

DOCUMENTOS DE TRABAJO IELAT

Nº 152
Noviembre
2021

Los Hombres-Búho de Satanás: Evolución Teológica de la Idolatría y la Brujería en la Edad Media Europea y en la Nueva España



Paraninfo Universidad de Alcalá (UAH)

Francisco Laguna
Álvarez

Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos
(IELAT) – Universidad de Alcalá





Universidad
de Alcalá

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE INVESTIGACIÓN
EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS ·IELAT·

DOCUMENTOS DE TRABAJO IELAT

Nº 152 – Noviembre 2021

**Los Hombres-Búho de Satanás: Evolución Teológica de la
Idolatría y la Brujería en la Edad Media Europea y en la
Nueva España**

**The Owl-Men of Satan: Theological Evolution of Idolatry
and Witchcraft in the European Late Middle Ages and
New Spain**

Francisco Laguna Álvarez

Estos documentos de trabajo del IELAT están pensados para que tengan la mayor difusión posible y que, de esa forma, contribuyan al conocimiento y al intercambio de ideas. Se autoriza, por tanto, su reproducción, siempre que se cite la fuente y se realice sin ánimo de lucro. Los trabajos son responsabilidad de los autores y su contenido no representa necesariamente la opinión del IELAT. Están disponibles en la siguiente dirección:
[Http://www.ielat.com](http://www.ielat.com)

Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos
Universidad de Alcalá
C/ Trinidad 1
Edificio Trinitarios
28801 Alcalá de Henares – Madrid
www.ielat.com
ielat@uah.es
+34 91 885 25 75

Presidencia de Honor:

Dr. Juan Ramón de la Fuente

Dirección:

Dr. Pedro Pérez Herrero, Catedrático de Historia de América de la Universidad de Alcalá y Director del IELAT

Subdirección:

Dra. Isabel Cano Ruiz, Profesora Contratado Doctor, tiempo completo, Departamento de Ciencias Jurídicas, Facultad de Derecho de la Universidad de Alcalá.

Secretaría Técnica:

Dr. Iván González Sarro, Profesor-Investigador colaborador en la Línea de Historia y Prospectiva del IELAT

Comité de Redacción:

Dra. Erica Carmona Bayona (Universidad Santiago de Cali, Colombia)
Dr. Rodrigo Escribano Roca (IELAT, España)
Mtra. Karla Fernández Chirinos
Dr. Gonzalo Andrés García Fernández (IELAT, España)
Dra. M^o Victoria Gutiérrez Duarte (Universidad Europea de Madrid, España)
Dr. Diego Megino Fernández (Universidad de Burgos, España)
Dr. Rogelio Núñez Castellano (IELAT, España)
Mtra. María Dolores Ordóñez (IELAT, España)
Mtro. Mario Felipe Restrepo Hoyos (IELAT, España)
Dr. Jorge Luis Restrepo Pimiento (Universidad del Atlántico, Colombia)
Dra. Ruth Adriana Ruiz Alarcón (Universidad Nacional Autónoma de Bucaramanga, Colombia)
Dra. Eva Sanz Jara (Universidad de Sevilla, España)
Mtra. Rebeca Viñuela Pérez (IELAT, España)

Los DT son revisados por pares por el procedimiento de par doble ciego (*Double-Blind Peer Review-DBPR*). (Para más información, véase el apartado de “Proceso de evaluación preceptiva”, detallado después del texto).

Consultar normas de edición en el siguiente enlace:
<https://ielat.com/normativa-de-edicion/>

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY
Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain
ISSN: 1989-8819

Consejo Editorial:

Dr. Fabián Almonacid (Universidad Austral, Chile)
Dr. Diego Azqueta (Universidad de Alcalá, España)
Dr. Walther Bernecker (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Alemania)
Dra. Ana Casas Janices (Universidad de Alcalá)
Dr. José Esteban Castro (Universidad de Newcastle, Reino Unido)
Dr. Eduardo Cavieres (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile)
Dr. Sergio Costa (Instituto de Estudios Latinoamericanos, Universidad Libre de Berlín, Alemania)
Dr. Christine Hünefeldt (Universidad de California San Diego, Estados Unidos)
Dra. María Teresa Gallo Rivera (Universidad de Alcalá, España)
Dra. Rebeca Vanesa García (Universidad de Guadalajara, México)
Dr. Rubén Garrido Yserte (Universidad de Alcalá, España)
Dr. Carlos Jiménez Piernas (Universidad de Alcalá, España)
Dr. Eduardo López Ahumada (Universidad de Alcalá, España)
Dr. Manuel Lucas Durán (Universidad de Alcalá, España)
Dr. José Luis Machinea (Universidad Torcuato Di Tella, Argentina)
Dra. Marie-Agnès Palaisi (Université Toulouse Jean Jaurès, Francia)
Dra. Adoración Pérez Troya (Universidad de Alcalá, España)
Dra. Anna Cristina Pertierra (Western Sídney University, Australia)
Dr. Miguel Rodríguez Blanco (Universidad de Alcalá, España)
Dra. Inmaculada Simón Ruiz (Universidad Autónoma de Chile, Chile)
Dra. Esther Solano Gallego (Universidad Federal de Sao Paulo, Brasil)
Dr. Daniel Sotelsek Salem (Universidad de Alcalá, España)
Dra. Lorena Vásquez (Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, Colombia)
Dra. Isabel Wences Simón (Universidad Carlos III, España)
Dr. Guido Zack (Instituto Interdisciplinario de Economía Política, Univ. de Buenos Aires y CONICET, Argentina)

Los Hombres-Búho de Satanás: Evolución Teológica de la Idolatría y la Brujería en la Edad Media Europea y en la Nueva España

The Owl-Men of Satan: Theological Evolution of Idolatry and Witchcraft in the European Late Middle Ages and New Spain

Francisco Laguna Álvarez¹

Resumen

Este trabajo explora cómo la hechicería, la idolatría y las devociones indígenas fueron percibidas por los misioneros españoles del XVI que evangelizaron el México colonial (Nueva España). Examinó cómo los frailes compararon las idolatrías indígenas con sus propias experiencias al tratar con la brujería en el Viejo Mundo. En este artículo argumento que los sacerdotes españoles utilizaron el mismo marco conceptual que los inquisidores en Europa desarrollaron para perseguir y clasificar a las brujas, herejes e idólatras. En este sentido, los misioneros aplicaron nuevos conceptos intelectuales como el papel del Diablo en la idolatría y la hechicería para extirpar y demonizar la religión indígena que encontraron. Además, sostengo que los frailes enmarcaron la figura del nahual, o hechicero indígena, como el equivalente americano de la bruja europea. Por lo tanto, los evangelizadores reprodujeron el imaginario asociado a las brujas, como ser malvadas, nocturnas, femeninas y serviles al Diablo, para describir algunas de las principales características de los nahuales.

Palabras clave: Diablo, brujería, idolatría, superstición.

¹ Teaching Assistant en la University of California San Diego, Estados Unidos. Licenciado en Historia por la Universidad de Alcalá. Máster Universitario en "América Latina y la Unión Europea: una cooperación estratégica" en el Instituto de Estudios Latinoamericanos (IELAT), Universidad de Alcalá, Doctorado en Historia por la University of California San Diego. Líneas de investigación básicas: América Latina en la época colonial, raza, identidad, religión, cultura procesos de evangelización, conversión, y resistencia en comunidades indígenas. Correo electrónico: flagunaa@ucsd.edu



Abstract

This paper explores how witchcraft, idolatry, and indigenous devotions were perceived by the sixteenth-century Spanish missionaries who evangelized colonial Mexico (New Spain). I examine how the friars compared indigenous idolatries with their own experiences in dealing with witchcraft in the Old World. I argue that Spanish priests used the same conceptual framework that inquisitors in Europe developed to persecute and classify witches, heretics, and idolaters. In this sense, the missionaries applied new intellectual concepts such as the role of the Devil in idolatry and sorcery to extirpate and demonize the indigenous religion they encountered. Furthermore, I argue that the friars framed the figure of the *nahual*, or indigenous sorcerer, as the American equivalent of the European witch. Therefore, they reproduced the imagery associated with witches, such as being evil, nocturnal, female, and subservient to the Devil, to describe some of the main characteristics of the *nahual*.

Keywords: Devil, witchcraft, idolatry, superstition.

Fecha de recepción del texto: 19/septiembre/2021

Fecha de revisión: 22/octubre/2021

Fecha de aceptación y versión final: 23/octubre/2021



1. Introducción

"Cierto pone lástima ver la manera que Satanás estaba apoderado de esta gente, y lo está hoy día de muchas, haciendo semejantes potajes y embustes a costa de las tristes almas y miserables cuerpos que le ofrecen, quedándose él riendo de la burla tan pesada que les hace a los desventurados, mereciendo sus pecados que les deje el altísimo Dios en poder de su enemigo, a quien escogieron por dios y amparo suyo"².

Con estas palabras el jesuita fray José Acosta describió lo que los españoles encontraron a su llegada a México en el siglo XVI: todo un país sometido a Satanás. Otro fraile, Toribio de Benavente, conocido como *Motolinía* (que significa pobre en náhuatl), consideraba que Dios había elegido a los españoles para liberar a los indios de la influencia del Diablo.³ Para cumplir esta santa misión, los sacerdotes resolvieron que debían reunir toda la información posible sobre el culto idólatrico de los aztecas, con el propósito de combatirlo de manera más eficiente. De este modo, los religiosos estudiaron los antiguos mitos nahuas y ordenaron la creación de una serie de códices en los que algunos nativos expertos, bajo la dirección de los frailes, dejaron por escrito sus antiguas creencias. Una vez concluida la investigación, las similitudes que existían entre la hechicería europea y la indígena dejaron boquiabiertos a los sacerdotes. Para ellos, Satanás era el artífice de la idolatría indígena.

1.1. Superstición, idolatría y "*maleficio*" en la teología católica

Antes de desarrollar este tema de investigación debemos entender a qué se referían los teólogos cristianos cuando utilizaban términos como "superstición" e "idolatría", y para ello debemos rastrear sus orígenes en el Antiguo Testamento. El concepto bíblico de idolatría es la adoración de objetos y criaturas (tanto naturales como sobrenaturales) que no son Dios, devoción que supone la violación del Primer Mandamiento: "No tendrás otros dioses además de mí"⁴. Sin embargo, la idolatría no era sólo la adoración de seres que no son Dios, sino también una forma de práctica religiosa. En la antigua Mesopotamia, los paganos producían imágenes de sus dioses y

² José Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias* (Biblioteca Digital Universal, 2003), Libro V, Capítulo X.

³ Nelson Manrique, *Vinieron los Sarracenos... El Universo Mental de la Conquista de América* (Descó, 1993), 474.

⁴ Éxodo 20:3, Nueva Versión Internacional; y Deuteronomio 5:7.



realizaban un ritual por el cual el poder/presencia espiritual de ese dios habitaba en el ídolo y se localizaba en una geografía concreta como un templo o una ciudad.⁵ Aunque los escritores bíblicos se burlan de los ídolos, clasificándolos como objetos inútiles de madera o piedra,⁶ mantuvieron el concepto de que dentro de los ídolos podía haber seres espirituales que manipulaban a los humanos.⁷ En su epístola a los Corintios, el apóstol Pablo aclara bien esta distinción cuando escribe: "¿[Quiero decir] que el sacrificio de los gentiles ofrecen a los ídolos sea algo, o que el ídolo mismo sea algo? No, sino que cuando ellos [los paganos] ofrecen sacrificios, lo hacen para los demonios, no para Dios, y no quiero que ustedes entren en comunión con los demonios".⁸ La enseñanza bíblica que heredaron los cristianos es que los ídolos tan sólo son creación de la mano del hombre, pero se consideraban reales y peligrosas las fuerzas demoníacas vinculadas a estos objetos de adoración. Esta creencia en la existencia de seres espirituales demoníacos asociados a la idolatría tuvo una importancia central para los teólogos cristianos, tanto en la antigüedad tardía como en el período colonial.

El segundo concepto que hay que aclarar es el de superstición, que fue definida por Tomás de Aquino como "un vicio opuesto a la religión por exceso, no porque ofrezca a Dios más, en lo que a culto divino se refiere, que lo que la verdadera religión le ofrece, sino por el hecho de rendir culto divino a quien no debe o del modo que no debe."⁹ En este sentido, el Aquinate consideraba a la idolatría un tipo de superstición.

En cuanto a la magia, doctores de la Iglesia como Tomás de Aquino y Agustín de Hipona la consideraban una superstición nociva, que implicaba un pacto explícito o

⁵ Para más información sobre la idolatría en el Antiguo Testamento, véase Thomas A. Judge, *Other Gods and Idols: The Relationship Between the Worship of Other Gods and the Worship of Idols Within the Old Testament* (Bloomsbury Publishing, 2019).

⁶ Véase, por ejemplo, Isaías 44:9-20.

⁷ Algunos pasajes del Antiguo Testamento reflejan la creencia de los antiguos israelitas de que Dios puso a las naciones de la Tierra bajo el control de los seres divinos de su corte celestial, que actuaban como "gobernantes" espirituales. Véase, por ejemplo, el Salmo 58, 82, Eclesiástico 17:17 y Deuteronomio 32:8). Sin embargo, en algún momento (la Biblia nunca indica cuándo exactamente) esos dioses se corrompieron, atraparon a la gente para obtener su adoración y cometieron injusticias (Salmo 82). En el Libro de Daniel, estas entidades malévolas se llaman "príncipes", y aparecen oponiéndose a las fuerzas angélicas de Dios. Debido a su gobierno corrupto de las naciones a su cargo, Dios castiga a los dioses y decreta que mueran como humanos (Salmo 82). En este sentido, el Antiguo Testamento insinúa que los dioses paganos "existen", en el sentido de que las fuerzas que están detrás de los panteones paganos podrían ser los hijos de Dios/demonios caídos que no deberían ser adorados y que sedujeron a los humanos a la idolatría. Véase Michael Heiser, "The Divine Council in Late Canonical and Non-Canonical Second Temple Jewish Literature". Tesis doctoral, Universidad de Wisconsin Madison, 2004. Y del mismo autor "Deuteronomy 32:8 and The Son of God", *Bibliotheca Sacra* 158 (2001): 52-74.

