conversión, Fileto temía la venganza de su maestro Hermógenes. Santiago, entonces, obsequió a Fileto “un pañito de algunos que le regaló la reina de los ángeles al tiempo de despedirse para venir a España, que era

de los que sirvieron al niño Jesús en su infancia” (Martín 14), con el que estaría protegido de las artes diabólicas de aquel.

Hermógenes, furioso con Fileto y “en virtud de la palabra que había dado a los judíos”, disputó con Santiago. Este, “como era rayo del poder, y sabiduría divina, luego desvaneció sus tinieblas, tanto que dejó a Hermógenes confundido, y obligado a confesar la fe de Jesucristo, la cual predicó después con gran fervor, y admiración”. Pero los demonios, frustrados porque Hermógenes —a quien habían “cogido como instrumento de sus maldades”— abjuró de ellos, le hicieron muchos maleficios. El apóstol dio entonces a Hermógenes “el báculo que traía en su peregrinación, con el cual ahuyentó a los demonios, y se burló de ellos en delante” (Martín 14).

Una antigua versión de esta historia apunta que, después de la conversión de Fileto, “Hermógenes en venganza encerró a Fileto en un círculo mágico diciéndole: ‘a ver si te saca Jacobo’”, y el converso pudo liberarse del sortilegio cuando el apóstol le envió el sudario. En ese momento, Hermógenes mandó una legión de demonios para contrariar a Santiago. Sin embargo, estos pidieron al apóstol: “Compadécete de nos, Santiago apóstol, porque somos atormentados”, y le explicaron que “el ángel de Dios nos ha encadenado con fuego”. Finalmente, “Jacobo” soltó a los diablos para que le trajesen preso a Hermógenes, con su gracia tocó su corazón y lo convirtió así en su nuevo discípulo. Hermógenes puso luego a los pies de Santiago “todos sus libros de magia” y con ellos hicieron una hoguera (Armesto 52). Según Rosario Marchena, existe la hipótesis de que “la conversión y el bautismo de Hermógenes es una leyenda calcada de la de Simón el Mago para colocar a Santiago en el mismo plano que a san Pedro”, dada la necesidad peninsular de “tener por patrón a un apóstol tan importante como san Pedro” (244), necesidad que se agudizó en la época de la España imperial.

Es pertinente recordar que la tradición hispana convirtió al Jacobo de los evangelios en Sant-Yaqov o Sant-Iaco, dando lugar al nombre de Santiago, conversión nominal sin parangón en el resto del mundo cristiano. Resulta inquietante que en la antigua versión gallega del pseudo-Abadías se conserve el nombre de Jacobo en dos momentos: cuando el apóstol es referido por Hermógenes, siendo este aún servidor del diablo (“A ver si te saca Jacobo”), y cuando tiene el poder de soltar a los diablos encadenados por el ángel de Dios. Así, en esta versión, la posible vinculación entre el apóstol y el mago bíblico Simón (He. 8: 9-25) podría estar relacionada también con la mutación nominal hispana de Jacobo (como mago) a Santiago (como apóstol).

La figura de Santiago pervive hasta nuestros días dentro de las prácticas religiosas folclóricas mexicanas. Existen leyendas en diferentes zonas del país que hacen referencia a sus apariciones durante conflictos bélicos en el siglo xx (en la Revolución mexicana y en la guerra cristera). Santiago también impide que aquellos que llegan a vivir a Cholula dejen luego la localidad porque el apóstol “los ataja”, dominando la voluntad de aquel que quiera marcharse (Campos 88). En Michoacán, hacia 1959, se le vio controlando una tormenta “con un ademán de manos” y ordenando “a las aguas que retrocedieran” (Campos 101). En Izúcar de Matamoros se cuenta que, a principios del siglo xx, la escultura del apóstol (de más de tres metros de altura) había desatado “una epidemia de jóvenes mujeres embarazadas [...] y que cuando los padres de las muchachas preguntaban qué había pasado [...] contestaban que el señor Santiago era el culpable”, debido a lo cual los vecinos encadenaban durante la noche al santo y a su caballo (Campos 116). En otras ocasiones el apóstol se emborracha, pelea con los santos patronos de comunidades vecinas, se enamora de diferentes advocaciones marianas y por la noche las visita en sus iglesias. También da latigazos y se presenta colérico y amenazador ante personas que no le son gratas, demuestra su poder ante los incrédulos haciendo llover con truenos y bolas de lumbre e, incluso, en Durango se cuenta que un día el apóstol dijo: “Si encuentro a mi mamá, la voy a matar. Si encuentro a mi papá, lo voy a matar también” (Campos 143).

