

**UNIDAD Y SENTIDO
DE LA LITERATURA NOVOHISPANA**



José Pascual Buxó
(Editor)

ÍNDICE

Unidad y sentido de la literatura novohispana / ed. José Pascual Buxó ; con la colab. de Dalia Hernández Reyes, Dalmacio Rodríguez Hernández. – México : UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas : Seminario de Cultura Literaria Novohispana, 2009. 553 p. : il. : 17 cm. – (Serie de estudios de cultura literaria novohispana ; 26). Incluye bibliografías.

ISBN 978-607-02-1067-9

1. Literatura mexicana – Siglo XVI – Historia y crítica. 2. Literatura mexicana – Siglo XVII – Historia y crítica. 3. Literatura mexicana – Siglo XVIII – Historia y crítica. I. Pascual Buxó, José. II. Hernández Reyes, Dalia. III. Rodríguez Hernández, Dalmacio. IV. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Bibliográficas. Seminario de Cultura Literaria Novohispana.

M860.109-scdd20

Biblioteca Nacional de México

<i>Palabras inaugurales. Unidad y sentido de la literatura novohispana</i> JOSÉ PASCUAL BUXÓ.	11
<i>El sistema literario novohispano</i> JORGE RUEDAS DE LA SERNA	19
<i>Los discursos de la fiesta en la historiografía literaria novohispana</i> DALMACIO RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ.	29
<i>Criterios para el estudio de obras literarias coloniales</i> EDUARDO HOPKINS RODRÍGUEZ	45
<i>Viaje al Parnaso novohispano: la creación literaria ante el canon peninsular</i> KARINE DURIN	57
<i>Alfonso Reyes y su lectura de la tradición mexicana en el contexto del primer americanismo crítico (1920-1940)</i> SONIA CONTARDI	77
<i>Originalidad y rémora de Juan María Gutiérrez: retórica romántica y crítica sorjuanina</i> María Guadalupe Correa Chiarotti	87
<i>El carnero de Juan Rodríguez Freyle: su recepción en los libros de texto en Colombia</i> FABIO JURADO VALENCIA	99
<i>Sobre el corpus de la dramaturgia novohispana (siglo XVI)</i> Octavio Rivera	113
<i>Autorreferencialidad y tragedia en La destrucción de Numancia de Miguel de Cervantes y una cala novohispana</i> MARGARITA PEÑA	133

Primera edición: 2009

DR © 2009. UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES BIBLIOGRÁFICAS
Centro Cultural Universitario
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

ISBN 978-607-02-1067-9

Impreso y hecho en México

<i>Narraciones mágico-supersticiosas de perfil literario en el Tratado de hechicerías y sortilegios de fray Andrés de Olmos</i> ALBERTO ORTIZ	145
<i>"Las Indias, en ingenios mundo nuevo": presencia y resonancia de las Américas en la poesía del Siglo de Oro español</i> MICHAEL SCHUESSLER	159
<i>De la sublimación del amor</i> Enrique Ballón Aguirre	169
<i>Entre la historiografía y la poesía: caballos, lacayos, libreas y otras galas en las letras novohispanas</i> MARÍA JOSÉ RODILLA	215
<i>Tríptico del Tepeyac, culto jardín de Guadalupe</i> TADEO P. STEIN	229
<i>Las elegías decámetros a los dolores de la Virgen santísima ajustadas de distintos centones de Virgilio, de Francisco Álvarez de Velasco y Zorrilla</i> JORGE E. ROJAS OTÁLORA	243
<i>La poesía religiosa de Sor Juana: algunas consideraciones contextuales</i> EMIL VOLEK	257
<i>La Respuesta a Sor Filotea de la Cruz: un acto de resistencia cultural</i> JULIÁN GUILLERMO GÓMEZ RODRÍGUEZ	275
<i>Sor Juana y la astrología judiciaria</i> AMÉRICO LARRALDE	299
<i>Joseph Antonio Pérez de la Fuente, vecino y paisano de Sor Juana</i> SARA POOT HERRERA	359
<i>Cortesanía y panegírico: un sermón de exequias a una dama novohispana del xvii</i> MARÍA ÁGUEDA MÉNDEZ	381
<i>Un sermón de exequias a Juan José de Eguiara y Eguren</i> MARÍA DOLORES BRAVO ARRIAGA	393