⁸ 1 Corintios 10:20, Nueva Versión Internacional.

⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, segunda parte, pregunta 92: la superstición.



implícito con demonios.¹⁰ El término español utilizado para referirse al arte mágico supersticioso con el propósito de dañar a alguien se llama maleficio, o hechicería.¹¹ Estas definiciones influyeron en el jesuita español Francisco Suárez, quien en el siglo XVI reforzó la idea de que los idólatras mantenían un pacto explícito o implícito con el Diablo para operar maravillas mágicas.¹² Esta interpretación se hizo tan frecuente que, tras la conquista del Nuevo Mundo por los españoles, juristas coloniales como Pedro Murillo Velarde las incluyeron en sus manuales de derecho canónico.¹³ Por esta razón, estas definiciones teológicas no fueron sólo teorías teológicas, sino ideas clave que informaron el procedimiento judicial sobre casos de superstición en la Nueva España. De este modo, el delito de superstición en la América española abarcaba una gran variedad de prácticas: la adoración idolátrica de deidades precolombinas a través de ídolos; la adoración no ortodoxa de ángeles, santos y la Santísima Trinidad; y la realización de curaciones supersticiosas, en las que el curandero utilizaba figuras religiosas (tanto cristianas como no paganas), junto con hierbas medicinales, rituales y conjuros.

2. Del maleficio a la idolatría: Las brujas, el decálogo y el nominalismo

Desde la antigüedad hasta la Edad Media, la Iglesia católica funcionaba como un depósito de poder sobrenatural que ayudaba a los fieles en sus batallas diarias contra las fuerzas demoníacas. Por ejemplo, utilizando la señal de la cruz o rociando agua bendita sobre un objeto concreto, el creyente se creía capaz de alejar a los demonios. Del mismo

¹⁰ Ibid, segunda parte de la segunda parte, pregunta 96.

¹¹ Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, (Mexico: Colmich/UNAM: FD, 2008), libro IV, título 21, párrafo 253: "La magia, que es el arte de obrar cosas admirables, una es natural o, otra supersticiosa. La natural es aquella que por causas naturales produce algunos efectos admirables [...]. La supersticiosa es, cuando tales cosas se obran por acción del demonio: invocándolo expresa o tácitamente, por medio de signos que no tienen ninguna conexión natural con el efecto. Si tiende a dañar a otro, se llama maleficio, o hechicería".

¹² Gerardo Lara Cisneros, "Superstición e idolatría en el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de Mexico, siglo XVIII." Tesis Doctoral, Universidad Nacional Autónoma de Mexico (UNAM), Mexico City, 2011, 95.

¹³ Véase, por ejemplo, Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indio*, libro V, título 21, párrafo 256: "En todas estas especies de supersticiones, cuantas veces interviene un pacto explícito con el demonio, por el que éste es invocado expresamente, como es del todo ilícito tener comercio con el enemigo jurado de Dios, se comete, sin duda, un pecado grave, más aún, de por sí, también es pecado grave cuantas veces interviene un pacto implícito, suele, sin embargo, excusarse por la simplicidad, o por la ignorancia, no crasa, ni afectada de los que hacen esto, o también, porque no creen firmemente en estas cosas, sino sólo con cierto temor y sospecha del suceso futuro y, hacen esto, sólo por cierta vana curiosidad."

modo, los teólogos y sacerdotes promovían la creencia de curaciones milagrosas mediante las reliquias, peregrinaciones a lugares santos y oraciones.¹⁴ Aunque la Iglesia medieval reforzó la creencia de que el entorno podía ser manipulado por medios sobrenaturales, las autoridades eclesiásticas atacaron las formas rivales de magia no sancionada, cuyo origen, en lugar de ser divino, se teorizaba que procedía del Diablo. Desde San Agustín hasta Santo Tomás de Aquino, los teólogos sostenían que Satanás era incapaz de hacer milagros. Siguiendo esta interpretación, el *Canon Episcopi* (hacia el año 906 d.C.), un texto de derecho canónico muy influyente durante la Edad Media, afirmaba que el Diablo se valía de ilusiones y supersticiones para engañar a los cristianos, pero que era incapaz de realizar prodigios como hacer volar a las personas.¹⁵

Este concepto de superstición resonaba con la visión que la Iglesia tenía sobre los diferentes tipos de magia, en particular con el *maleficium* (maleficio en español); que se refería a aquellas prácticas supersticiosas y mágicas cuyo objetivo era dañar a otros humanos a través de medios sobrenaturales, normalmente de origen demoníaco. En este sentido, los teólogos y las autoridades eclesiásticas medievales mantenían la idea de que esta forma de brujería era principalmente un crimen contra la comunidad humana.¹⁶ Esta concepción del maleficium convivía con las prácticas mágicas populares que podían adoptar muchas expresiones. Por ejemplo, era habitual encontrar en las zonas rurales medievales un cierto tipo de "hombre astuto", "sabio" o *maleficus* (el término tradicional para referirse a la bruja o mago de magia negra) que se dedicaba a la adivinación, elaboraba pociones de amor, fabricaba amuletos de protección y que tenía una habilidad especial para curar e infligir enfermedades.¹⁷ Las comunidades en las que vivían estos *malefici* (tanto masculinos como femeninos) en algunas ocasiones les culpaban de la aparición de plagas, enfermedades o malas cosechas. Sin embargo, las autoridades eclesiásticas consideraban estas prácticas meras supersticiones y no creían plenamente en su realidad. Un ejemplo de esta actitud lo encontramos en el Papa

¹⁴ Thomas Keith, *Religion and the Decline of Magic* (Oxford University Press, 1971), 32.

¹⁵ Arno Borst, *Medieval Worlds: Barbarians, Heretics, and Artists in the Middle Ages* (University of Chicago Press, 1991), 117.

¹⁶ Gabor Klaniczay, "Miraculum y maleficium: algunas reflexiones sobre las mujeres santas de la Edad Media en Europa Central", *Medievalia*, número 11, (1994): 42. Para ver un ejemplo en el sistema legal castellano de la Edad Media véase Gregorio López, *Las Siete partidas del rey D. Alonso El Sabio, 4 Vols., glosadas por Gregorio López, del consejo Real de las Indias, en esta impresión se representa a la letra el texto de las partidas que de Orden del consejo Real se corrigió y publicó Berdī en el año de 1758* (Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1767), Partida 7, título 23, leyes 1 y 2: "porque es cosa que pesa a Dios y viene de ello muy gran daño a los hombres".

¹⁷ Thomas Keith, *Decline of Magic*, 216.



Gregorio VII, quien escribió en 1080 una carta al rey Harald de Dinamarca quejándose de la inclinación que tenía el pueblo danés de acusar a las mujeres de convocar tempestades, infligir enfermedades y de ajusticiarlas por crímenes imaginarios. El Papa reprendió así al monarca danés por su superstición y le invitó a enseñar a su pueblo que esas desgracias eran la voluntad de Dios, y que debían aprender a aplacarlas mediante la penitencia, no asesinando a sus supuestos autores.¹⁸

Cambios en la teología católica: siglos XI a XV

Los teólogos católicos cambiaron su postura sobre la magia cuando la Iglesia se enfrentó a una mayor disidencia religiosa a finales de la Edad Media. A partir del siglo XI, nuevos grupos heréticos como los cátaros y los valdenses supusieron una grave amenaza para la hegemonía ideológica y política del papado al organizar comunidades y grupos religiosos paralelos fuera de su control. El historiador R. I. Moore sostiene que la aparición de la herejía fue una respuesta a la Iglesia reformadora y a sus innovaciones teológicas y pastorales planteadas por el Concilio de Letrán de 1215, que impuso entre otras medidas la obligatoriedad de la confesión anual.¹⁹ Asimismo, los herejes justificaron su rechazo a las autoridades eclesiásticas por las prácticas corruptas, decadentes e irreverentes del clero.²⁰ Para acabar con la amenaza de la herejía, la Iglesia se sirvió de juzgados eclesiásticos y recurrió a las nacientes órdenes mendicantes (principalmente franciscanos y dominicos) para perseguir a las comunidades heréticas arriba mencionadas. En este sentido, la creación de un nuevo aparato jurídico para controlar y erradicar la disidencia consolidó la idea de que todas las formas de oposición religiosa aparecían como sectas organizadas que rivalizaban con la hegemonía de la Iglesia Católica.²¹

Por otra parte, en los siglos XII y XIII, las autoridades clericales empezaron a tomarse mucho más en serio la magia, y especialmente la práctica de la hechicería. Santo Tomás de Aquino planteó que la magia implicaba el trato con poderes demoníacos a través de sacrificios y pactos; mientras que inquisidores medievales

¹⁸ Gustav Henningsen, "La Inquisición y las brujas", *eHumanista: Revista de Estudios Ibéricos*, vol 26 (2014): 133.

¹⁹ R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250* (Blackwell Publishing, 1987), 67.

²⁰ Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition in the Middle Ages, Volume 1* (The Macmillan Company, 1888), 61.

²¹ Edward Peters, *The Magician, The Witch, and The Law* (University of Pennsylvania Press, 1978), 156.



comenzaron a escribir manuales en los que afirmaban que la hechicería equivalía a la herejía, ya que brujos y nigromantes se sometían a los demonios.²² Estas ideas influyeron en la principal obra de Johannes Nider, el *Formicarius*, uno de los primeros tratados sobre brujería compuesto durante el Concilio de Basilea entre 1436-38. En este libro, el teólogo dominicano describía a las brujas como poderosas hechiceras que realizaban maleficios perjudiciales contra sus vecinos: mataban a los niños, impedían la fertilidad, arruinaban las cosechas, y propagaban la enfermedad y la peste. En este sentido, el tratado mantuvo la concepción tradicional del maleficus, y le añadió otras creencias populares sobre las brujas que habían sido rechazadas por los teólogos de la Iglesia siglos atrás. Sin embargo, la principal innovación de Nider fue el definir a las brujas como miembros de una secta organizada, reflejando el modo en que operaban los herejes. Así, Nider consideraba que las brujas eran siervas de Satanás, al que adoraban en asambleas nocturnas conocidas como sabbats.²³ Aunque en los manuales medievales herejes y brujas guardaban similitudes, había una principal diferencia entre ambos grupos: el género de sus participantes. Mientras que los herejes podían ser de ambos sexos, hombres y mujeres, los teólogos e inquisidores sostenían que las mujeres eran especialmente proclives al delito de brujería. En el *Maleus Maleficarum*, uno de los manuales más ilustrativos sobre la brujería, Heinrich Kramer enfatizó que las mujeres sufrían de una debilidad espiritual que les hacía propensas a ser seducidas por los demonios. Esta idea, también presente en el *Formicarius* de Johannes Nider, afirmaba que las mujeres eran más propensas a convertirse en brujas que los hombres.²⁴ Por otro lado, Kramer señalaba que algunas mujeres engañadas por las fantasías del demonio decían realizar largos viajes por la noche, junto a las bestias de la diosa pagana Diana.²⁵ En este sentido, ni Nider ni Kramer fueron del todo originales: más bien reprodujeron antiguas concepciones cristianas sobre las debilidades físicas, mentales y espirituales de las mujeres. Teniendo en cuenta estos precedentes, autores como Nancy Caciola sostienen que la magia se "feminizó" en cierto modo, facilitando así la posterior

²² Marrone, Steven, *A History of Science, Magic, and Belief from Medieval to Early Modern Europe* (New York: Palgrave MacMillan, 2015), 162.

²³ Michael D. Bailey, "The Feminization of Magic", in *Essays in Medieval Studies* 19 (2002): 120.

²⁴ Heinrich Kramer, *Malleus Maleficarum – Montague Summers Translation* (Martino Fine Books, 2011), part I, question VI.

²⁵ *Ibidem*, part I, question X: "No debe omitirse que ciertas mujeres perversas, pervertidas por Satanás y seducidas por las ilusiones y fantasmas de los demonios, creen y profesan que cabalgan en las horas nocturnas sobre ciertas bestias con Diana, la diosa pagana, o con Herodías, y con un sinnúmero de mujeres, y que en el intempestivo silencio de la noche recorren grandes distancias de tierra."

aceptación por parte de las autoridades de la noción de que las brujas podían ser predominantemente mujeres.²⁶

Las ideas incipientes de los inquisidores medievales se popularizaron en el Concilio de Basilea (1431-1438), el cual consolidó la creencia en una nueva secta formada por brujas. Asistentes a este concilio como Martin Le Franc, secretario del duque de Saboya y feroz crítico de Juana de Arco, ayudaron a definir nuevas teorías para oponerse al *Canon Episcopi*, que afirmaba que las brujas y algunos fenómenos como la "transvección" (la capacidad de las brujas de volar por la noche al sabbat) era una superstición pecaminosa.²⁷ Debido a esta nueva teoría, las autoridades eclesiásticas enmarcaron a los grupos heréticos, como los valdenses, en los términos de idólatras y brujos. Wolfgang Behringer sostiene que esta identificación también fue posible debido a algunas de las prácticas religiosas de los propios valdeses, cuyos líderes creían que podían ver a los muertos, comunicarse con los ángeles y curar las enfermedades mediante el uso de oraciones, lo que podría haberse entendido como magia.²⁸ Aunque en el siglo X todas estas creencias y ritos podrían haber sido tildados de supersticiosos, en la época del Concilio de Basilea se consideraron como una auténtica amenaza para la cristiandad.