El abanico performativo del Santiago folclórico es notorio y sus actos pasionales parecen estar en sintonía con los de los humanos, con la peculiaridad de que ostenta un poder metafísico que utiliza como tradicionalmente se cree que lo hacen los brujos. Entre los procedimientos mágicos curativos practicados en el istmo veracruzano, estudiados por Münch hace unas décadas, está registrada una plegaria a *Santiago Jacobo* que es posible vincular con el discurso del pacto que nos ocupa:

[...] Señor Santiago Jacobo, [que] la cruz de Jerusalén vaya delante de mí y el Señor que murió en ella hable y responda por mí y si hay alguna persona que con palos, piedras y fierros viniere en mi contra, con la capa de san Salvador de Orta sea mi cuerpo favorecido y con las divinas fuerzas de los brazos del Señor, fortaleceré mi espíritu y tendré valor para vencer estas batallas; no me des Señor por vencido y con el velo de la Santísima Virgen sea envuelto y no herido ni muerto, ni preso ni cautivo, ni de mis enemigos vencido. ¡Oh Santísima Trinidad!, préstame tu estandarte para revolear esta bandera; si



es para torear y montar no me dejes ser vencido de ningún furioso animal; que no haya caballo que me tumbe, ni toro que me embista. [...] Señor Santiago Jacobo, el cuerpo se les entuma, la vista se les nuble, ojos tengan y no me vean, manos tengan y no me agarren, pies tengan y no me alcancen y con el velo del Santísimo Sacramento sea mi cuerpo envuelto y no herido ni muerto, las pistolas no den fuego, ni machetazos, ni puñaladas haya en contra de mí; que este no sea abierto para mis enemigos y contrarios que traten de perjudicarme y que no muera yo de rayo, ni de matado, ni de muerte [...]. (Münch 237)<sup>8</sup>

Aunque en esta oración contemporánea la figura de Santiago Jacobo no anula la eficacia de otras entidades metafísicas, mientras las referencias a la Virgen, a la Trinidad y a Jesús van acompañadas de interjecciones expresivas que denotan un tratamiento especial, cuando se invoca a Santiago Jacobo se le da el trato de *señor* como un título decoroso de cortesía que habitualmente se le da a las personas respetables, muy diferente al *Señor* a secas utilizado para referirse a Dios con la finalidad de evidenciar su potestad universal. En este sentido, tanto Santiago Jacobo como Santiago Claguelilo son figuras que se presentan con poderes autónomos capaces de proteger al invocador de los cotidianos enfrentamientos con otros.

En el caso de Santiago Claguelilo, esta autonomía se contrapone a la dependencia tanto de María como del demonio con respecto a Dios: María es la esclava del Señor (Lc. 1: 38) y el demonio, en su cargo como *el satán*<sup>9</sup>, se pasea por la Tierra y hace de las suyas siempre con permiso de Dios. Y es que, según Anselmo de Canterbury, “cuando el demonio convirtió la voluntad a lo que no debió, tanto el querer mismo como la conversión misma fueron algo y, sin embargo, no tuvo algo sino de Dios y por la voluntad de Dios, puesto que ni pudo querer algo ni pudo mover la voluntad a menos que él se lo permitie-

8 San Salvador de Orta era un franciscano catalán del siglo XVI cuya hagiografía está plagada de actos vinculados a un universo esotérico: don de la profecía acompañado de raptos y éxtasis, resurrección de muertos, apaciguamiento de tormentas, transmutación de carne y pan en flores, etc. (Guiso).

9 Nos referimos a *el satán* y no a *Satán* (y por otro equívoco a Satanás) debido a que el término es un sustantivo del hebreo que designa al adversario, al acusador, al enemigo, al inspector o al fiscal. Así, *satán* no es el nombre del enemigo de Dios sino el título o cargo que aquel desempeña. De ahí que en el libro de Job se lea “el satán” y su función sea la de un empleado de Dios (Hernández).



se, él quien hace todas las naturalezas sustanciales y accidentales, universales e individuales” (228). De esa manera, en este Santiago se refleja la existencia de un poder independiente de Dios, superior a la intercesión de la Virgen y capaz de condensar las acciones de diferentes potencias diabólicas.

Ahora bien, ¿qué o quién es Claguelilo? Antonio García de León nos ha sugerido que el término podría estar vinculado al adjetivo náhuatl *tlauele* (“furioso, iracundo, exaltado, violento”), de donde se derivan las voces *tlauelcuic* (“el que se enoja, se exalta, se encoleriza”) y *tlaueliloc* (“malvado, perverso”) (Siméon 689-690)<sup>10</sup>. Según el diccionario digital Aulex de náhuatl-español, además de malvado y perverso, la voz *tlauelilok* significa “loco”, mientras que el término *tsantlauelilok* se puede traducir como “rapaz”. La relación fonética entre las voces *claguelilo* y *tlauelilock* es evidente y el lugar que la primera ocupa en el texto (después del nombre Santiago) coincide con la calidad de adjetivo que tiene la segunda. Así, Santiago Claguelilo sería Santiago malvado, perverso o loco. Además, del efecto de elisión entre ambos términos resultaría la palabra “San-claguelilo”, fonéticamente emparentada con *tsantlauelilok*.