<i>El villancico barroco en la Nueva España del siglo xviii: hacia una definición del género</i> ANASTASIA KRUTITSKAYA	403
<i>Hacia un estudio de la literatura popular novohispana: entre lo burlesco y lo maravilloso</i> MARIANA MASERA	419
<i>Los currutacos herrados y El currutaco por alambique: agudeza verbal y crítica social en dos textos satíricos del siglo xviii</i> BLANCA LÓPEZ DE MARISCAL	445
<i>Polémica y censura en el teatro novohispano del siglo xviii: la dramatización de la historia en México rebelado (1790)</i> DALIA HERNÁNDEZ REYES	461
<i>Las postrimerías del virreinato: José Mariano Rodríguez del Castillo en el debate literario</i> ESTHER MARTÍNEZ LUNA	479
<i>La literatura en el comercio de libros (Cádiz-Veracruz, 1750-1778)</i> CRISTINA GÓMEZ ÁLVAREZ Y MARIANA OZUNA CASTAÑEDA	489
<i>La Ilustración en la Nueva España y el interés anticuario: las Cartas mejicanas de Benito María de Moxó</i> ELENA ISABEL ESTRADA DE GERLERO	537

- GONZÁLEZ, Aurelio (1999), "Las comedias: el proyecto dramático de Cervantes", en Aurelio González (ed.), *Cervantes. 1547-1997. Jornadas de Investigación Cervantina*. México: El Colegio de México-Fondo Eulalio Ferrer.
- HERMENEGILDO, Alfredo (2001), "Introducción" a Miguel de Cervantes. *Entremeses. La destrucción de Numancia*. Madrid: Castalia (Biblioteca Clásica Castalia).
- IFE, B. W. (2005), "Pilgrim's Progress: insinuaciones de la alegoría de *El Persiles y Segismundo* de Cervantes", en R. Sanmartín Bastida y R. Vidal Doval (eds.), *Las metamorfosis de la alegoría*, introd. de J. Lawrence. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- LAFAYE, Jacques (2001), *Sangrientas fiestas del Renacimiento. La era de Carlos V, Francisco I y Solimán (1500-1557)*, 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 534).
- LAWRENCE, Jeremy (2001), "Las siete edades de la alegoría", en R. Sanmartín Bastida y R. Vidal Doval (eds.), *Las metamorfosis de la alegoría*, introd. de J. Lawrence. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- MCKENDRICK, Merveena (1986), *Cervantes*, pról. de Alonso Zamora Vicente. Barcelona: Salvat (Biblioteca Salvat de Grandes Biografías).
- PEÑA, Margarita, ed. (2004), *Flores de baria poesía. Cancionero novohispano del siglo XVI*, 3ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2007), *Rehén de la fortuna (el cautiverio honroso y el cautiverio infamante en la obra de Cervantes)*. Guanajuato: Centro de Estudios Cervantinos.
- SEVILLA ARROYO, Francisco y Antonio REY HAZAS (1996), "Introducción" a Miguel de Cervantes, *El trato de Argel*. Madrid: Alianza.
- TAYLOR, Barry (2005), "Lecturas alegóricas de las *Metamorfosis* de Ovidio en la España del Siglo de Oro", en R. Sanmartín Bastida y R. Vidal Doval (eds.), *Las metamorfosis de la alegoría*, introd. de J. Lawrence. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- TORO, A. de (1998), *De las similitudes y diferencias. Honor y drama de los siglos XVI y XVII en Italia y España*. Frankfurt-Madrid: Iberoamericana-Vervuert (Teoría y Práctica del Teatro, 9).
- VIVEROS, Germán (1997), "Un drama novohispano: *La lealtad americana* de Fernando Gavila", *Literatura Mexicana*, 8: 2, pp. 695-780.