John Bossy sostiene estas nuevas ideas sobre la brujería no sólo se cimentaban en la oposición planteada por grupos heréticos contra la Iglesia, sino también en un cambio de rumbo moral en la teología católica. Bossy explica que durante la mayor parte de la Edad Media, el sistema moral se basaba en los siete pecados capitales o mortales, que eran una exposición negativa del doble mandamiento de Jesús de amar a Dios y al prójimo. Aunque el sistema era útil al proporcionar siete categorías diferentes que el fiel podía identificar para corregir sus pasiones, los siete pecados capitales no tenían ninguna autoridad bíblica y resaltaban poco las obligaciones entre el creyente y Dios.²⁹ Por ello, la nueva espiritualidad del siglo XIII sustituyó los siete pecados capitales por el decálogo del Antiguo Testamento, que consideraba que la idolatría

²⁶ Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages* (Cornell University Press, 2006), capítulos 3 y 4.

²⁷ Edward Peters y Michael D. Bailey, "Sabbat of Demonologists: Basilea, 1431-1440", *The Historian*, 65/6 Invierno, (2003): 1393.

²⁸ Wolfgang Behringer, "How Waldesians Became Witches", en Gábor Klaniczay y Éva Pócs, *Communicating with the Spirits* (Central European University Press, 2005), 180-182.

²⁹ John Bossy, "Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments", en Edmund Leites, ed., *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* (Cambridge, 1988), 215-30, citado por Cervantes, *The Devil in the New World*, 20.



violaba el primer mandamiento.³⁰ Gracias a este cambio, sostiene Bossy, el Diablo que inspiraba la brujería y la superstición fue visto como un ser más poderoso que antes. Asimismo, la brujería ya no se consideraba una amenaza para la comunidad humana, sino principalmente una ofensa contra Dios.

Fernando Cervantes plantea que el énfasis en el Decálogo, junto con la influencia de la escuela nominalista franciscana, que reaccionó contra el tomismo, son la base de la demonología moderna. En este sentido, Cervantes señala que el Aquinate defendía la idea de que la humanidad podía obtener un conocimiento natural de Dios y mostrar su existencia a través de la sola razón.³¹ La afirmación polémica del sistema teológico y filosófico de los tomistas era que la naturaleza tiene una bondad intrínseca independiente de los efectos de la gracia divina. En palabras de Fernando Cervantes, "cualquier acción del Diablo sobre la naturaleza estaría estrictamente limitada y circunscrita".³² En el sistema tomista, el deseo humano por lo sobrenatural, y más concretamente por Dios, estaba enraizado en la naturaleza y era universal a todos los hombres. Para el Aquinate, la idolatría y la superstición eran un desorden de este deseo, y principalmente el resultado de la ignorancia y la debilidad de la naturaleza humana que una inspiración diabólica.³³ Complementariamente, Aquino aceptaba que los demonios podían aprovecharse de la ignorancia de los hombres para engañarlos, pero insistía en que la idolatría era más bien un desorden que una única inspiración demoníaca.³⁴ El problema, según Cervantes, es que este sistema filosófico fue sustituido por la escuela nominalista franciscana, representada por Escoto Erígena (1266-1308) y Guillermo de Ockham (1285-1347), que veía a Dios como un agente libre y que separaba la naturaleza y la gracia, "haciendo lo real de 'lo sobrenatural' mucho menos accesible a la razón, potenciando así los atributos tanto de lo divino como de lo demoníaco en relación con el individuo".³⁵ Por lo tanto, al enfrentarse al problema de la

³⁰ Éxodo 20:2-4.

³¹ Cervantes, *The Devil in the New World*, 22.

³² *Ibid*, 21.

³³ Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 94, artículo 4: "La causa dispositiva de la idolatría fue, por parte del hombre, un defecto de la naturaleza, ya sea por la ignorancia en su intelecto, ya sea por el desorden en sus afectos, como ya se ha dicho; y esto pertenece a la culpa."

³⁴ *Ibid*, *Summa Theologiae*, II-II, q. 94, artículo 4: "La otra causa de la idolatría fue la complementaria, y ésta fue por parte de los demonios, que se ofrecieron para ser adorados por los hombres, dando respuestas en los ídolos, y haciendo cosas que a los hombres les parecían maravillosas. De ahí que esté escrito (Salmo 95:5): "Todos los dioses de los gentiles son demonios".

³⁵ Cervantes, *The Devil in the New World*, 24-25.



idolatría, los nominalistas abandonaron la posible razón natural para explicarla, y enfatizaron la intervención diabólica.

Esta una nueva comprensión de la brujería, unida a la sustitución del sistema moral de los Siete Pecados Capiales en favor del Decálogo y el dominio de la escuela nominalista franciscana explican la aparición del diabolismo europeo que se exportaría a las Américas tras la conquista española.

3. Los idólatras del Nuevo Mundo: Devociones y hechicería en el México precolonial

3.1. La religión nahua del México precolonial

Antes de la conquista española de 1521, los pueblos de Mesoamérica desarrollaron un sofisticado sistema religioso politeísta que impregnaba su vida cotidiana. Los indígenas creían en una variedad de espíritus y deidades a que animaban los bosques, los ríos, las rocas y las estrellas.³⁶ A la hora de adorar a estas entidades, los indígenas realizaron ceremonias y ofrendas en las que el sacrificio y el derramamiento de sangre fueron los elementos más destacados. No obstante, el ritual religioso se adaptó a las circunstancias culturales de cada nación indígena. Por ejemplo, los sacerdotes de los mexicas organizaron suntuosas ceremonias en México-Tenochtitlán en las que se sacrificaban seres humanos para honrar a los dioses. Según los relatos del fraile español Bernardino de Sahagún, los aztecas creían que debían sacrificar niños pequeños a Tlatloc, el dios del trueno y las lluvias, para que las nubes descargasen su agua con la que fertilizar e irrigar sus cultivos.³⁷

Para los pueblos nahuas del centro de México, el origen de los sacrificios humanos estaba arraigado en la mitología. Según los antiguos mitos aztecas, el dios Quetzalcóatl (la serpiente emplumada) y su rival Tezcatlipoca (el espejo humeante) crearon el mundo juntos: primero creando el fuego, luego el sol y finalmente la primera pareja de seres humanos. Sin embargo, lo realmente importante en este mito es que los dioses se sacrificaron para poner en marcha el sol y la creación. Aunque este relato

³⁶ Kay Almere Read y Jason González, *Handbook of Mesoamerican Mythology* (ABC-CLIO, 2000), 29.

³⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (Editorial Patria, México 1989), Libro I, capítulo IV; y Libro II, capítulo I.



puede variar según la tradición local, la idea que prevalecía para los habitantes del México precolonial era la misma: los dioses se sacrificaron para que los humanos y el mundo pudieran existir, y ellos debían pagarles una contraprestación. Este tipo de obligación religiosa se conoce como *tlamacehua*, que en náhuatl significa "hacer penitencia" y "merecer o ser digno de algo". "Tlamacehua denota la relación primaria que los seres humanos tienen con sus dioses a través del sacrificio, que debían alimentar (con su propia sangre) para retribuirles su sacrificio primigenio, y para obtener dones y dádivas de ellos."³⁸

Otro concepto importante que marcó la vida religiosa de la Mesoamérica precolonial fue el término *tonalli*, o destino en el idioma inglés. El calendario azteca dividía el año en 260 días sagrados, cada uno presidido por una deidad que marcaba a los individuos que nacían en su día con un destino o *tonal* particular. Esta creencia ayudaba a explicar por qué algunos individuos podían practicar la hechicería, o por qué algunos tenían un talento especial para la guerra o la poesía.³⁹ Este concepto también racionalizaba por qué la gente moría de una determinada manera. La forma de la muerte era particularmente importante, ya que el más allá azteca se dividía en diferentes reinos celestiales e infernales, donde los muertos partían según la muerte que sufrieran. Por ejemplo, si un individuo moría ahogado, iba al Tlalocan, el paraíso que gobernaba Tlaloc, imaginado como un exuberante lugar verde de abundantes alegrías y placeres.⁴⁰

En cuanto a los dioses, tenían una naturaleza compleja y dual, con aspectos buenos y malos. Por ejemplo, Tezcatlipoca, una de las principales deidades del panteón nahua, era el dios del viento nocturno, de la hechicería, de la adivinación y se le consideraba omnipresente y omnisciente. La mayoría de los mexicas tenían santuarios dedicados a él en sus casas, ya que creían que Tezcatlipoca podía traer a la gente lo que necesitara siempre que cumplieran ciertas condiciones, como comportarse de forma honorable. Sin embargo, los que rompían sus promesas eran castigados con lepra, pústulas y otras enfermedades.⁴¹ En resumen, podía ser tanto un creador generoso como

³⁸ Gary H. Gossen y Miguel León Portilla, *South and Meso-American Native Spirituality: Del culto a la serpiente emplumada a la teología de la liberación* (Crossroads, 1993), 43.

³⁹ Gary H. Gossen y Miguel León Portilla, *South and Meso-American Native Spirituality*, 47.

⁴⁰ *Ibidem*, 49.

⁴¹ Kay Almere Read y Jason González, *Handbook of Mesoamerican Mythology*, 252.



un protector, pero también un castigador y un engañador.⁴² De hecho, una de las facetas más temidas de Tezcatlipoca era su condición de *nahual* o mago, cuyos poderes utilizaba para engañar a los humanos y adoptar la forma animal de un jaguar o un coyote.⁴³

3.2. Nahualismo y magia indígena

En el contexto mesoamericano, había diferentes términos que se aplicaban a una amplia gama de prácticas mágicas que un individuo podía utilizar. A pesar de las diferencias, el término general que describe a una persona con conocimientos mágicos era el de *nahual* (que significa oculto o disfrazado en náhuatl). Una de las principales características de estos nahuales era su capacidad de transformarse en el animal específico que se les asignaba al nacer (vinculado al concepto de tonalli).⁴⁴ Sin embargo, los nahuales utilizaban otros tipos de magia que los distinguían en diversas categorías. Por ejemplo, se les consideraba *tícitil* (curandero) si se especializaban en prácticas curativas utilizando hierbas medicinales junto con procedimientos mágicos. Por otro lado, un nahual podía convertirse en *tlacatecolotl* (hombre búho en náhuatl), si utilizaba sus poderes mágicos contra sus vecinos. Por ejemplo, estos nahuales malvados podían invocar granizos para destruir las cosechas, o infligir enfermedades mediante hechizos, encantamientos, pociones, ungüentos, etc.⁴⁵ La razón del nombre "hombre búho" tiene que ver con el concepto negativo que los nahuas tenían del búho, que era el emisario del *Mictlán* (el Inframundo), y como criatura de la noche, momento del día en el que se producía la peor clase de hechicería. El fraile dominico Bartolomé de las Casas describió al *tlacatecolotl* en uno de sus escritos como: "un hombre nocturno, el que sale por la noche gimiendo y asustando [a los que se encuentran con él], pues es un enemigo terrible y temible".

⁴² Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (traductores), *Códice Florentino. Historia general de las cosas de Nueva España* (Santa Fe, Monografías de la Escuela de Investigaciones Americanas), 180.

⁴³ Ibid, 180.

⁴⁴ Roberto Martínez González, "Sobre el origen y significado del término 'nahualli'", *Estudios de cultura Náhuatl*, Número 37, (2006): 95.

⁴⁵ Alfredo López Austin, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl* 7 (1967): 87.





El *tecolotl* (owl), y Mictlantecuhtli (Señor del Inframundo) devorando a un hombre.
Codex Laud, lámina 5.⁴⁶

⁴⁷ En relación con la pregunta de cómo estos nahuales aprendían sus artes mágicas, había diferentes formas. La idea principal que impregnó el pensamiento religioso nahua es que los nahuales obtenían sus poderes al nacer. El fraile español Bernardino de Sahagún ilustró bien esta cuestión:

"El decimooctavo signo se llamaba Ceacatl (Ce Ehécatol) decían que era mal afortunado, porque en él reinaba Quetzalcóatl, que es dios de los vientos, y de los torbellinos: que el que nacía en este signo sería noble, embaucador, y que se transfiguraría en muchas formas, y sería nigromántico, hechicero y maléfico, y que sabría todos los géneros de hechicerías y maleficios, transformándose en diversos animales..."⁴⁸

La otra forma en que una persona podía obtener poderes mágicos era a través de la lectura de libros de hechizos o al ser instruido por otro tlacatecolotl o un ser sobrenatural en un estado alterado de conciencia. Sin embargo, Sahagún señaló que estos hechiceros podían perder sus poderes si su tonal, o destino, abandonaba sus cuerpos. Por ejemplo, describe que cuando un nahual era capturado, se les cortaba el cabello de la coronilla, ya que se creía que perderían sus habilidades mágicas y posteriormente morían por ello.⁴⁹ Alfredo López Austin sostiene que los nahuales malvados, a pesar de sus poderes, no disfrutaban de una vida agradable. Normalmente eran pobres, vagabundos y estaban expuestos a ser ejecutados por las comunidades que visitaban si su magia no funcionaba o eran percibidos como una amenaza. Por el

⁴⁶ Akademische Druck, and FAMSI: Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, *Codex Laud*, online facsimile edition: http://www.famsi.org/research/graz/laud/thumbs_0.html

⁴⁷ Bartolomé de las Casas, *Los indios de México y Nueva España, Antología [de la Apologética Historia Sumaria]* (Editorial Porrúa, 1966), 79.