Con estas consideraciones se abre la posibilidad de que la figura de Santiago Claguelilo sea más perversa que demoniaca, pues su invocación implica la alteración de la habitualidad de algo o alguien. De ahí que en el pacto se le pida a este Santiago anular la intercesión mariana y que el Santiago Jacobo contemporáneo, además de funcionar como mediador frente a otros entes, reciba en el texto un trato de respeto alejado de las exclamaciones suplicantes de culto que reciben el resto de las entidades mencionadas. Quizá este cambio de registro se deba a la cercanía pasional antes descrita entre el apóstol y los humanos, cuyo resultado es un trato de mayor complicidad y confianza al invocarlo. Y es que, en el folclore mexicano, Santiago despierta más afectos de respeto que de admiración por su santidad. Se le respeta porque tiene un carácter muy especial, incluso irreverente a las reglas de Dios, y porque, como *tlauelcuic*, es violentísimo.

---

<sup>10</sup> Agradezco al Dr. García de León esta sugerencia, producto de los intercambios académicos realizados en el 1.º Congreso Internacional Diablos, Brujas y otros Entes Sobrenaturales y Fantásticos de la Literatura Tradicional (El Colegio de San Luis, 27-29 de junio de 2013).



## ¿Triada o univocidad? Asmodeo, el diablo cojo y Lucifer

Otro asunto que nos interesa analizar es la solicitud de defensa a Asmodeo, el diablo cojo y “vos Lucifer como príncipe de las tinieblas” dentro del discurso. Esta última frase complica el análisis, pues puede significar que Lucifer es el mismo Santiago Claguelilo, ya que a este va dirigida la primera petición y discursivamente el “vos” lo implica. Al parecer vamos penetrando en un espacio alternativo de la jerarquía demoniaca.

Aunque los nombres de Lucifer y Satán se han homologado, lo más correcto sería considerar al segundo como antónimo del primero. El satán es un empleado, es “el ídolo superficial y sustitutorio de Dios [...] mientras que [Lucifer], que persevera en su luminosidad original, es un contrincante y a la vez la pareja indispensable de Dios” (Cousté 104). Así, resulta coherente que el amanuense se refiera a Lucifer como “el príncipe de las tinieblas”, lo que evidencia el estatus supremo que tiene en la corte diabólica. Pero, si el demonio actúa con el permiso de Dios, ¿cómo explicar el patrocinio y la defensa solicitados a Lucifer? ¿No sería necesario suplicar a Dios el permiso para que aquel amparara al portador de la oración? En este punto es necesario aclarar que Lucifer, el ángel caído rebelde, al obrar injustamente, es decir, al desear más de lo que la voluntad de Dios le había otorgado, dejó de ser parte de él (Canterbury 228-229)<sup>11</sup>. En este sentido, Lucifer, a diferencia de los demonios que le sirven y de *el satán* que se relaciona armónicamente con Dios, puede ser invocado con eficiencia, al margen de la autorización de Dios, y en suma esta lógica “en modo alguno acusa a Dios o excusa al demonio, sino enteramente excusa a Dios y acusa al demonio” (Canterbury 229). De esta manera, el convenio suscrito entre el portador del pacto y Lucifer radica en que este, siendo el supremo príncipe, en una relación de horizontalidad con Asmodeo y

---

II Según el canon, Lucifer es considerado como el ángel rebelde que persuadió a otros seres celestiales de enfrentarse al creador. Sin embargo, la ontología de esta figura aún es discutida, pues no parece posible que este haya sido un ángel, debido a que los ángeles representan la categoría más baja de los habitantes del Cielo y, por lo mismo, son los que tienen mayor contacto con los hombres. De ahí que se diserte sobre la calidad de Lucifer y sus colegas rebeldes como serafines, seres celestiales con seis alas, gracias a una interpretación de Isaías 6: 2 (Hernández).

el diablo cojo, y en compañía de ellos, auxiliará al solicitante por intercesión de Santiago Claguelilo en la medida en que el invocador observe los compromisos acordados con los invocados.

Calificamos la relación de los tres demonios como horizontal, pues consideramos que la frase “el demonio me acompañe y salgan a mi defensa aquellos tres príncipes nobles Asmodeo, el diablo cojo y vos Lucifer como príncipe de las tinieblas” (AGN, *i* 1176, f. 83 r.) pone de manifiesto que el demonio es una entidad impersonal constituida por diferentes númenes, entre los que se encuentran algunos príncipes nobles. Pero no solo es la sintaxis del texto la que nos invita a pensar en este orden, pues, después de analizar la ontología de cada uno de los demonios mencionados, consideramos que componen parte del universo todo-unívoco al que nos referimos antes.