NARRACIONES MÁGICO-SUPERSTICIOSAS DE PERFIL LITERARIO EN EL *TRATADO DE HECHICERÍAS Y SORTILEGIOS* DE FRAY ANDRÉS DE OLMOS

ALBERTO ORTIZ
Universidad Autónoma de Zacatecas

Las historias, y successos, que se escriben, sirven de testigos de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria; maestra de la vida, y de acordar, y traer á los tiempos, en que se leen, las antigüedades, que passaron. Y como podremos rezelar, que el Demonio enemigo del género humano, y que tanto siente, que esta nación sirva á Dios: siempre á de procurar en todos tiempos herirlos de muerte: es bien, que haya preuencion para semejantes daños (Jacinto de la Serna, "Prólogo" a *Manual de ministros de indios*).

En la historia cultural de Occidente el imaginario mágico-supersticioso y su censura erudita constituyen un discurso tradicional propio de tratados demonológicos y manuales doctrinales en general, cuyos epítomes de apertura y cierre bien pueden ser, respectivamente, el célebre *Malleus maleficarum*¹

¹ Aunque la obra, sacada a la luz en 1486, no inaugura el tema, ni es la primera de su tipo, pues ya otros habían hecho manuales similares (por ejemplo Nicolau Eimeric dio a conocer uno en 1376, el mismo que fue ampliado y comentado por Francisco Peña en 1578), sí consolida la preocupación judicial ante la magia al equipararla a la herejía, sintetiza e influye

de los dominicos inquisidores Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, y varios discursos del *Teatro crítico universal* del benedictino ilustrado Benito Jerónimo Feijoo.² Independientemente de la amplia producción y propagación de estos textos, censores sí, pero igual difusores de las supersticiones, sobre todo desde finales del siglo xv hasta mediados del xviii, la disertación prohibitiva alrededor del pensamiento mágico fue incluida como eje o al menos parte moralizante de la trama de obras literarias, por ejemplo, en *Quien mal anda en mal acaba* de Juan Ruiz de Alarcón, *El coloquio de los perros* de Miguel de Cervantes, *El mágico prodigioso* de Pedro Calderón de la Barca, *El esclavo del demonio* de Antonio Mira de Amescua y las diferentes versiones de la época de los Siglos de Oro respecto a la leyenda mágico-diabólica de la cueva encantada salmantina.³

En tales muestras la tradición discursiva antisupersticiosa⁴ sirve a la obra literaria en el tema, el texto no se confunde, está bien ubicado tanto por el autor como por el lector, es literatura que ejemplifica, que adoctrina; en contraste, hay casos, tanto en la producción europea como en la americana de los siglos xvi a xviii, en los que el discurso antisupersticioso se presenta a manera de tratado o disertación con carácter teológico moral que incluye

definitivamente en la conformación del mito alrededor de la brujería y sirve de modelo para subsiguientes manuales inquisitoriales. Entre los que colaboraron en la discusión previa están: San Agustín, San Isidoro de Sevilla, Alejandro de Hales, Guillermo de Auvernia y Tomás de Aquino.

²Las categorías temáticas que el ilustrado comentó incluyen taumaturgia, tradiciones, astrología, magia, profecías, adivinación, demonología, etc. Tres textos sirven de ejemplo típico de su tratamiento y censura al imaginario supersticioso: "De la transportación mágica del Obispo de Jaén", Carta xxiv, t. 1, y "Contra la pretendida multitud de hechiceros", Carta xv, t. 3, pertenecientes a las *Cartas eruditas y curiosas*, y "Uso de la Mágica", Discurso xxi de la *Ilustración apologética*.

³Me refiero al entremés *La cueva de Salamanca* de Cervantes, la obra de magia y maquinismo *La cueva de Salamanca* de Juan Ruiz de Alarcón, el entremés *El dragoncillo* de Calderón de la Barca, y la comedia *Lo que quería ver el marqués de Villena* de Francisco de Rojas Zorrilla, principalmente.