⁴⁸ De Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Libro IV, Capítulo XXXI-

⁴⁹ Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (traductores), *Códice Florentino*, 335.

contrario, los nah uales exitosos que beneficiaban a las comunidades en las que vivían podían obtener grandes riquezas y ganar una buena cantidad de respeto social.⁵⁰ En conclusión, aunque el término nahualismo se refiere al conjunto general de prácticas que los magos indígenas desarrollaron, podían distinguirse por su enfoque de la magia. Un nahual podía ser tícitil si utilizaba sus poderes para sanar y curar enfermedades; o podía convertirse en tlacatecolotl si causaba daño a otras personas.

4. El choque del siglo XVI

Tras la conquista española de México en 1521, varias órdenes mendicantes llegaron a América para evangelizar a los pueblos indígenas. Durante las primeras décadas de evangelización, los frailes quedaron impresionados por la conversión voluntaria de millares de indígenas, que se bautizaban en masa en grandes ceremonias.⁵¹ Uno de los argumentos más comunes en la historiografía para explicar esta conversión masiva es que los indígenas accedieron a convertirse porque tradicionalmente adoptaban los dioses de los pueblos que los derrotaban militarmente, creyendo que las nuevas deidades les otorgarían poder y protección.⁵² Sin embargo, este optimismo pronto se convirtió en pesimismo, cuando los frailes descubrieron que aunque los nahuas adoptaban el cristianismo, no abandonaban sus antiguos dioses paganos a los que rendían culto.⁵³ Hacia 1550 no había una clara resistencia contra el cristianismo, pero muchos nahuas no parecían interesados en sus dogmas. La razón de esta indiferencia es que los indígenas seguían confiando en sus antiguos dioses y rituales para recibir bienes físicos y metafísicos. Por ello, desarrollaron algunas estrategias para mantener vivo el culto a sus antiguos dioses, enterrando ídolos bajo un altar cristiano o asistiendo a ceremonias paganas en cuevas y zonas apartadas.⁵⁴

A pesar de esta reacción de los indios, los españoles hicieron una interpretación totalmente diferente. Desde el principio de la conquista de México, muchos conquistadores y sacerdotes españoles consideraron que la religión nahua, marcada por

⁵⁰ López Austin, "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", 89.

⁵¹ Cervantes, *The Devil in the New World*, 11-13.

⁵² *Ibid*, 11.

⁵³ *Ibidem*, 13.

⁵⁴ Jorge Klor de Alva, "Aztec Spirituality and Nahuatized Christianity", en Hossen, *South and Meso-American Native Spirituality*, 179. Para verso un caso específico conservado por el Archivo Histórico del Arzobispado de México véase su fondo documental del Juzgado Eclesiástico de Toluca, caja 62, expediente 7, foja 3 anverso.



los sacrificios humanos, la presencia generalizada de hechiceros y los dioses sangrientos, era inevitablemente obra de Satanás.⁵⁵ Como se explicó en una sección anterior, este entendimiento fue posible gracias al surgimiento del nominalismo franciscano y a un nuevo énfasis en el Decálogo, que veía al Diablo como el autor de la idolatría. Bernardino de Sahagún escribió en uno de sus coloquios "Es verdad que todos los que vosotros [refiriéndose a los indios] habéis tenido por dioses, ninguno era el [verdadero] Dios, pues ninguno es el dador de la vida, sino los demonios".⁵⁶ Al equiparar las deidades de los nahuas con los demonios, Sahagún reproducía el argumento clásico de San Agustín, que consideraba que las deidades de los griegos y los romanos eran demonios.⁵⁷ Los teólogos españoles concebían la religión nahua como un conjunto de supersticiones inventadas por el Diablo para someter a los indígenas a su voluntad. El jesuita José Acosta en su obra *Historia Natural y Moral de las Indias*, manifestó un enfoque nominalista al afirmar que:

"Es la soberbia del demonio tan grande y tan porfiada, que siempre apetece y procura ser tenido y honrado por Dios, y en todo cuanto puede hurtar y apropiarse a sí lo que sólo al altísimo Dios es debido, no cesa de hacerlo en las ciegas naciones del mundo, a quien no ha esclarecido aún la luz y resplandor del santo evangelio [...] Quien con atención lo miraré, hallará el modo que el demonio ha tenido de engañar a los indios, es el mismo con que engañó a los griegos y romanos."⁵⁸

Así, Acosta se refirió a la práctica de adorar ídolos que estaban vinculados a diferentes fuerzas cósmicas como las estrellas, el sol, pero también a elementos naturales como la tierra, el agua, el viento y el fuego. Acosta señaló que el Diablo imitaba algunos sacramentos y ritos cristianos y los convertía en parodias diabólicas para que los indígenas lo adoraran como si fuera Dios.⁵⁹ Por ejemplo, escribió que los mexicas (aztecas) utilizaban un bautismo para los recién nacidos "para limpiar sus pecados", y que también eran sometidos a pequeños cortes realizados en las orejas y en el miembro viril, lo que consideraba similar a la circuncisión de los judíos.⁶⁰ Aunque

⁵⁵ Roberto Martínez González, "Los enredos del Diablo o de cómo los nahuales se hicieron brujos", *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, Vol. 28, número 111, (2007): 197.

⁵⁶ Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana* (UNAM-Fundación de Investigaciones Sociales AC, 1986), 175.

⁵⁷ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios* (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016), Libro IV, Capítulo I.

⁵⁸ Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Libro V, Capítulo I y IV.

⁵⁹ *Ibidem*, véase el libro V, capítulo XXXIII para ver cómo equipara la fiesta del Corpus Christi como una celebración que los indios organizaban en honor a Huitzilipochtli.

⁶⁰ *Ibidem*, Libro V, Capítulo XXVII.



algunos de los primeros frailes franciscanos, como Motolinía, habían visto inicialmente estos paralelismos como una iniciativa de Dios para preparar a los indios para la recepción del evangelio, la creciente convicción de que la intervención satánica estaba en la base de la cultura indígena aplastó este optimismo.⁶¹

4.1. El padre de todos los males: Tezcatlipoca

En relación con los propios dioses aztecas, los sacerdotes españoles coincidían unánimemente en que eran demonios. Sin embargo, entre los dioses, Tezcatlipoca fue el que se asimiló con más fuerza a la figura del Diablo. Sahagún lo describió de esta manera:

"[Tezcatlipoca] este es el malvado de Lucifer, padre de toda la maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados [...] Movía guerras, enemistades y discordias, de donde resultaban muchas fatigas y desasosiegos: decían que él mismo incitaba a unos contra otros para que tuviesen guerras, y por esto le llamaban *Néco Yáotl*, que quiere decir sembrados de discordias..."⁶²

Aquí el término que utiliza el fraile, *Yáotl*, que significa 'enemigo' en náhuatl, es similar al título que los cristianos daban al Diablo, "El Enemigo". Según Félix Báez-Jorge, este tipo de similitudes facilitaron la identificación de Tezcatlipoca con Satanás, con el que compartía otras características como su capacidad de obrar la nigromancia (*maleficium*), el dominio sobre los hombres, la asociación con el viento, la oscuridad, la lujuria, la muerte, y el color negro.⁶³ Aunque la razón por la que los nahuas representaban a Tezcatlipoca como un dios pintado de negro tenía que ver con su atribución nocturna y con ciertos pigmentos con los que los sacerdotes aztecas se untaban en las ceremonias,⁶⁴ para los europeos el color negro era tradicionalmente utilizado para representar al Diablo y la oscuridad del infierno.⁶⁵ Otro fraile español,

⁶¹ Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo*, 26.

⁶² De Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Tratado I, Libro I, p. 89 y capítulo III.

⁶³ Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del diablo*, (Universidad Veracruzana, 2003), 263.

⁶⁴ Esta pintura se llamaba *teotlaqualli*, o "alimento divino" en náhuatl, que hace referencia a un ungüento o pasta de color oscuro con el que los sacerdotes aztecas se untaban la piel. El *teotlaqualli* se elaboraba con extractos de *ololuhqui* y cenizas de animales venenosos como arañas, escorpiones y serpientes. Por lo tanto, este ungüento tenía la finalidad de ayudar a los sacerdotes a entrar en un estado alterado de conciencia para comulgar con sus dioses. Los investigadores creen que esta sustancia explica la coloración oscura de algunos dioses aztecas, como Tezcatlipoca o Huitzilopochtli, tal y como aparecen en los códices. Véase Carod-Artal, "Hallucinogenic drugs in pre-Columbian Mesoamerican cultures," 48; y Elferink JG. *Teotlaqualli: the psychoactive food of the Aztec gods*, *J Psychoactive Drugs* 31, (1999): 435-440.

⁶⁵ *Ibidem*, 265.



Andrés de Olmos, reprodujo este concepto en uno de sus catecismos para indígenas:
"Muy repugnante es el Diablo. Él no es bueno, no es justo, es odioso, es negro".⁶⁶



Representación de Tezcatlipoca en el *Codex Borgia*, lámina 17.⁶⁷

Por otro lado, la conexión de Tezcatlipoca con la magia también ayudó a los frailes a identificarlo con Satanás. Por ejemplo, se le consideraba el protector de los nahuales, y podía manifestarse en diferentes formas como un gigante, un jaguar, un coyote y una sombra. La asociación entre Tezcatlipoca y la hechicería queda demostrada en su propio nombre, "Espejo Humeante", que hace referencia al espejo mágico de obsidiana que utilizaba para conocer todos los secretos ocultos y leer el corazón de los hombres. Además, los hechiceros cuya deidad tutelar era Tezcatlipoca ejecutaban sus hechicerías por la noche, el momento del día presidido por este dios. El *Códice Florentino*, uno de los libros escritos por escribas indígenas bajo la dirección de los frailes indica que: "La noche, el viento, el hechicero, nuestro señor. Todo lo que se dijo del tlacatecolotl, Tezcatlipoca".⁶⁸ Teniendo en cuenta esta descripción, no fue muy difícil para los frailes españoles equiparar a Tezcatlipoca con Lucifer, y a sus devotos hechiceros con las brujas europeas, ya que se creía que ambos se reunían por la noche para realizar magia maligna y adorar al Diablo.

⁶⁶ Fray Andrés de Olmos, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios* (Universidad Autónoma de México, 1990), fol. 391v.

⁶⁷ Gisele Díaz and Alan Rodgers, *The Codex Borgia: A Full-Color Restoration of the Ancient Mexican Manuscript* (Dover Publications Inc., 1993), 61.

⁶⁸ *Códice Florentino, edición facsímil del Archivo General de la Nación* (México, 1979) II, fol.1.

4.2. El nahual y la bruja

Una de las principales fuentes para el estudio de la demonización de los nahuales es el *Tratado de supersticiones e idolatrías*, escrito por Fray Andrés de Olmos en 1553 como un catecismo para enseñar el Evangelio a los indígenas y combatir las creencias supersticiosas. Antes de su llegada a Nueva España, Olmos realizó una investigación cuyo objetivo era la extirpación de la brujería en el País Vasco, en el norte de España. Tras el éxito de esta campaña, se ganó una extraordinaria reputación como experto en brujería y demonología, lo que fue una de las razones por las que fue requerido por fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México, para partir al Nuevo Mundo con el fin de ayudarlo en la evangelización de las Indias.⁶⁹ Para crear su propio libro, Olmos se basó en gran medida en otro manual sobre brujería compuesto en 1527 por fray Martín de Castañega, extirpador de brujería en Navarra, España. En pocas palabras, el *Tratado de superstición e idolatrías* es uno de los ejemplos más claros de la aplicación de los conocimientos europeos en el Nuevo Mundo; lo que significa que su escritor, fray Andrés de Olmos, creía que las brujas de Europa y los nahuales de la Nueva España practicaban un tipo de magia similar.

En una de las primeras páginas del tratado, Olmos advirtió a sus lectores indígenas al afirmar que: "Vosotros [los indígenas] habéis de saber que a este hombre, el tlacatecolotl, se llama verdaderamente por una multitud de nombres: mal ángel Diablo, Demonio, Satán".⁷⁰ Como podemos observar en este pasaje, el fraile está vinculando explícitamente la figura del tlacatecolotl con el Diablo, modificando así su significado original precolonial que aplicaba este término sólo a los nahuales malvados. En otro pasaje, Olmos aborda el tema de los magos de México escribiendo lo siguiente:

"Los sacerdotes del Diablo, todos ellos [...] han prometido ante el Diablo el someterse a él. Hacen votos ante el Diablo para que cuente con ellos como sus engañadores [...] Ellos son todos los embaucadores malvados que se llaman brujos, xurguinos, magos [...] Y ella, la nahual llamada bruja fue así quemada, porque aquellos que se llaman sortilegios o acaso magos pagan sus culpas en una hoguera porque Dios desea entonces que los malvados sean quemados, para ser castigados por el fuego aquí en la tierra..."⁷¹

Lo interesante de este texto es la identificación del nahual como una mujer bruja. De hecho, Olmos reproduce algunas de las ideas desarrolladas por Johannes Nider en su

⁶⁹ De Olmos, *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, X-XI.

⁷⁰ *Ibidem*, fol. 391v, 13.

⁷¹ *Ibidem*, capítulo IV, 41.