El demonio Asmodeo es definido por su empatía con las desordenadas pasiones humanas. En la Biblia se cuenta que Sara “fue insultada por una de las esclavas de su padre, porque había sido dada en matrimonio a siete hombres, pero el malvado demonio Asmodeo los había matado antes de que se unieran a ella como esposa” (Tb. 3: 7-8). Dios escuchó las plegarias de Sara y envió al arcángel Rafael para ayudarla. Este curó a Sara y a Tobías: al último le quitó “las manchas blancas de los ojos” para que pudiera ver “la luz de Dios” y a Sara la entregó como mujer a Tobías y la libró “de Asmodeo, el demonio malvado” (Tb. 3: 17). Rafael dio luego consejos a Tobías para la noche de bodas:

[...] no tengas miedo a ese demonio y tómala; sé bien que esta noche te la darán por mujer. Cuando entres en la cámara nupcial, tomas el corazón del pez [encontrado en el río Tigris] y parte del hígado y lo pones sobre las brasas de los perfumes. Se difundirá el aroma y cuando el demonio lo huela, huirá y nunca aparecerá ya a su lado. Y cuando vayas a unírte a ella, levantaos primero los dos y haced oración y suplicad al Señor del Cielo que se apiade de vosotros y os salve. (Tb. 6: 16-18)

Así lo hizo Tobías y “el olor del pez expulsó al demonio, que escapó por los aires hacia la región de Egipto. Fue Rafael a su alcance, lo ató de pies y manos y, en un instante, lo encadenó” (Tb. 8: 3). A partir de estos pasajes la exégesis cristiana desarrolló alrededor de Asmodeo diferentes tradiciones: que “nació, según los rabinos, de la unión incestuosa de Tubal-cain y de su hermana Noema” (B. G. P. 180); que mataba a los esposos de Sara porque estaba

enamorado de ella; que él poseyó a Sara en lugar de los maridos muertos y, obviamente, antes que Tobías; que Rafael lo aprisionó en Egipto, donde se lo adoraba en forma de serpiente; que fue él quien sedujo a Eva; y que acerca de él “los rabinos cuentan que destronó a Salomón pero que pronto Salomón le cargó de hierros, y le obligó a ayudarlo a construir el templo de Jerusalén” (Collin 79).

El nombre de Asmodeo deriva del persa *Ashma-daeva* y “en las leyendas salomónicas a Asmodeo se le cita también con el nombre de Marcolfo y Saturno” (Aragón 17). La identificación de Asmodeo con Marcolfo tiene relación con la versión judía de 1 Reyes 10, donde se narra el encuentro entre la reina de Sabá y Salomón. Esta exhorta a un ser deforme, bruto y loco —Marcolfo, relacionado con Mercurio y nombrado *Ashmedai* en algunas obras del siglo XII— a que dialogue con el rey para poner a prueba su sabiduría (Goosen 239). Del diálogo de Salomón con Marcolfo, convertido en leyenda desde el siglo XII, surgieron diferentes interpretaciones, como que Salomón discutió con el demonio Asmodeo o que Salomón fue, en realidad, el dios pagano Marcolis, conocido en la época clásica como Mercurio (Mori). Y es que la sabiduría de Salomón estuvo vinculada con el ejercicio de la magia desde la época clásica. Flavio Josefo escribió sobre una suerte de *magia Salomonis*, corroborada por san Jerónimo y por Orígenes, de donde resultó la tradición medieval y moderna de representar al rey como mago (Caro, *Vidas* 159-176).

Iconográficamente, Marcolfo aparece en figura de enano “dotado con grandes genitales junto a Salomón y la reina de Saba en la catedral de Orense, escena datada en torno al 1200”, mientras que la relación entre Asmodeo y Saturno “se debe a que este es representado con muletas desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna, además de ser patrón del amor impetuoso o melancólico” (Aragón 17). Así, en algunas ocasiones Asmodeo es figurado con un pene enorme y con piernas asimétricas que denotan su cojera.

Los estudios respecto a la relación entre la cultura clásica y la construcción del demonio cristiano han evidenciado que este recuperó características de Dioniso, Pan, Júpiter y Vulcano, entre otros (Caro, *Las formas*; Caro, *Vidas*; Link; Russell). Vulcano, el dios del fuego y de la forja, tenía una deformidad en los pies, producto de la caída que había sufrido del Olimpo, y “sería visto [...] como el dios cojo capaz de construir todo tipo de obras, tanto palacios y puertas como, sobre todo, objetos de metal (armas, cetros, etc.). En este campo su habilidad era asombrosa: llegó a crear estatuas y trípodes que se movían por sí mismos” (Elvira 211). Vulcano y Asmodeo, además de la cojera, comparten la

historia de la caída, pues “Caro interpreta el mito clásico del dios herrero como una transposición pagana del tema bíblico de los ángeles caídos” (Delpech 109).