⁴Para el caso, se denomina "tradición discursiva antisupersticiosa" al *corpus* textual escrito por eruditos hombres de letras y teólogos que desde el poder religioso y judicial censuran, prohíben y alertan a los creyentes y a ministros de la fe, respecto de prácticas mágicas y creencias consideradas supersticiosas y heréticas que circulaban en las comunidades europeas y americanas, algunas provenientes de rituales y cultos autóctonos antiguos, otras deriva-

cuentos,⁵ breves tramas fantásticas puestas en los documentos como una verdad relevante que ejemplifica y fortalece el ánimo aleccionador de la alocución.

Estos cuentos mágico-narrativos contienen en general personajes en crisis, fantasía supersticiosa, lenguaje conciso y mensaje didáctico; aspectos que les otorgan una innegable identidad literaria, y que permiten identificarlos fácilmente dentro del contexto doctrinario de los tratados demonológicos.

Un caso especial y tal vez paradigmático para esta diferenciación se presenta en las obras coloniales similares que incluyen narraciones mágico-supersticiosas de preponderante cariz literario. Como ya se afirmó, la propia tradición discursiva antisupersticiosa contiene muestras literarias gracias al genio de Rojas, Cervantes, Alarcón y otros. Pero dicha tradición se desarrolló utilizando principalmente no a la obra literaria tradicional sino al tratado censor del pensamiento mágico o tratado demonológico, en cuya redacción se insertaron las piezas narrativas breves posibles de ser clasificadas como cuentos fantásticos, gracias al vínculo natural que hay entre el lenguaje metafórico de la magia y el lirismo. En tales casos hace falta definir si las narraciones pueden reconocerse como entidades semióticas independientes o deben su sentido a la continuidad, intención e idiosincrasia del discurso aleccionador que las incluye. El presente trabajo intenta un acercamiento a este asunto, tomando como caso prototípico un texto de fray Andrés de Olmos, con el afán de colaborar en la dilucidación respecto de hasta dónde es posible seguir utilizando textos de diversos géneros para recuperar y analizar la literatura novohispana.

Por un lado, se sabe que uno de los aspectos esenciales de la literatura novohispana es su intención didáctica; el teatro evangelizador y doctrinal, la poesía de ocasión y circunstancia, la protonovela son ejemplos. Por otro, principios morales y doctrinales se transmitieron a través de discursos que, no siendo literatura propiamente dicha, utilizaron recursos, formas y estruc-

das de la influencia grecolatina y algunas más francamente inventadas por el propio discurso censor. La producción textual principal ocurrió de finales del siglo xv a finales del xviii y abarca manuales para exorcistas e inquisidores, tratados contra la magia y demonología.

⁵En este texto se usarán /cuento/, /fábula/, /narración/, /relato/, /ficción/ e incluso /historia/ como sinónimos para designar las piezas narrativas breves que se encuentran insertas en los tratados contra las supersticiones.

origen a múltiples cuentos cuyas variantes estilísticas abarcan desde la sátira hasta la tragedia.⁷

Cuando Olmos retoma la idea del antagonismo de las dos iglesias en el mundo (católica y diabólica), no como historia eclesiástica sino como recurso de persuasión, ejerce dos eventos de continuidad discursiva; primero, concuerda con la fábula de los tratadistas más crédulos, especialmente con lo que Martín del Río escribirá un poco más adelante en sus *Disquisitionum magicarum* (publicadas en Lovaina en 1599) respecto a la presencia del diablo y de su temible secta de brujos en la tierra trabajando contra la fe; y segundo, utiliza el peso maravilloso de la anécdota para sus propios fines evangelizadores narrando un cuento maniqueo de terror que considera realidad. Al reeditar el fantástico acontecimiento narrativo acerca del antagonismo fiel-apóstata, una de las bases de la ficción alrededor de la magia, vía tratado de Castañega, traslada el mito a América sustituyendo a las creencias y actividades de la pretendida secta brujeil por las reminiscencias rituales de la cultura, cosmovisión y vida religiosa prehispánicas.