Formicarius, y el *Maleus Maleficarum* de Kramer; como que las mujeres son celosas, envidiosas, parlanchinas, curiosas y mentalmente débiles, para explicar por qué para el Diablo era mucho más fácil engañar a las mujeres que a los hombres.⁷² De hecho, Olmos incluso menciona la imagen arquetípica de la bruja europea como vieja y amargada:

"Por fin, sobrepasan así muchas mujeres, viejecitas, nahuales (hechieras), desdichadas, y pocas jóvenes doncellas que son así enseñadas. Porque como ningún varón va en busca de las viejecitas, como nadie las desea, ni las sigue, ni se interesa por ellas, el Diablo las agarra y así hace lo que desean; y las viejecitas viven como mujeres perversas y cuando eran jóvenes doncellas sólo se ocupaban de su vida de placeres. Ellas, mucho las engaña el Diablo, porque les promete una vida disoluta de placeres para convencerlas así, luego, de hablar de este modo".⁷³

Aunque en la época precolonial los nahuas no afirmaron que los nahuales fueran principalmente mujeres, Olmos impone este concepto europeo a sus lectores indígenas. Sin embargo, esta no es la única innovación que este fraile importa del Viejo Mundo, ya que también explica por qué las brujas pueden volar y cómo obtuvieron este poder haciendo un pacto con el Diablo: "Muchos sabios, los que conocen bien la Escritura, no creen que los hechiceros, los brujos nahuales puedan volar por los aires, pues piensan que esto es imposible". En esta parte del texto Olmos está probablemente aludiendo al escepticismo que algunos teólogos mostraban sobre la realidad de la transvección en Europa. Sin embargo, trata de convencer a sus lectores citando el ejemplo bíblico de Jesús siendo transportado por el Diablo y argumentando: "los nahuales reconocen que esto es cierto".⁷⁴ El hecho de que Olmos mencione el supuesto testimonio de los brujos recuerda a la consideración de Kramer de la experiencia de los brujos como prueba de la realidad demoníaca.⁷⁵ En este caso, el sacerdote español hace lo mismo.

Otro fraile que abordó el tema de la brujería fue Jacinto de la Serna, quien escribió un manual sobre supersticiones indígenas durante una campaña de extirpación de idolatrías en el centro de México y el Valle de Toluca en 1656. En su obra, el fraile machaca la idea de que la hechicería y la superstición indígena son, en su mayoría, una forma de ignorancia, engaño o superstición. Considera que los pueblos indígenas fueron

⁷² Kramer, *Malleus Maleficarum*, part I, question VI.

⁷³ Fray Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, capítulo V, 49.

⁷⁴ *Ibidem*, capítulo VI, 52.

⁷⁵ Walter Stephens, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief* (The University of Chicago Press, 2003), 53.



atraídos a la hechicería por tradición, en el sentido de que fueron enseñados por sus padres, o porque tenían una mala inclinación hacia estas artes nefastas.⁷⁶ Aunque esta noción parece incluir ideas tomistas sobre la idolatría como resultado de la ignorancia y el engaño, De la Serna pensaba que era principalmente el Diablo quien enseñaba estos conocimientos a los indígenas, y para ello ilustra su opinión a través del siguiente caso de nahualismo:

“Un hombre de la comarca de Acapulco llamado Simón Gómez, caminando con dos hijos suyos ya de edad, llegaron a uno de aquellos ríos cercanos a este puerto, y en él estaba un pedrisco en medio, que hacía como isleta, y el uno de sus hijos bañándose, nadando se subió en este pedrisco, o cerrillo de peña, y dio en rodearlo un caimán, dando tantas vueltas, que el mozo se atemorizó, que bien echaba de ver, el caimán lo quería matar, y dando voces a su padre, y pidiendo socorro, tiró con un arcabuz desde la orilla del río a el caimán, y lo mató; y a este mismo tiempo en la casa del dicho Simón Gómez una india vieja, que en presencia de la mujer del susodicho, y de otros indios estaba tejiendo se cayó muerta diciendo: Simón Gómez me ha muerto.”⁷⁷

Esta parte del texto ejemplifica la noción indígena precolonial de la conexión del nahual con un animal determinado al nacer, un concepto ausente en los escritos de Olmos. En otro párrafo, De la Serna explora cómo era posible este tipo de conexión y concluye que "al averiguar cómo al matar al caimán había muerto también la vieja india, [las autoridades que investigaron este caso] resolvieron que la india se había convertido en caimán con un pacto con el Diablo". El hecho de que se ligase la transformación de una persona con la brujería y el diabolismo no era casual, ya que el propio Kramer ya había sostenido en su *Malleus Maleficarum* que el Demonio podía realizar ciertos prodigios ilusorios a través de los cuales los hechiceros podían transformarse en animales y bestias.⁷⁸ El nahualismo también fue analizado por otro extirpador de idolatrías, el clérigo Hernando Ruiz de Alarcón, quien en su propio manual, escrito en 1629, afirmaba que:

"Colijo que cuando el niño nasce, el demonio por el pacto expreso o tácito que sus padres tienen con él le dedica o sujeta al animal, que el dicho niño ha de tener por *nahual*, que es como decir por dueño de su natividad y señor de sus

⁷⁶ Jacinto de la Serna, *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México* (Biblioteca Virtual Universal, 2003), prólogo: “Y como todo esto lo hazen [los indios] á vezes porque los llama su mala inclinacion, y la tradicion, que observan de sus antepassados; á vezes por lo que les enseñan sus Medicos falsos, y embusteros, á quien dan tanto credito, los quales les enseñan cosas tan varias, y tantas, que á penas tienen acciones, que no se las enlasen con sus mentiras, y procuren mesclarlas con las verdades de nuestra Sancta Feé.”

⁷⁷ De la Serna, *Tratado de las supersticiones*, Capítulo III, página 34.

⁷⁸ Kramer, *Malleus Maleficarum*, part I, question X.

acciones, o lo que los gentiles llamaban hado, y en virtud de este pacto queda el niño sujeto a todos los peligros y trabajos que padeciere el animal hasta la muerte."⁷⁹

Posteriormente, Hernando Ruiz Alarcón señala que este tipo de pactos se diferenciaba de los realizados por las brujas de España, cuyos padres no estaban necesariamente implicados en un pacto con el Diablo. En el caso de las brujas del País Vasco, se consideraba que Satanás les daba un sapo que debían criar para obtener una sustancia de este animal, necesaria para la fabricación de un ungüento que les otorgaba poderes sobrenaturales.⁸⁰ Por último, cabe señalar que los frailes demonizaban incluso el tipo positivo de nahuales, el ticitl. En su *Tratado de supersticiones*, Ruiz de Alarcón escribe que:

"Ticitl significa 'médico' en nuestro idioma (castellano/español), pero al profundizar en él, [se encuentra que] es aceptado entre los indígenas con el significado de 'sabio'. Está establecido entre los indios que uno de los llamados ticitl basta para el remedio de cualquier necesidad [enfermedad] o problema que sea."⁸¹

El eclesiástico escribe entonces que los ticitl obtenían el conocimiento oculto bebiendo peyote u ololiuhqui, que eran plantas sagradas (hechas bebidas) durante el período precolonial. Según Ruiz de Alarcón, cuando los nahuales consumían estas pócimas "[Está] implícito en todo ello el pacto con el Diablo, que muchas veces se les aparece por medio de estas bebidas y les habla, haciéndoles creer que quien les habla es el ololiuhqui o el peyote". De nuevo, la noción del pacto con el Diablo, tan presente en las obras europeas sobre brujería, surge de nuevo en la mentalidad del fraile.⁸²

5. Conclusión

Entre los siglos XX y XV, la figura del maleficus varió significativamente. En primer lugar, se les consideraba personas supersticiosas que supuestamente tenían el poder de perjudicar a las comunidades donde vivían utilizando la magia negra o maleficum. Gracias a la aparición de diferentes grupos heréticos como los cátaros y los valdenses, la Iglesia creó un aparato jurídico de persecución que cimentó la noción de

⁷⁹ Michael D. Coe y Gordon Whittaker, *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico: The Treatise on superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón* (University of New York at Albany, 1982), 66.

⁸⁰ Carmelo Lison-Tolosana, *Las brujas en la historia de España* (Editorial temas de hoy, 1992), 116.

⁸¹ Michael D. Coe y Gordon Whittaker, *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico*, 219.

⁸² *Ibidem*, 219-220.



que todo tipo de oposición religiosa adquiriría la forma de sectas heréticas. Además, los inquisidores de la Baja Edad Media demonizaron la figura del hereje, concebida como individuos maléficos implicados en el asesinato de niños y que se comportaban de forma anticristiana. Por otro lado, en este periodo florecieron las interpretaciones eclesiásticas que enfatizaban la asociación mediante pactos entre magos y demonios, facilitando así la conversión de los hechiceros en idólatras diabólicos. Al mismo tiempo, estos teólogos construyeron una nueva moral basada en el Decálogo (los Diez Mandamientos), que realzaba el estatus del Diablo y el pecado de idolatría como la principal ofensa que un cristiano podía cometer contra Dios. Con esta idea en mente, sacerdotes e inquisidores como Heinrich Kramer y Johannes Nider escribieron influyentes manuales sobre brujería que crearon la figura de la bruja, la cual plagaría el imaginario europeo durante siglos. Así, las brujas eran imaginadas en su mayoría como mujeres, viejas, malvadas, serviles al Diablo y como miembros de una secta diabólica que celebraba reuniones nocturnas donde realizaban sus malvadas hechicerías.

Tras la conquista española de México en 1521, los frailes católicos que participaron en la evangelización del Nuevo Mundo vieron en la antigua religión nahua la marca del Diablo. En particular, los sacerdotes identificaron a Satanás con el dios Tezcatlipoca debido a las similitudes que compartían, como la capacidad de obrar la nigromancia (maleficium), el dominio sobre los hombres, el patrocinio de los brujos, la oscuridad y el color negro. La razón por la que esta interpretación fue posible tiene que ver con el bagaje intelectual cristiano bajomedieval que los españoles trajeron de Europa. Como resultado, frailes como Andrés de Olmos, quien trabajó como extirpador de brujería en el norte de España, aplicaron los mismos conceptos ideológicos que teólogos como Nider y Kramer desarrollaron, para clasificar a los nahuales nativos como el equivalente de la bruja europea. Por lo tanto, los nahuales fueron descritos como idólatras, de sexo femenino, demoníacos, nocturnos y serviles al dios Tezcatlipoca-Satán.

Todas estas asociaciones se facilitaban gracias a las características de los propios nahuales; que practicaban un tipo de magia que se asemejaba a la de los maleficios europeos, hasta el punto de que los frailes consideraban que ambos eran lo mismo. Por ejemplo, los nahuales maléficos precoloniales eran conocidos por causar daño invocando granizos, infligiendo enfermedades y lanzando hechizos a sus vecinos.



Además, el hecho de que los nahuales supuestamente practicaran su hechicería por la noche y estuvieran protegidos por el propio Tezcatlipoca, sólo ayudó a convencer a los frailes de que las brujas de Europa y los nahuales de las Américas eran asimismo idólatras sometidos al Diablo.

6. Bibliografía:

Acosta, José. *Historia Natural y Moral de las Indias*. Biblioteca Digital Universal, 2003.

Akademische Druck, and FAMSI: Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, *Codex Laud*, online facsimile edition: http://www.famsi.org/research/graz/laud/thumbs_0.html

Almere Read, Kay, and González, Jason. *Handbook of Mesoamerican Mythology*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2000.

Anderson, Arthur J.O., and Dibble, Charles E.(traductores), *Códice Florentino. Historia general de las cosas de Nueva España*. Santa Fe: Monografías de la Escuela de Investigaciones Americanas.

Aquinas, Thomas. *The Summa Theologiæ of St. Thomas Aquinas*. London: Burns Oates & Washbourne, 1920-1935.

Báez-Jorge, Félix. *Entre los naguales y los santos: religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Veracruz: Universidad Veracruzana, 1998.

Báez-Jorge, Félix. *Los disfraces del diablo*. Veracruz: Universidad Veracruzana, 2003.
Bailey, Michael D. "The Feminization of Magic." *Essays in Medieval Studies* 19 (2002): 120-134.

Behringer, Wolfgang. "How Waldesians Became Witches." In *Communicating with the Spirits*, edited by Gábor Klaniczay and Éva Pócs, 155-185. Budapest: Central European University Press, 2005.

Borst, Arno. *Medieval Worlds: Barbarians, Heretics, and Artists in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Bossy, John. "Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments." In *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, edited by Edmund Leites, 214-234. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Caciola, Nancy. *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Cornell University Press, 2006.



Cervantes, Fernando. *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven: Yale University Press, 1994.

De Hipona, Agustín. *La Ciudad de Dios*. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.

De las Casas, Bartolomé. *Los indios de México y Nueva España, Antología [de la Apologética Historia Sumaria]*. México: Editorial Porrúa, 1966.

De Olmos, Andrés. *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*. México: Universidad Autónoma de México, 1990.

De Sahagún, Bernardino. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Editorial Patria, 1989.

De Sahagún, Bernardino. *Coloquios y doctrina cristiana*. UNAM-Fundación de Investigaciones Sociales AC, 1986), 175.

Díaz, Gisele, and Rodgers, Alan. *The Codex Borgia: A Full-Color Restoration of the Ancient Mexican Manuscript*. Dover Publications Inc., 1993.

Gossen, Gary H., and Miguel León Portilla. *South and Meso-American Native Spirituality: From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*. New York: Crossroads, 1993.

Heiser, Michael. "Deuteronomy 32:8 and the Sons of God." *Bibliotheca Sacra* 158 (2001): 52-74.