Así las cosas, Asmodeo resulta ser un híbrido entre las deidades clásicas Mercurio-Hermes (mensajero y comerciante), Saturno-Cronos (el de la guadaña que destronó a su padre) y Vulcano-Hefestos (el herrero feo, cojo y poderoso). Pero hay más. De acuerdo con la versión etiópica del ciclo de Henoc, los ángeles caídos instruyeron a los hombres, después de poseer a las mujeres de la Tierra:

Azazel enseñó a los hombres a fabricar espadas, cuchillos, escudos, petos, los metales, y sus técnicas, brazaletes y adornos: cómo alcoholar los ojos y embellecer las cejas, y de entre las piedras, las que son preciosas y selectas, todos los colorantes y la metalurgia. Hubo gran impiedad y mucha fornicación, erraron, y se corrompieron sus costumbres. Amezarak adiestró a los encantadores y a los que arrancan raíces; Armaros, cómo anular los encantamientos; Baraquel, a los astrólogos; Kokabiel, los signos; Tamiel enseñó astrología; Asradel, el cataclismo. Estas les alumbraron tres razas. La primera, la de los enormes gigantes. Estos engendraron a los *Nefalim*, y a estos les nacieron los *Eliud*. Aumentaron en número, manteniendo el mismo tamaño y aprendieron ellos mismos y enseñaron a sus mujeres hechizos y encantamientos. (Diez 44)

A pesar de que fue Semyaza el ángel que incitó a sus compañeros a bajar a la Tierra, las instrucciones divinas más puntuales sobre el castigo que habían de recibir los rebeldes no fueron para él sino para Azazel, el que enseñó a los hombres a fabricar armas para la guerra, a utilizar metales y piedras, y a embellecer el cuerpo con brazaletes, adornos y cosméticos: “Encadena a Azazel de manos y pies y arrójalo a la tiniebla; hiende el desierto que hay en Dudael y arrójalo allí. [...] Pues se ha corrompido toda la tierra por la enseñanza de las obras de Azazel: adscríbele toda la culpa” (Diez 46-47).

Así, Azazel representa el mensajero y comerciante entre ángeles y hombres (Mercurio-Hermes) que afrentó a su padre (Saturno-Cronos) y enseñó a los hombres la metalurgia (Vulcano-Hefestos). Además, al enseñar a hombres y mujeres a embellecer su cuerpo, desató su lascivia, de lo que resultó la fornicación. Azazel es, por lo tanto, el ángel caído de la lujuria, y si Dios mandó que se le adjudicara la culpa de todos los demás ángeles, entonces Azazel es Lucifer, el príncipe de las tinieblas.

Pero hemos dicho que, según las tradiciones rabínicas, Asmodeo fue obligado a ayudar a Salomón en la construcción de su templo y que el arcángel Rafael le aprisionó en Egipto. Y que en la historia de Sara y Tobías se le caracteriza por su desenfrenado deseo sexual, lo que lo hizo sufrir como castigo ataduras y encadenamientos realizados por Rafael. De esta manera, Asmodeo es un demonio voluptuoso, de oficio herrero, con habilidades sorprendentes y exiliado y encadenado en un desierto, lo que lo identifica con Azazel.

¿Es entonces Asmodeo el mismo Lucifer? Probablemente sí, pues estas coincidencias, aunadas a la cojera producto de la caída del Cielo, hacen suponer que “el diablo cojuelo es nada menos que el mismo Lucifer —identificación que, por cierto, no rebaja su categoría—, pero en seguida notamos que la alusión a la cojera desempeña un papel puramente alegórico y que solo sirve para recordar el carácter metafóricamente infernal del personaje” (Delpéch 109-110). Tal vez las menciones de Lucifer como Asmodeo y como diablo cojo se deben a tradiciones subalternas en las que “el diablo cojo aparece como un personaje de conseja [al que] no le quedan posibilidades de arraigarse en las conciencias ni de ocupar en las representaciones demonológicas un puesto que no sea subsidiario o marginal” (Delpéch 110).

Ya en *El diablo cojuelo*, de Luis Vélez de Guevara (1641), está representada esta folclorización de Lucifer, unida al comercio contractual entre hombres y demonios. Cuando Cleofas le pregunta por su calidad al ente que está dentro de la redoma, las respuestas del cojuelo son reveladoras:

Eres Lucifer, le repitió don Cleofas: este es demonio de dueñas, y escuderos, le respondió la voz. Eres Satanás, prosiguió el estudiante, ese es demonio de sastres, y carniceros, volvió la voz a repetirle: eres Bercebu [sic], volvió a preguntarle don Cleofas; y la voz a responderle, ese demonio es de tahúres, amancebados y carreteros: eres Barrabás, Belial, Astarot, finalmente le dijo el estudiante: esos son demonios de mayores ocupaciones, le respondió la voz, demonio más por menudo soy, aunque me meto en todo, yo soy las pulgas del Infierno, la [sic] chisme, el enredo, la usura, la mohatra, yo traje al mundo la zarabanda, el deligo, la chacona, el bullicuzcuz, las cosquillas de la capona, el guiriguirigay, el zambapalo, la mariona, el auilipinti, el pollo, la carretería, el hermano Bartolo, el carcañal, el guineo, el colorín colorado: yo inventé las pandorgas, los comos, las mortecinas, los títeres, los volatines, los saltimbancos, los masecorales, y al fin yo me llamo el diablo cojuelo. (Vélez 5 r.-5 v.)