Resulta claro que el momento histórico que el fraile vive lo condiciona para trasladar y adecuar las explicaciones acerca del mundo ya de suyo considerado enigmático y amenazador. No se le puede exigir diferenciación entre la fantasía que describía el nuevo mundo y el viejo, en contraste al significado del texto que coadyuva en la evangelización y la realidad cotidiana. Es decir, el mundo de la magia y el de la literatura no son distinguibles de la realidad americana: el texto como arma para persuadir es en sí mismo motivo y fin de la verdad apostólica que Olmos plasma intencionalmente en su versión náhuatl de la tradición antisupersticiosa.

Esta tradición censora no se detuvo demasiado en los mismos tópicos de magia y brujería prohibidos allende el mar, sino que se adaptó rápidamente a las circunstancias que enfrentaba para enfocar, en la idolatría y las reminiscencias de cultos prehispánicos, su principal obstáculo a derribar. Personajes como el judío errante, el hombre lobo o los incubos y súcubos, que tanto ocuparon la pluma de los tratadistas, apenas tuvieron mención en América, debido, como se señaló, a que el misterio y la amenaza acá mostraron otro

⁷ Por ejemplo el milagro xxiv, dedicado a la historia de Teófilo de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo y una gran cantidad de textos literarios similares.

rostro; las campañas misioneras debatieron todos los días contra un mosaico de culturas autóctonas que tenían su propia percepción respecto de la maravilla, la magia y el prodigio.

Resulta notoria —y no puede manifestarse de otra manera en tanto se trata de la tradición discursiva antisupersticiosa— la preponderancia referencial del diablo. El personaje obtiene protagonismo explícito en cada relato usado en los tratados demonológicos como mecanismo de intertextualidad e incluso se encuentra fuertemente implícito entre las disertaciones dogmáticas cuantitativamente mayores de la textualidad.

La caracterización del Diablo desde el poder religioso puso énfasis en la “parodia diabólica”, y este aspecto, a partir de la paráfrasis de Olmos, se repetirá constantemente en todos los demás textos censores de la idolatría americana que se producirán durante la colonia. El demonio simia, imita la obra de Dios, pervierte el orden deseado, pone al mundo de cabeza, anhela ser tenido y adorado como Dios, de tal manera que se coincidió en que las actividades religiosas prehispánicas imitaban al “culto arreglado” por engaño y remedo diabólico: “De igual modo un hombre llamado don Juan, señor de Amecameca, me dijo que antaño, él, a su padre, ya se la había aparecido el hombre-tecolote (el Diablo), parecido a un mono” (Olmos 1990: 44). De ello resulta un tratamiento nominativo contra-apologético del personaje, reflejado entre otros recursos literarios mediante epítetos denostadores de sus características y facultades para armar un Diablo escatológico repugnante.

El personaje diabólico constituye un pilar narrativo constante, incluso cuando se utiliza la narración autobiográfica y referencial como en “Quales son los ministros del demonio. Capítulo iv: donde se dirá cómo son los sacerdotes del Diablo”:

Sabréis que cuando yo, fray Andrés de Olmos, allá vivía, en la región de Cuernavaca, quizá ya (hace) veinte años, un hombre casado vivía en un templo; me dijo que oyó que él, el hombre-tecolote (el Diablo), se apareció a un hombre y le mandó que llamara a algunos en secreto; para que allá, a la entrada del bosque fueran, para que en su presencia cumplieran con él; y de este modo lo hicieron. Luego fueron agarrados, en una casa fueron encerrados; yo vi a algunos de ellos, e interrogué a aquel a quien se apareció el Diablo, a aquel que por su causa sufrió amonestación para mortificarse; y le interrogué para que me dijera cómo se apareció, cómo le habló [...] Y escribí un relato del modo que ellos rezaron al

Diablo, y de cómo por esto fueron muy condenados, fueron atormentados (Olmos 1990: 43).