Heiser, Michael. "The Divine Council in Late Canonical and Non-Canonical Second Temple Jewish Literature." PhD diss., University of Wisconsin Madison, 2004.

Henningsen, Gustav. "La Inquisición y las brujas." *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, vol 26 (2014): 133-152.

Judge A., Thomas. *Other Gods and Idols: The Relationship Between the Worship of Other Gods and the Worship of Idols Within the Old Testament*. Bloomsbury Publishing, 2019.

Keith, Thomas. *Religion and the Decline of Magic*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Klaniczay, Gabor. "Miraculum y maleficium: algunas reflexiones sobre las mujeres santas de la Edad Media en Europa Central." *Medievalia*, number 11, (1994): 39-62.

Kramer, Heinrich. *Malleus Maleficarum – Montague Summers Translation*. Martino Fine Books, 2011.

López Austin, Alfredo. "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl." *Estudios de Cultura Náhuatl* 7 (1967): 87-118.



Manrique, Nelson. *Vinieron los Sarracenos... El Universo Mental de la Conquista de América*. Desco, 1993.

Marrone, Steven, *A History of Science, Magic, and Belief from Medieval to Early Modern Europe*. New York: Palgrave MacMillan, 2015.

Martínez González, Roberto. "Sobre el origen y significado del término 'nahualli.'" In *Estudios de cultura Náhuatl*, Número 37, (2006): 95-106.

Martínez González, Roberto. "Los enredos del Diablo o de cómo los nahuales se hicieron brujos." *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, Vol. 28, number 111, (2007): 189-216.

Murillo Velarde, Pedro. *Curso de derecho canónico hispano e indiano*. Mexico: Colmich/UNAM: FD, 2008.

Peters, Edward, and Michael D. Bailey, "Sabbat of Demonologists: Basel, 1431–1440." *The Historian*, 65/6 Winter, (2003): 1375-1395.

Peters, Edward. *The Magician, The Witch, and The Law*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978.

Ruiz de Alarcón, Hernando. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, 1629*. Biblioteca Universal Digital, 2003.

Stephens, Walter. *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.



Gestión y política editorial de *Documentos de Trabajo DT* del IELAT

Declaración de objetivos, público y cobertura temática

Documentos de Trabajo DT del IELAT es una publicación con periodicidad mensual y proyección internacional que edita el Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos (IELAT). Su propósito principal es fomentar el conocimiento y el intercambio de ideas a través de la divulgación de la investigación académica y científica de calidad.

La publicación se dirige fundamentalmente a investigadores e instituciones académicas interesados en el debate académico, y comprometidos con los problemas reales de las sociedades contemporáneas. Igualmente, se dirige a un amplio espectro de lectores potenciales interesados en las Humanidades y las Ciencias Sociales.

Su cobertura temática abarca esencialmente temas enmarcados de una manera general en seis líneas principales de investigación: Ciencia Política y Pensamiento Político; Derecho; Economía; Historia; Relaciones Internacionales, Integración Regional y Derechos Humanos, y Relaciones Laborales y Protección Social. No obstante, cualquier tema objeto de especial interés y atención en el mundo académico puede ser publicado en la Serie. *DT* del IELAT es especialmente sensible a los trabajos con planteamientos comparativos y la inclusión de América Latina en sus contenidos.

Todos los trabajos publicados en la Serie de los DT son de acceso abierto y gratuito a texto completo, estando disponibles en la web del IELAT <https://ielat.com/>, de acuerdo con la Iniciativa de Acceso Abierto de Budapest (*Budapest Open Access Initiative BOAI*). Se autoriza, por tanto, su reproducción y difusión, siempre que se cite la fuente y al autor/a, y se realice sin ánimo de lucro. La publicación cuenta una edición impresa idéntica a la digital.

La política editorial de los DT se basa en aspectos que se consideran cruciales como son los relativos a la ética de la investigación y publicación, al proceso de evaluación y a una buena gestión editorial.

Gestión editorial

La gestión de la Serie *Documentos de Trabajo DT* del IELAT es uno de los elementos esenciales de la política editorial. Descansa en la Dirección y la Secretaría Técnica así como en dos órganos: el Consejo Editorial y el Comité de Redacción/Evaluación.

La Dirección, apoyada en la Secretaría Técnica, se encarga de la relación con los autores y todos los demás órganos de gestión editorial y es responsable del buen funcionamiento de los procesos de selección de los textos a publicar, de su evaluación, así como de la publicación final de los trabajos, tanto en la edición digital como en la versión impresa. Los miembros del Consejo Editorial se han seleccionado de acuerdo con principios de excelencia académica y capacidad investigadora. Finalmente, el Comité de Redacción/Evaluación tiene la función fundamental de llevar a cabo la tarea de evaluación de las propuestas de textos para su posible publicación como DT.

La elección de los textos se guía por el criterio de relevancia en su doble acepción de importancia y pertinencia. La originalidad, claridad y calidad del trabajo constituyen las bases para la selección de los textos a publicar. Igualmente, serán factores sobre los que se fundamentará la decisión de aceptación o rechazo de los trabajos la actualidad y novedad académica de los trabajos, su fiabilidad y la calidad de la metodología aplicada. Finalmente, la redacción excelente, la estructura y coherencia lógica y buena presentación formal también se tendrán en cuenta.

Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas

La publicación *Documentos de Trabajo DT* del IELAT está comprometida con la comunidad académica y científica para garantizar la ética y calidad de los trabajos publicados. Tiene como referencia los estándares del Código de conducta y buenas prácticas definido por el Comité de Ética en Publicaciones (*Committee On Publications Ethics-COPE*) para editores de revistas científicas: http://publicationethics.org/files/Code_of_conduct_for_journal_editors.pdf. A su vez, se garantiza la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los textos así como la integridad de los mismos, y comprometiéndose a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas si fuera necesario.

Para el cumplimiento de estas buenas prácticas, la publicación garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y el informe fundamentado



emitido por los evaluadores. De la misma manera, *Documentos de Trabajo DT* declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos ya publicados.

Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento no se publicarán o serán eliminados de la publicación con la mayor celeridad posible.

Proceso de evaluación preceptiva

La Serie *Documentos de Trabajo DT* del IELAT tiene establecido un procedimiento de evaluación que consta de las siguientes fases: 1) Tras la recepción del trabajo, se remite acuse de recibo a la dirección de correo electrónico indicada por el/la autor/a; 2) La Dirección decide rechazar o iniciar el proceso de evaluación, con base en los criterios de relevancia y pertinencia del texto, comunicando a la Secretaría Técnica el comienzo del proceso de evaluación en su caso; 3) revisión por pares por el procedimiento de par doble ciego (*Double-Blind Peer Review-DBPR*), supervisado el proceso por la Secretaría Técnica, que informa al Director. Este sistema supone que tanto los revisores como los autores son anónimos. Con este enfoque se busca preservar el anonimato, asegurando así que la revisión se haga de forma objetiva y justa. Además, es un procedimiento *abierto*, de tal modo que el autor conoce los comentarios de los revisores, haciéndole llegar a los autores los informes de evaluación, aunque sin identificar a los evaluadores; 4) dictamen final del informe de evaluación de “aceptación del texto en su estado actual”; “aceptación con sugerencias”; “revisión” o “rechazo” del texto; 5) notificación al autor/a del resultado del proceso de evaluación.

Todos los pasos del proceso de evaluación se intentan realizar lo más ágilmente posible. No obstante, el proceso puede prolongarse durante un período de más de dos meses. En todo caso, este proceso tiene una duración máxima de tres meses a partir de la recepción del texto.

La publicación cuenta con un grupo de evaluadores acreditados, que participan en evaluaciones de otras publicaciones, y de diversas especialidades. Asimismo, para facilitar la evaluación, se dispone de un modelo de *Informe de evaluación* propio, que está disponible para los autores mediante solicitud al correo electrónico del IELAT (ielat@uah.es).

A lo largo del proceso de evaluación, la Dirección y la Secretaría Técnica supervisan las sucesivas versiones del texto e informan al autor de la situación de su trabajo. Para cualquier información sobre el proceso editorial, los autores pueden contactar con la Secretaría Técnica de la publicación en el correo: ivan.gonzalezs@edu.uah.es

En caso de que el original sea aceptado para su publicación, el/la autor/a se compromete a atender las sugerencias, recomendaciones o prescripciones de los informes de evaluación y presentar una versión mejorada.

Instrucciones para los autores

Todos los autores que deseen colaborar con los *Documentos de Trabajo DT* del IELAT deberán enviar sus trabajos al Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos (IELAT) por correo electrónico a: ielat@uah.es

Los trabajos deberán ser originales, no pudiendo haber sido publicados ni en proceso de publicación en cualquiera otra publicación, ni nacional ni extranjera (en una versión similar traducida) y ya sea de edición impresa o electrónica. El duplicado exacto de un artículo así como la publicación de, esencialmente, la misma información y análisis, así como formar parte de un libro del autor/a o colectivo se entienden como prácticas de publicación repetitiva, que nunca se publicarán como DT.

El/la autor/a deberá acompañar junto con el original del trabajo una carta-declaración de que el texto se ha enviado solamente a *Documentos de Trabajo DT* del IELAT y no se ha enviado simultáneamente a ninguna otra publicación.

En los trabajos colectivos, se entenderá que todos los/las autores/as han participado en los textos indistintamente, salvo una declaración expresa sobre la contribución específica de cada uno de ellos.

Los/las autores/as deberán cuidar el estilo y la claridad de la escritura. Respetarán escrupulosamente las normas gramaticales y evitarán expresiones redundantes e innecesarias, así como un uso sexista del lenguaje. A fin de asegurar la corrección gramatical y la adecuación al estilo académico, se podrán hacer



modificaciones menores de redacción en los textos, como la eliminación de errores gramaticales y tipográficos, expresiones poco afortunadas, giros vulgares o enrevesados, frases ambiguas o afirmaciones dudosas, entre otras. Obviamente, nunca se introducirán cambios en el contenido sustancial del texto.

Los trabajos son responsabilidad de los autores y su contenido no tiene por qué reflejar necesariamente la opinión del IELAT.

Normas de presentación formal de los textos originales

1. Los textos originales podrán estar escritos en español, inglés, portugués o francés y deberán ser enviados en formato Word® o compatible.
2. La Secretaría Técnica de la publicación acusará recibo de los originales y notificará al autor la situación en todo momento de la fase de evaluación así como el dictamen final. Para cualquier información sobre el proceso editorial, los autores pueden contactar con la Secretaría Técnica en el correo: ivan.gonzalezs@edu.uah.es
3. En la primera página del texto se incluirá el título del trabajo, en español e inglés. Igualmente, se deberá constar el nombre del autor o autores junto con la institución a la que pertenezcan. En el pie de página se incluirá un breve resumen del CV del autor/a (entre 30-50 palabras como máximo) así como la dirección de correo electrónico.

Los agradecimientos y cualquier otra información que pudiera incorporarse figurarán referenciados mediante un asterismo asociado al título del artículo o al nombre del autor o autores, según corresponda.

4. Cada texto original incluirá un resumen / abstract del trabajo de no más de 200 palabras en español y en inglés y una lista de palabras clave / keywords también en español e inglés (al menos dos y no más de cinco).
5. El texto correspondiente al contenido del trabajo deberá comenzar en una nueva página. Los distintos apartados o secciones en que se estructure el trabajo han de numerarse de forma correlativa siguiendo la numeración arábica (incluyendo como 1 el apartado de "Introducción"). Consecutivamente, los apartados de cada sección se numerarán con dos dígitos (por ejemplo: 2.1, 2.2, 2.3, etc.).
6. Tipo y tamaños de letra: En el cuerpo del texto, Arial, paso 11, o Times New Roman, paso 12. En las notas a pie de página y los encabezados, en caso de que los haya, Arial 9 o Times New Roman 10. Los títulos de la "Introducción", capítulos y "Conclusiones" irán en Arial 13 o Times New Roman 14, mientras que los títulos del resto de epígrafes irán en Arial 11 o Times New Roman 12. Todos los títulos y epígrafes irán en negrita, pero no se utilizarán ni negritas ni cursivas para subrayar palabras en el texto, sino comillas. En ningún caso se utilizarán subrayados. Irán en cursiva todas las palabras en otros idiomas. Las palabras que sean cita textual de otros autores irán en cursiva o entrecomilladas.
7. Párrafos: dos opciones: 1) a espacio de uno y medio, con separación entre párrafos de 12 puntos; 2) a espacio doble, sin espacio entre párrafos y con sangría izquierda en la primera línea de cada párrafo.

El texto irá justificado a izquierda y derecha. Los subtítulos deberán ubicarse sobre la izquierda sin numeración, letras ni símbolos, con la misma letra del cuerpo central y separado con doble espacio del párrafo anterior.

8. Notas a pie de página: deberán numerarse consecutivamente a lo largo de todo el documento, con numeración arábica y en letra. Irán en Arial, tamaño 9 o Times New Roman, tamaño 10. Deberán justificarse a izquierda y derecha, con interlineado sencillo y sin espacio entre párrafos ni entre notas. Las llamadas a pie de página se colocarán antes de los signos de puntuación.
9. Los cuadros, tablas, gráficos y el material gráfico en general se numerarán de forma consecutiva en cada categoría y siempre con números arábigos. Su utilización deberá ser siempre mesurada, no debiéndose incluir información innecesaria o irrelevante. Siempre se deberá adjuntar los datos numéricos que sirven de base para la elaboración de las representaciones gráficas. Las expresiones matemáticas deberán aparecer numeradas de forma correlativa a lo largo del texto y con alineamiento al margen derecho. Se especificará siempre la fuente de la que procedan.