El cojuelo, entonces, remite a las artes mágicas contractuales (y, por ende, horizontales) entre seres humanos y seres metafísicos. Al margen de la demonología grotesca, tiene un carácter *menudo* y posee poderes relacionados con los desórdenes mundanos; de ahí que se califique como *las pulgas del Infierno*. Por otro lado, la vinculación literaria entre el diablo cojo y Asmodeo, que al mismo tiempo evidencia el uso cultural de un demonio folclórico, la encontramos en la novela *Le Diable boiteux*, de Alain-René Lesage, publicada en 1701, donde Asmodeo es el rey de los demonios:

*El diablo cojo*, llamado aquí Asmodeo, se transforma no solo en el diablo de la lujuria, sino también en aquel que inventa “todas las nuevas modas de Francia”. El diluvio verbal que, en el texto español, evoca con sonoridades seleccionadas las mil y una ocupaciones del “cojuelo”, simplemente se ha eliminado. Lesage no se arriesgó a traducirlo, lo reemplazó por la enumeración de los vicios de la sociedad francesa. El cojuelo francés casa a los viejos con las niñas, pone a las sirvientas en el lecho de los amos [...]. Acepta actuar como alcahuete... Simplemente es Cupido [...]. Un Cupido que está hecho más para encantar los salones de Versalles que las “tabernas” de Madrid. (Garguilo 225, traducción propia)<sup>12</sup>

De ahí que en algunas versiones de la historia del diablo cojuelo este haya tomado el nombre de Asmodeo. Pero el diablo cojo de Vélez no fue una invención literaria; hechiceras de los siglos XVI y XVII lo invocaban “para que les llevase y les trajese a sus galanes y paniaguados, y le daban prisa y le adulaban celebrando su ligereza” (Rodríguez 11). En 1633, Antonia Mejía declaró en contra de otra mujer, asegurando que esta recitaba el siguiente conjuro tomando un pedernal:

Estos cinco dedos pongo en este muro;  
cinco demonios conjuro:

---

12 “*Le Diable boiteux*, appelé ici Asmodée, devient, non seulement le diable de la luxure, mais celui qui invente ‘toutes les modes nouvelles de France’. Le déluge verbal qui, dans le texte espagnol, évoque avec des sonorités choisies les mille et une occupations du ‘Cojuelo’ est tout simplement supprimé. Lesage ne s’est pas risqué, à la traduire, il le remplace par l’énumération des vices de la société française. Le Cojuelo français marie les barbons aux mineures, place les servantes dans le lit des maîtres [...]. Il condescend à faire l’entremetteur... Il est tout simplement Cupidon [...]. Un Cupidon mieux fait pour hanter les salons de Versailles que ‘les tavernes’ de Madrid”.

a Barrabás, a Satanás,  
 a Lucifer, a Bercebú [sic],  
*al diablo cojuelo,*  
*que es buen mensajero,*  
 que me traigan a fulano luego  
 y a mi querer y a mi mandar. (Rodríguez 12, énfasis añadido)

Así, si el diablo cojo es Asmodeo y este, según lo que hemos explicado, es Lucifer, ¿cómo podemos entender que en el papel “herético” se solicite la defensa de parte de “aquellos tres príncipes nobles”, que pueden resultar una suerte de trinidad? Delpech y Chevalier concuerdan en que el diablo cojo es la condensación de una serie de contradicciones surgidas del entrecruzamiento del demonio clerical y el demonio que habita entre los humanos. La cojera no es más que una “presunta invalidez” del demonio, que enmascara su versatilidad, “resultante de componentes heterogéneos e interferencias culturales, difícil de comprender desde el punto de vista de la mentalidad clerical [...] pero cabe preguntarse si tal dualidad no era ya parte constitutiva de la tipología tradicional del personaje” (Delpech 121-121).



## Consideraciones finales

Quizá el lector considere que la propuesta interpretativa aquí expuesta es arriesgada, principalmente por tratarse de un solo caso inquisitorial y por la falta de registros sobre el conocimiento que José Rojas y la comunidad de trabajadores azucareros del corredor Cuautla-Cuernavaca tuvieron, durante el siglo XVIII, de las historias y leyendas a las que nos hemos referido. Sin embargo, estimamos que los alcances de nuestra interpretación-traducción sí dan cuenta de esa incommensurabilidad del demonio desde la perspectiva de las prácticas y representaciones culturales no dominantes. Es verdad que este tipo de lectura demonológica en muchas ocasiones no pudo ser desarrollada siquiera por los curas locales, pero también es cierto que la tradición se inventa una sola vez y se practica y representa sin discusión durante mucho tiempo; se incorporaban actualizaciones solo en épocas específicas. De este modo, el análisis plasmado rescata algunos discursos tradicionales de la religiosidad cristiana anteriores



a la era de la laicidad que nos han permitido acercarnos al sentido del papel encontrado en el río.