En este aspecto ni Castañega ni Olmos representan casos enfáticos ni muestran un tratamiento peculiar que los diferencie de otros autores, tampoco sorprende la preponderancia de lo diabólico, casi se puede afirmar que era un pensamiento popular y culto común. El Diablo se presenta como un personaje principal tanto en las obras literarias como en los tratados antisupersticiosos. No es fortuito que los principales textos demonológicos se hayan redactado precisamente durante los siglos XVI y XVII. Formando parte de la misma tradición y relacionados además por haber sido escritos en castellano, aunque no se debe olvidar que Olmos realizó también la versión en idioma náhuatl, se encuentran la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* de Pedro Ciruelo, cuya primera edición en Salamanca data de 1538, y el *Tribunal de superstición ladina* de Gaspar Navarro, editado durante 1631 en Huesca. Por lo tanto las narraciones que ilustran o ejemplifican la doctrina y el mensaje religioso y moral en los tratados antisupersticiosos contienen sendas referencias directas a las actividades diabólicas, armando una compleja red de participantes mágicos confundidos en el concepto "demonio", aunque evidentemente no se trate del mismo tipo en cada uno de los cuentos. Esto refleja una entidad con presencia, actividad y personalidad múltiple: ya es sesudo consejero, ya aparente amigo, ya facilitador de encantos, ya terrible e iracundo fiscal o ridículo y lastimero acompañante.

Dentro de los ejemplos de Olmos la anécdota básica se conserva, una modificación menor opera en el espacio geográfico y el mayor cambio consiste en la traducción de los aspectos rituales de la cultura autóctona como manifestaciones paródicas del demonio, además del receptor a quien se amonesta:

Por fin, me fue dicho cuando interrogaba al que le perteneció en Zacatlán, que se andaba diciendo de una mujer, que de ella había nacido un niño que inmediatamente mandó, que dijo que los cristianos no serían entregados al tributo. Por cierto, a propósito, vino para salvarlos de entre sus manos. Así, por él, sobrevino la batalla, de tal suerte que se hicieron una multitud de esclavos; quizá unos cuantos bien murieron entonces nueve veces. Muchos, por esto, se burló de ellos el Diablo. Su maldad no tiene cuenta, ya que deshonor, se burla, ya que calumnia. Ojalá despierten ustedes bien, ojalá sean prudentes (Olmos 1990: 45).

Olmos revela una constante preocupación por avanzar y si es posible concluir con la evangelización y la salvación eterna de las almas a su cargo según los parámetros de la doctrina católica. Como muchos de sus contemporáneos, consideraba que el diablo era un formidable enemigo que había dejado las tierras europeas para venir a enseñorearse de las americanas en razón del denodado esfuerzo que en contra suya estaba desempeñando la Iglesia, pues ésta era una concepción común de los sacerdotes de la época, cuya labor fluctuaba entre la esperanza del triunfo final y la decepción por las reiteradas manifestaciones de reincidencia en los cultos indígenas.

Atrás de cada texto evangelizador se encuentra la convicción de asistir a la lucha contra el mal, así que no extraña que se echara mano de cualquier herramienta, método, discurso o género textual para auxiliarse en la batalla de las almas, sobre todo cuando la herramienta textual ya había probado su eficacia en Europa y en tiempos pasados hasta conformar una tradición discursiva, como es el caso de los textos contra las supersticiones.

La estructura general y la mayor parte de los temas específicos a los que se recurría para conformar la trama de las narraciones contienen una fuerte carga lírica, su peso fantástico referencial, su sentido mitológico cosmogónico y su naturaleza narrativa sirven directamente a la intención catequética porque suponen una enunciación de autoridad y tradición congruente con las demás herramientas evangelizadoras. Un texto novohispano cuando tiene fines didácticos por lo común utiliza ejemplos, lo que lo convierte en un texto de naturaleza mixta, pero unificado hacia un objetivo.