10. Las referencias a la literatura académica-científica invocadas en el trabajo figurarán tras el último apartado del trabajo y bajo la rúbrica Referencias bibliográficas. Se detallarán por orden alfabético de autores (no numerada). Su correcta verificación es responsabilidad del autor. Las citas aparecerán en el texto según el formato "autor-fecha", distinguiendo mediante letras minúsculas consecutivas si existen coincidencias de autor y año. Las referencias en el texto que incluyan hasta dos autores deben ser completas, usándose la fórmula et al., en caso de un mayor número de autores.
11. Referencias bibliográficas: se seguirá el estilo de citación de Chicago.

En el texto. En notas a pie de página. Se pondrá la llamada al pie tras la cita textual o intertextual, antes del signo de puntuación en caso de que lo haya. Al pie, se pondrá el apellido o apellidos del autor y el título completo de la obra citada. A continuación, es obligatorio poner el/los número/s de página/s de la referencia tomada si es cita textual y si es intertextual es también conveniente ponerlo. Puede utilizarse *Ibid* o *Ibidem* si las citas son consecutivas, pero nunca Op cit.

En la bibliografía final.

▪ Libro:

Apellido(s), Nombre. *Título del libro*, Lugar de edición: Editorial, año de publicación.

Ejemplo:

Laval, Christian y Dardot, Pierre. *La nueva razón del mundo*, 2ª edición, Barcelona: Gedisa, 2015.

▪ Capítulo de libro:

Apellido(s), Nombre (segundos y terceros autores Nombre Apellidos). «Título de capítulo», en Nombre y Apellidos del editor (ed(s).), *Título del libro*, números de páginas que ocupa el capítulo. Lugar de edición: Editorial, Año de publicación.

Ejemplo:

Castro Orellana, Rodrigo. «Neoliberalismo y gobierno de la vida», en Sonia Arribas *et al.* (Coords.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, pp. 63-84. Madrid: CSIC, 2010.

▪ Artículo de revista:

Apellido(s), Nombre (segundos y terceros autores Nombre Apellidos). «Título del artículo», *Nombre de la revista*, volumen, número (año de publicación): páginas.

Ejemplo:

Pérez Herrero, Pedro. «Chile y México en perspectiva comparada (1988-2006)», *Quórum: revista de pensamiento iberoamericano*, número 16 (2006): 169-180.

▪ Páginas web:

Autor/a (si lo hay) o institución. «Título», año. Disponible en: URL, fecha de última consulta: fecha.

Ejemplo:

Gobierno de Chile. «Informe Rettig». Disponible en, <http://www.gob.cl/informe-rettig/>, fecha de última consulta: 15-02-2016.

▪ Tesis y tesinas:

Apellido(s), Nombre. «Título». Universidad, Departamento, Año.

Ejemplo:

González Sarro, Iván. «Neoliberalismo y polarización social: México, Estados Unidos, Francia y España (1973-2013), en perspectiva comparada». Universidad de Alcalá, Departamento de Historia y Filosofía, Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos (IELAT), 2018.



- Manuscritos, ponencias o conferencias no publicadas:

Apellido(s), Nombre (segundos y terceros autores Nombre Apellidos). «Título». Título del seminario o de congreso, Lugar, Fecha.

Ejemplo:

Escribano Roca, Rodrigo y Yurena González Ayuso. «Utilización de bases de datos: clave para la iniciación investigadora y la recopilación bibliográfica». Seminario presentado en Seminarios del IELAT, Universidad de Alcalá, 9 de diciembre de 2015.

Colección de Documentos de Trabajo del IELAT

DT 1: Jaime E. Rodríguez O., *México, Estados Unidos y los Países Hispanoamericanos. Una visión comparativa de la independencia*. Mayo 2008.

DT 2: Ramón Casilda Béjar, *Remesas y Bancarización en Iberoamérica*. Octubre 2008.

DT 3: Fernando Groisman, *Segregación residencial socioeconómica en Argentina durante la recuperación económica (2002 – 2007)*. Abril 2009

DT 4: Eli Diniz, *El post-consenso de Washington: globalización, estado y gobernabilidad reexaminados*. Junio 2009.

DT 5: Leopoldo Laborda Catillo, Justo de Jorge Moreno y Elio Rafael De Zuani, *Externalidades dinámicas y crecimiento endógeno. Análisis de la flexibilidad de la empresa industrial español*. Julio 2009

DT 6: Pablo de San Román, *Conflicto político y reforma estructural: la experiencia del desarrollismo en Argentina durante la presidencia de Frondizi (1958 - 1962)*. Septiembre 2009

DT 7: José L. Machinea, *La crisis financiera y su impacto en America Latina*. Octubre 2009.

DT 8: Arnulfo R. Gómez, *Las relaciones económicas México- España (1977-2008)*. Noviembre 2009.

DT 9: José Lázaro, *Las relaciones económicas Cuba- España (1990-2008)*. Diciembre 2009.

DT 10: Pablo Gerchunoff, *Circulando en el laberinto: la economía argentina entre la depresión y la guerra (1929-1939)*. Enero 2010.

DT 11: Jaime Aristy-Escuder, *Impacto de la inmigración haitiana sobre el mercado laboral y las finanzas públicas de la República Dominicana*. Febrero 2010.

DT 12: Eva Sanz Jara, *La crisis del indigenismo mexicano: antropólogos críticos y asociaciones indígenas (1968 - 1994)*. Marzo 2010.

DT 13: Joaquín Varela, *El constitucionalismo español en su contexto comparado*. Abril 2010.

DT 14: Justo de Jorge Moreno, Leopoldo Laborda y Daniel Sotelsek, *Productivity growth and international openness: Evidence from Latin American countries 1980-2006*. Mayo 2010.



DT 15: José Luis Machinea y Guido Zack, *Progresos y falencias de América Latina en los años previos a la crisis*. Junio 2010.

DT 16: Inmaculada Simón Ruiz, *Apuntes sobre historiografía y técnicas de investigación en la historia ambiental mexicana*. Julio 2010.

DT 17: Julián Isaías Rodríguez, Belín Vázquez y Ligia Berbesi de Salazar, *Independencia y formación del Estado en Venezuela*. Agosto 2010.

DT 18: Juan Pablo Arroyo Ortiz, *El presidencialismo autoritario y el partido de Estado en la transición a la economía de libre mercado*. Septiembre 2010.

DT 19: Lorena Vásquez González, *Asociacionismo en América Latina. Una Aproximación*. Octubre 2010.

DT 20: Magdalena Díaz Hernández, *Anversos y reversos: Estados Unidos y México, fronteras socio-culturales en La Democracia en América de Alexis de Tocqueville*. Noviembre 2010.

DT 21: Antonio Ruiz Caballero, *¡Abre los ojos, pueblo americano! La música hacia el fin del orden colonial en Nueva España*. Diciembre 2010.

DT 22: Klaus Schmidt- Hebbel, *Macroeconomic Regimes, Policies, and Outcomes in the World*. Enero 2011

DT 23: Susanne Gratius, Günther Maihold y Álvaro Aguillo Fidalgo. *Alcances, límites y retos de la diplomacia de Cumbres europeo-latinoamericanas*. Febrero 2011.

DT 24: Daniel Díaz- Fuentes y Julio Revuelta, *Crecimiento, gasto público y Estado de Bienestar en América Latina durante el último medio siglo*. Marzo 2011.

DT 25: Vanesa Ubeira Salim, *El potencial argentino para la producción de biodiésel a partir de soja y su impacto en el bienestar social*. Abril 2011.

DT 26: Hernán Núñez Rocha, *La solución de diferencias en el seno de la OMC en materia de propiedad intelectual*. Mayo 2011.

DT 27: Itxaso Arias Arana, Jhonny Peralta Espinosa y Juan Carlos Lago, *La intrahistoria de las comunidades indígenas de Chiapas a través de los relatos de la experiencia en el marco de los procesos migratorios*. Junio 2011.

DT 28: Angélica Becerra, Mercedes Burguillo, Concepción Carrasco, Alicia Gil, Lorena Vásquez y Guido Zack, *Seminario Migraciones y Fronteras*. Julio 2011.

DT 29: Pablo Rubio Apiolaza, *Régimen autoritario y derecha civil: El caso de Chile, 1973-1983*. Agosto 2011.

DT 30: Diego Azqueta, Carlos A. Melo y Alejandro Yáñez, *Clean Development Mechanism Projects in Latin America: Beyond reducing CO2 (e) emissions. A case study in Chile*. Septiembre 2011.

DT 31: Pablo de San Román, *Los militares y la idea de progreso: la utopía modernizadora de la revolución argentina (1966-1971)*. Octubre 2011.

DT 32: José Manuel Azcona, *Metodología estructural militar de la represión en la Argentina de la dictadura (1973-1983)*. Noviembre 2011.

DT 33: María Dolores Almazán Ramos, *El discurso universitario a ambos lados del Atlántico*. Diciembre 2011.

DT 34: José Manuel Castro Arango, *La cláusula antisubcapitalización española: problemas actuales*. Enero 2012.

DT 35: Edwin Cruz Rodríguez, *La acción colectiva en los movimientos indígenas de Bolivia y Ecuador: una perspectiva comparada*. Febrero 2012.

DT 36: María Isabel Garrido Gómez (coord.), *Contribución de las políticas públicas a la realización efectiva de los derechos de la mujer*. Marzo 2012.

DT 37: Javier Bouzas Herrera, *Una aproximación a la creación de la nación como proyecto político en Argentina y España en los siglos XIX y XX. Un estudio comparativo*. Abril 2012.

DT 38: Walther L. Bernecker, *Entre dominación europea y estadounidense: independencia y comercio exterior de México (siglo XIX)*. Mayo 2012.

DT 39: Edel José Fresneda, *El concepto de Subdesarrollo Humano Socialista: ideas nudo sobre una realidad social*. Junio 2012.

DT 40: Sergio A. Cañedo, Martha Beatriz Guerrero, Elda Moreno Acevedo, José Joaquín Pinto e Iliana Marcela Quintanar, *Fiscalidad en América Latina. Monográfico Historia*. Julio 2012.

DT 41: Nicolás Villanova, *Los recuperadores de desechos en América Latina y su vínculo con las empresas. Un estudio comparado entre diferentes países de la región y avances para la construcción de una hipótesis*. Agosto 2012.

DT 42: Juan Carlos Berganza, María Goenaga Ruiz de Zuazu y Javier Martín Román, *Fiscalidad en América Latina. Monográfico Economía*. Septiembre 2012.

DT 43: Emiliano Abad García, *América Latina y la experiencia postcolonial: identidad subalterna y límites de la subversión epistémica*. Octubre 2012.

DT 44: Sergio Caballero Santos, *Unasur y su aporte a la resolución de conflictos sudamericanos: el caso de Bolivia*. Noviembre 2012.

DT 45: Jacqueline Alejandra Ramos, *La llegada de los juristas del exilio español a México y su incorporación a la Escuela Nacional de Jurisprudencia*. Diciembre 2012.

DT 46: Maíra Machado Bichir, *À guisa de um debate: um estudo sobre a vertente marxista da dependencia*. Enero 2013.

DT 47: Carlos Armando Preciado de Alba. *La apuesta al liberalismo. Visiones y proyectos de políticos guanajuatenses en las primeras décadas del México independiente*. Febrero 2013.

DT 48: Karla Annett Cynthia Sáenz López y Elvin Torres Bulnes, *Evolución de la representación proporcional en México*. Marzo 2013.

DT 49: Antônio Márcio Buainain y Junior Ruiz Garcia, *Roles and Challenges of Brazilian Small Holding Agriculture*. Abril 2013.

DT 50: Angela Maria Hidalgo, *As Influências da Unesco sobre a Educação Rural no Brasil e na Espanha*. Mayo 2013.

DT 51: Ermanno Abbondanza, *“Ciudadanos sobre mesa”. Construcción del Sonorense bajo el régimen de Porfirio Díaz (México, 1876-1910)*. Junio 2013.

DT 52: *Seminario Internacional: América Latina-Caribe y la Unión Europea en el nuevo contexto internacional*. Julio 2013.

DT 53: Armando Martínez Garnica, *La ambición desmedida: una nación continental llamada Colombia*. Agosto 2013.

DT 55: Beatriz Urías Horcasitas, *El nacionalismo revolucionario mexicano y sus críticos (1920-1960)*. Octubre 2013.

DT 56: Josep Borrell, *Europa, América Latina y la regionalización del mundo*. Noviembre 2013.

DT 57: Mauren G. Navarro Castillo, *Understanding the voice behind The Latino Gangsters*. Diciembre 2013.

DT 58: Gabriele Tomei, *Corredores de oportunidades. Estructura, dinámicas y*

perspectivas de las migraciones ecuatorianas a Italia. Enero 2014.

DT 59: Francisco Lizcano Fernández, *El Caribe a comienzos del siglo XXI: composición étnica y diversidad lingüística.* Febrero 2014.

DT 60: Claire Wright, *Executives and Emergencies: Presidential Decrees of Exception in Bolivia, Ecuador, and Peru.* Marzo 2014.

DT 61: Carlos de Jesús Becerril H., *Un acercamiento a la historiografía sobre las instituciones jurídicas del Porfiriato, 1876-1911.* Abril 2014.

DT 62: Gonzalo Andrés García Fernández, *El pasado como una lección del presente. Una reflexión histórica para el Chile actual.* Mayo 2014.

DT 63: Cecilia A. Fandos, *Tierras comunales indígenas en Argentina. Una relectura de la desarticulación de la propiedad comunal en Jujuy en el siglo XIX.* Junio 2014.