A manera de cierre, podríamos sugerir que los tres príncipes nobles invocados en el pacto mantienen una relación de compadrazgo vinculada al ente impersonal demonio, producto de la condensación de diferentes tradiciones y vivencias. El simbólico todo-unívoco bien podría ser leído como la suma de las partes. Si Rojas vendía oraciones eficaces para que los hombres “pudiesen salir victoriosos de cualquier empresa”, es probable que, en función de lo expuesto, la figura de Asmodeo estuviese ligada a la empresa sexual, el diablo cojo velara por las empresas cotidianas y Lucifer, como príncipe de las tinieblas, se encargara de las empresas más violentas, relacionadas con tensiones sociales de carácter racial, económico, político y cultural. Mientras, Santiago Claguelilo, como álter ego de Lucifer y como *tlaueliloc*, fue quizás, en el universo de Rojas, una advocación subalterna del infinito impersonal demonio, cuyo rol estuvo cimentado en la furia, el coraje y la locura con las que el contrapoder se afirma.



## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES PRIMARIAS

#### A. Archivos

Archivo General de la Nación, México D. F. (AGN).

*Inquisición (I)* 1176.

#### B. Impresos

B. G. P. *Diccionario universal de mitología ó de la fábula, dedicado a la Real Junta de Comercio de Cataluña*. T. I. Barcelona: José Tauló, 1835. Impreso.

*Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido á un tomo para su más fácil uso*. Madrid: Joaquín Ibarra, 1780. Impreso.

Gálvez, José de. *Informe sobre las rebeliones populares de 1767*. Ed. Felipe Castro Gutiérrez. México: UNAM, 1990. Impreso.

Guiso y Pirella, Pacífico. *Historia de las heroicas virtudes [...] del B. Salvador de Horta* [...]. Cagliari: Domingo Muscas, 1723. Impreso.

Martín, Manuel Joseph. “Historia verdadera del mas amado de Christo, y discípulo mas querido S. Juan Evangelista [...]”. *Colección de varias historias, así sagradas, como profanas* [...]. T. 2. Madrid: Oficina de Don Manuel Martín, 1780. Impreso.

Vélez de Guevara, Luis. *El diablo coivelo. Novela de la otra vida. Traducida a esta por* [...]. Madrid: Imprenta del Reino a costa de Alonso Pérez, 1641. Impreso.

## FUENTES SECUNDARIAS

Aragón Estrella, Esperanza. “Visiones de tres diablos medievales”. *De Arte* 5 (2006): 15-27. Impreso.

Armesto, Victoria. *Galicia feudal*. Vigo: Galaxia, 1917. Impreso.

Ávila Sánchez, Héctor. *Aspectos históricos de la formación de regiones en el estado de Morelos (desde sus orígenes hasta 1930)*. Cuernavaca: UNAM, 2002. Impreso.

Beverly, John. *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*, Madrid: Iberoamericana, 2004. Impreso.

Biagini, Hugo E. y Arturo A. Roig, eds. *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos, 2008. Impreso.

Bouza, Fernando. *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons, 2001. Impreso.

Campos Moreno, Araceli. *Lo que de Santiago se sigue contando. Leyendas del apóstol Santiago en México*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2013. Impreso.

Canterbury, Anselmo de. *Tratado sobre la caída del demonio*. Ed. Felipe Castañeda. Bogotá: Universidad de los Andes, 2005. Impreso.

Caro Baroja, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos xvi y xvii)*. Madrid: Sarpe, 1985. Impreso.

—. *Vidas mágicas e Inquisición*. T. 1. Madrid: Istmo, 1992. Impreso.

Carranza, Claudia y Rafael Castañeda, coords. *Palabras de injuria y expresiones de disenso. El lenguaje licencioso en el mundo hispánico*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis. En prensa.

Chevalier, Maxime. “¿Diablo o pobre diablo? Sobre una representación tradicional del demonio en el Siglo de Oro”. *Cuento tradicional, cultura y literatura (siglos xvi-xix)*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1999. 81-88. Impreso.

Collin de Plancy, Jacques. *Diccionario infernal*. Barcelona, 1842. Valladolid: Maxtor, 2009. Impreso.