El texto doctrinal de composición mixta funciona porque los *exempla* abren o cierran la disertación doctrinal y pueden entenderse con toda su carga intencional y moralizante independientemente de que se capten o no los vericuetos de la perorata teológica. Además, el propio cuento inserto posee una estructura literaria básica que es posible enriquecer con recursos retóricos para llamar la atención y que puede usarse aun sin la intervención de un magistral estilo autoral, es decir, la anécdota básica del relato es suficiente para atraer la atención del oyente.

Hasta aquí, en espera de una investigación completa, el dilema de si los textos narrativos mágicos, evidentemente de perfiles literarios, forman parte continua del texto doctrinal no necesariamente literario o son piezas independientes insertadas para reforzar mediante el ejemplo y la amenidad las erudi-

tas disertaciones teológicas o jurídicas de la censura heterodoxa, se ha de resolver parcialmente afirmando que el cuento breve dota de identidad literaria al discurso antisupersticioso como el lenguaje lírico, la retórica, la metáfora o cualquier otro recurso del lenguaje participa del discurso censor del poder con el objetivo de persuadir de mejor manera, pues la narración mágica despierta el interés del lector y lo motiva a admitir la veracidad del hecho por medio de la maravilla que atrae la atención mejor que la crónica real.

Sin embargo, este cariz narrativo de partes de los textos doctrinales europeos y novohispanos no ha engañado el enfoque de los investigadores: el discurso contra las supersticiones ha sido discutido principalmente desde la historia cultural y usando herramientas multidisciplinares. Las ficciones narrativas esperan su turno para ser analizadas como manifestación del pensamiento mágico-literario, ya que sus características principales y tema esencial se fueron conformando antes de la redacción del tratado doctrinal que las fija, son parte de la tradición lírica que fluye del mito popular al texto erudito y viceversa.

Las narraciones breves insertadas en el tratado demonológico, antisupersticioso y doctrinal abarcan temas tan cercanos a la literatura que incluso han sido desarrollados en obras clásicas de autores reconocidos y en versiones líricas de origen popular y autor anónimo. Tal proximidad permite leer de manera independiente los cuentos ejemplificadores de los tratados, sin perder de vista que están allí porque el autor pretendía aleccionar y amenizar su discurso y que no los consideraba muestras de ficción sino realidades de su mundo lleno de milagrería, fascinación y maravilla.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Joseph de (2006), *Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, ed. de Edmundo O'Gorman. México: Fondo de Cultura Económica.

- BALSALOBRE, Gonzalo de (1953), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, ed. de Francisco del Paso y Troncoso. México: Fuente Cultural de la Librería Navarro.
- BERLIN, Heinrich *et al.* (1988), *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*. México: Toledo.
- CASTAÑEGA, Martín de (1994), *Tratado de las supersticiones y hechizarias y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*, ed. e introd. de Juan Robert Muro Abad. Logroño: Gobierno de La Rioja-Instituto de Estudios Riojanos.
- CERVANTES, Fernando (1996), *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Madrid: Herder.
- CIRUELO, Pedro (1986), *Tratado de las supersticiones*, ed. facsimilar de la de 1628. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (Colección Lafragua).
- FERIA, Pedro de (1953), *Revelación sobre reincidencia en sus idolatrías de los indios de Chiapa después de treinta años de cristianos*, ed. de Francisco del Paso y Troncoso. México: Fuente Cultural de la Librería Navarro.
- GILLOW, Eulogio (1889), *Apuntes históricos*. México: Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús.
- JIMÉNEZ RUEDA, Julio (1946), *Herejías y supersticiones en la Nueva España. (Los heterodoxos en México)*. México: Imprenta Universitaria.
- OLMOS, Andrés de (1990), *Tratado de hechicerías y sortilegios, 1553*, ed. de Georges Baudot. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- PONCE, Pedro *et al.* (1987), *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, presentación de Fernando Benítez. México: Instituto Nacional Indigenista-Fondo de Cultura Económica.
- (1953), *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, ed. de Francisco del Paso y Troncoso. México: Fuente Cultural de la Librería Navarro.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando (1953), *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, ed. de Francisco del Paso y Troncoso. México: Fuente Cultural de la Librería Navarro.