- Cousté, Alberto. *De los nombres del diablo*. Barcelona: Océano, 2000. Impreso.
- Delpech, François. “En torno al diablo cojuelo: demonología y folklore”. *El diablo en la Edad Moderna*. Eds. María Tausiet y James Amelang. Madrid: Marcial Pons, 2004. 99-131. Impreso.
- Diez Macho, Alejandro, dir. *Ciclo de Henoc*. Madrid: Cristiandad, 1984. Impreso. T. IV de *Apócrifos del Antiguo Testamento de Ciclo de Henoc*.
- Diccionarios en línea Aulex. *Diccionario náhuatl-español*. México. Web. 5 de enero de 2014.
- Domínguez García, Javier. *De apóstol Matamoros a Yllapa Mataindios. Dogmas e ideologías medievales en el (des)cubrimiento de América*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2008. Impreso.
- Elvira Barba, Miguel Ángel. *Arte y mito. Manual de iconografía clásica*. Madrid: Silex, 2008. Impreso.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI, 2010. Impreso.
- Garguilo, René. “Le Diable boiteux et Gil Blas de Santillane de Lesage. Manipulations culturelles ou créations originales ?”. *Traducción y adaptación cultural: España-Francia*. Eds. María Luisa Donaire y Francisco Lafarga. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1991. 221-229. Impreso.
- Garibay Mora, Ernesto. *Diccionario de demonios y conceptos afines*. México: Lectorum, 2005. Impreso.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2005. Impreso.
- Goosen, Louis, *De Abadías a Zacarías. Temas del Antiguo Testamento en la religión, las artes plásticas, la literatura, la música y el teatro*. Madrid: Akal, 2006. Impreso.
- Hernández Sotelo, Anel. “Nuestro señor el diablo: reflexiones sobre una necesidad divina”. *Afuera. Estudios de crítica cultural* 4.6 (2009). Web. Mayo de 2013.
- . “... la virgen no me hallude / el demonio me aconpañe...”. La escritura como portento y el escribiente como subversor a finales del siglo XVIII”. Carranza y Castañeda.
- Iser, Wolfgang. *Rutas de la interpretación*. México: FCE, 2005. Impreso.
- Link, Luther. *El diablo. Una máscara sin rostro*. Madrid: Síntesis, 1995. Impreso.
- Marchena Hidalgo, Rosario. *Las miniaturas de los libros de coro de la catedral de Sevilla: el siglo XVI*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1998. Impreso.
- Marquilhaes, Rita. “Orientación mágica del texto escrito”. *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Comp. Antonio Castillo. Barcelona: Gedisa, 1999. 111-128. Impreso.
- Meek, Margaret. *En torno a la cultura escrita*. México: FCE, 2008. Impreso.

- Mori, Edoardo, trad. *Il dialogo di Salomone e Marcolfo. Traduzione dal latino*. 20 de junio de 2005. Web. 5 de mayo de 2013.
- Moulian, Rodrigo. *Magia, retórica y cognición. Un estudio de casos de textos mágicos y comunicación ritual*. Santiago de Chile: LOM, 2002. Impreso.
- Muchembled, Robert. *Historia del diablo. Siglos xii-xx*. México: FCE, 2002. Impreso.
- Münch Galindo, Guido. *Etnología del istmo veracruzano*. México: UNAM, 1994. Impreso.
- Olson, David R. *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura de conocimiento*. Barcelona: Gedisa, 1997. Impreso.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Madrid. Web. Mayo de 2013.
- Reynoso Jaime, Irving. “La política de antiguo régimen en Cuernavaca y Cuautla de Amilpas durante la época tardo colonial”. *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur*. T. 5. Dir. Horacio Crespo. Morelos: Instituto de Cultura de Morelos; UAEM, 2010. 101-137. Impreso.
- Rodríguez Marín, Francisco. Prólogo. *El diablo cojuelo*. Por Luis Vélez de Guevara. Teddington: The Echo Library, s. f. 6-15. Impreso.
- Ruiz Medrano, Carlos Rubén. “El tumulto de abril de 1757 en Actopan. Coerción laboral y las formas de movilización y resistencia social de las comunidades indígenas”. *Estudios de Historia Novohispana* 36 (2007): 101-129. Impreso.
- Russell, Jeffrey Burton. *Lucifer. El diablo en la Edad Media*. Barcelona: Laertes, 1995. Impreso.
- Sánchez Santiró, Ernest. *Azúcar y poder. Estructura socioeconómica de las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas, 1730-1821*. México: Praxis; UAEM, 2001. Impreso.
- . “Las incertidumbres del cambio: redes sociales y mercantiles de los hacendados-comerciantes azucareros del centro de México (1800-1834)”. *Historia Mexicana* 56.3 (2007): 919-968. Impreso.
- Siméon, Rémi. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo XXI, 2004. Impreso.
- Tutino, John. *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria 1750/1940*. México: Era, 1999. Impreso.
- Wobeser, Gisela von. “Relaciones entre los hacendados de Cuernavaca-Cuautla y los comerciantes de México y Puebla. Siglos xvii y xviii”. *La ciudad y el campo en la historia de México*. México: UNAM, 1992. 481-492. Impreso.
- . “El uso del agua en la región de Cuernavaca, Cuautla durante la época colonial”. *Historia Mexicana* 32.4 (1983): 467-495. Impreso.