DT 64: Ramón Casilda Béjar, *América Latina y las empresas multilaterales.* Julio 2014 (Actualizado Febrero 2015).

DT 65: David Corrochano Martínez, *Política y democracia en América Latina y la Unión Europea.* Agosto 2014.

DT 66: Pablo de San Román, *Participación o ruptura: la ilusión del capitalismo sindical en la Argentina post- peronista.* Septiembre 2014.

DT 67: José Joaquín Pinto Bernal, *Los orígenes de la deuda pública en Colombia.* Octubre 2014.

DT 68: Fernando Martín Morra, *Moderando inflaciones moderadas.* Noviembre 2014.

DT 69: Janete Abrão, *¿Como se deve (re)escrever a História nacional?* Diciembre 2014.

DT 70: Estela Cristina Salles y Héctor Omar Noejovich, *La transformación política, jurídica y económica del territorio originario del virreinato del Perú, 1750-1836.* Enero 2015.

DT 71: M^o Isabel Garrido Gómez, J. Alberto del Real Alcalá y Ángeles Solanes Corella, *Modernización y mejora de la Administración de Justicia y de la operatividad de los jueces en España.* Febrero 2015

DT 72: Guido Zack, *El papel de las políticas públicas en los períodos de crecimiento y desaceleración de América Latina.* Marzo 2015.

DT 73: Alicia Gil Lázaro y María José Fernández Vicente, *Los discursos sobre la emigración española en perspectiva comparada, principios del siglo XX- principios del siglo XXI.* Abril 2015.



DT 74: Pablo de San Román, *Desconfianza y participación: la cultura política santafesina (Argentina, 2014)*. Mayo 2015.

DT 75: María Teresa Gallo, Rubén Garrido, Efraín Gonzales de Olarte y Juan Manuel del Pozo, *La cara amarga del crecimiento económico peruano: Persistencia de la desigualdad y divergencia territorial*. Junio 2015.

DT 76: Leopoldo Gamarra Vílchez, *Crisis económica, globalización y Derecho del Trabajo en América Latina*. Julio 2015.

DT 77: Alicia Gil Lázaro, Eva Sanz Jara e Inmaculada Simón, *Universalización e historia. Repensar los pasados para imaginar los futuros*. Agosto 2015.

DT 78: Sonia Oster Mena, *Corportate Diplomacy in the EU. The strategic corporate response to meet global challenges*, Septiembre 2015

DT 79: Edgar Záyago Lau, Guillermo Foladori, Liliana Villa Vázquez, Richard P. Appelbaum y Ramón Arteaga Figueroa, *Análisis económico sectorial de las empresas de nanotecnología en México*, Octubre 2015.

DT 80: Yurena González Ayuso, *Presente y pasado de la transición española. Un estado de la cuestión pertinente*, Noviembre 2015.

DT 81: Janet Abrao, *Construções discursivo-ideológicas e históricas da identidade nacional brasileira*, Diciembre 2015.

DT 82: Guido Zack, *Una aproximación a las elasticidades del comercio exterior de la Argentina*, Enero 2016.

DT 83: Rodrigo Escribano Roca, *“Lamentables noticias” Redes de información e imaginación política en la crisis revolucionaria del mundo atlántico. Un análisis micro-histórico del Colegio de Chillán en Chile (1808-1812)*, Febrero 2016.

DT 84: Iván González Sarro, *La calidad de la democracia en América Latina. Análisis de las causas del «déficit democrático» latinoamericano: una visión a través de los casos de Honduras y Paraguay*, Marzo 2016.

DT 85: Carlos de Jesús Becerril Hernández, *“Una vez triunfantes las armas del ejército francés en Puebla”. De las actas de adhesión de la Ciudad de Puebla y de los pueblos en el Distrito de Cholula, 1863*, Abril 2016.

DT 86: Laura Sánchez Guijarro, *La adhesión de la Unión Europea al Convenio Europeo de Derechos Humanos: Un desafío para Europa todavía pendiente*, Mayo 2016.

DT 87: Pablo Gerchunoff y Osvaldo Kacef, *“¿Y ahora qué hacemos?” La economía política del Kirchnerismo*, Junio 2016.

DT 88: María-Cruz La Chica, *La microhistoria de un desencuentro como soporte de la reflexión antropológica: Trabajo de campo en una comunidad indígena de México*, Julio 2016.

DT 89: Juan Ramón Lecuonaalenzuela y Lilianne Isabel Pavón Cuellar, *Actividad económica e industria automotriz: la experiencia mexicana en el TLCAN*, Agosto 2016.

DT 90: Pablo de San Román, *Continuidades y rupturas en el proceso de cambio social. Comentario a la obra de Pierre Vilar. Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Septiembre 2016.

DT 91: Angelica Dias Roa y Renaldo A. Gonsalvez, *Modelos probabilísticos de severidade para grandes perdas*, Octubre 2016.

DT 92: Gonzalo Andrés García Fernández, *Redes de poder familiares entre el fin del Antiguo Régimen y el nacimiento del Estado-nación. Una visión comparada para Chile y Argentina*, Noviembre 2016.

DT 93: Eduardo Cavieres Figueroa, *Europa-América Latina: política y cultura en pasado-presente*, Diciembre 2016.

DT 94: Mirka V. Torres Acosta, *El mito de Sísifo o el revival de una historia conocida. Chávez, populismo y democracia*, Enero 2017.

DT 95: Aitor Díaz-Maroto Isidro, *Paz sin armas: los procesos de paz vasco y norirlandés con la vista puesta en Colombia*, Febrero 2017.

DT 96: Marvin Vargas Alfaro, *El consensus y el control de convencionalidad de la Corte Internacional de Derechos Humanos. Reflexiones a la luz del caso "Artavia Murillo y otros" contra Costa*, Marzo 2017.

DT 97: Ana Gamarra Rondinel, *Evasion vs. real production responses to taxation among firms: bunching evidence from Argentina*, Abril 2017.

DT 98: J. Eduardo López Ahumada, *Trabajo decente y globalización en Latinoamérica: una alternativa a la desigualdad laboral y social*, Mayo 2017.

DT 99: José Fernando Ayala López, *Historia política de México a través de sus instituciones y reformas electorales, siglo XX. Una propuesta de análisis*, Junio 2017.

DT 100: Juan Pablo Arroyo, *La Política monetaria en la liberalización económica y su impacto en la sociedad. Análisis comparado México y España 1984-2008*, Julio 2017.

DT 101: José Esteban Castro, *Proceso de Monopolización y Formación del Estado: El control del agua en el Valle de México en perspectiva histórica (siglos quince a diecinueve)*, Agosto 2017.



DT 102: Alberto Berríos *et al.*, *Personas en situación sin hogar en León (Nicaragua): definición, número, características y necesidades básicas*, Septiembre 2017.

DT 103: Pablo de San Román, *Razones socioeconómicas de la democracia. Comentario a la obra de Seymour M. Lipset, El hombre político: bases sociales de la política*, Octubre 2017.

DT 104: Ramón Casilda Béjar, *México. Zonas Económicas Especiales*, Noviembre 2017.

DT 105: Dora García Fernández, *Bioética y responsabilidad. El caso de las empresas bioéticamente responsables en México*, Diciembre 2017.

DT 106: Santiago A. Barrantes González, *El derecho de los refugiados en la Unión Europea. Un análisis de la situación de las y los menores de edad no acompañados*, Enero 2018.

DT 107: Sol Lanteri, *Liberalismo, cambios institucionales y derechos de propiedad sobre la tierra. La frontera sur de Buenos Aires (segunda mitad del siglo XIX)*, Febrero 2018.

DT 108: Gerardo Manuel Medina Reyes, *Movimiento de pasajeros a través del Atlántico. Los extranjeros que desembarcaron en el puerto de Veracruz, México, 1825-1848*, Marzo 2018.

DT 109: Iván González Sarro, *La política social en México (1980-2013): alcance e impactos sobre la desigualdad económica y la pobreza*, Abril 2018.

DT 110: Noelia Rodríguez Prieto, *Los referéndums de Quebec (1980-1995). Análisis de sus causas y consecuencias*, Mayo 2018.

DT 111: Francisco Laguna Álvarez, *A Historiographic Review of the Japanese Immigration to Brazil (1908-2000)*, Junio 2018.

DT 112: Felipe Orellana Pérez, *Las bases del diseño del Estado de Bienestar chileno y las estrategias de integración panamericana en el periodo 1929-1949*, Julio 2018.

DT 113: Marco Barboza Tello, *Consideraciones acerca de la metamorfosis del mundo*, Agosto 2018.

DT 114: Ruth Adriana Ruiz Alarcón, *Presupuestos para la incorporación de una regulación del Trabajo Autónomo en Colombia: una perspectiva desde la Legislación Española*, Septiembre 2018.

DT 115: Francisco Lizcano Fernández, *Calidad de la democracia y construcción de la ciudadanía en México. Una propuesta para evaluar las evaluaciones de las instituciones involucradas en las elecciones mexicanas*, Octubre 2018.

DT 116: David Almonacid Larena, *Residencia fiscal de las personas físicas y jurídicas: aspectos internacionales*, Noviembre 2018.

DT 117: Karla Alexandra Fernández Chirinos, *El trabajo informal: análisis de las nuevas propuestas de estudio de las Ciencias Sociales y las Humanidades*, Diciembre 2018.

DT 118: José Fernando Ayala López, *México tras las elecciones del 1º de julio: crónica de una transición anunciada*, Enero 2019.

DT 119: Victoria Elena González Mantilla, *Análisis del Discurso del Comisionado de paz Luis Carlos Restrepo en la desmovilización del Bloque Norte de las Autodefensas Unidas de Colombia*, Febrero 2019.

DT 120: Pablo Rubio Apiolaza, *Los Estados Unidos y la transición a la democracia en Chile: Lecturas e influencias entre 1985 y 1988*, Marzo 2019.

DT 121: Esther Solano Gallego, *La Bolsonarización de Brasil*, Abril 2019.

DT 122: Ricardo G. Martínez; Luis F. Rial Ubago y Julián Leone, *Heterogeneidades sociales al interior de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires*, Mayo 2019.

DT 123: Adriana María Buitrago Escobar y Brigitte Daniela Florez Valverde, *El contrato de prestación de servicios de cara al concepto de trabajo decente de la OIT en Colombia: un estudio a la luz de la Teoría de la segmentación del mercado de trabajo*, Junio 2019.

DT 124: Esther Solano Gallego (Coord.), *Las derechas en Brasil*, Julio 2019.

DT 125: Elizabeth Montes Garcés, *Performatividad y género en La otra mano de Lepanto*, Agosto 2019.

DT 126: Ramón Casilda Béjar, *América Latina: situación actual (2019) y perspectivas económicas*, Septiembre 2019.

DT 127: Bruna Letícia Marinho Pereira y Lisa Belmiro Camara, *La participación de España, Italia y Grecia en el Mecanismo del Examen Periódico Universal en el ámbito de la Migración*, Octubre 2019.

DT 128: María de la O Rodríguez Acero, *Alcance, reconocimiento y efectos jurídicos de la kafala en España*, Noviembre 2019.

DT 129: Gilberto Aranda y Jorge Riquelme, *La madeja de la integración latinoamericana. Un recorrido histórico*, Diciembre 2019.

DT 130: Inés del Valle Asis, Sofía Devalle y Daniel Sotelsek, *Instrumentos de la Política Ambiental: El caso de la Provincia de Córdoba (Argentina)*, Enero 2020.

DT 131: María Andrea Silva Gutiérrez, *Fusiones y otras modificaciones estructurales de sociedades mercantiles en Nicaragua. Una visión desde el régimen armonizado europeo y español*, Febrero 2020.

DT 132: María-Cruz La Chica, *La tensión entre los derechos humanos de las mujeres indígenas y los derechos de autodeterminación de los pueblos indígenas en los instrumentos jurídicos internacionales*, Marzo 2020.

DT 133: Noelia Rodríguez Prieto, *Nacionalismo y melancolía en los mitos nacionales de la historiografía quebequesa y peruana del siglo XX*, Abril 2020.

DT 134: J. Eduardo López Ahumada, *Flexibilidad, protección del empleo y seguridad social durante la pandemia del Covid-19*, Mayo 2020.

DT 135: Ramón Casilda Béjar, *Análisis de la internacionalización de los bancos españoles con especial referencia a América Latina. Exposición, diversificación, rentabilidad, beneficios, modelos organizativos*, Junio 2020.

DT 136: Antonio Escobar Ohmstede y Marta Martín Gabaldón, *Una relectura sobre cómo se observa a lo(s) común(es) en México. ¿Cambios en la transición del siglo XIX al siglo XX? o ¿una larga continuidad?*, Julio 2020.

DT 137: Rebeca Karina Aparicio Aldana, *Libertad de expresión e información en la relación laboral: Garantía de los derechos fundamentales. A propósito de la STC de 25 de noviembre de 2019*, Agosto 2020.

DT 138: Marco Barboza y Doreen Montag, *El COVID-19 y su impacto socio cultural: emociones, poderes y nuevas solidaridades*, Septiembre 2020.

DT 139: Jorge Riquelme Rivera, *Cooperación en defensa en América del Sur: ¿Quo vadis?*, Octubre 2020.

DT 140: César A. Ordóñez López, *Para una historia social de la economía*, Noviembre 2020.

DT 141: José Olaguibe, *Trabajo, familia y fecundidad. Corresponsabilidad como clave en el diseño de políticas públicas de conciliación*, Diciembre 2020.

DT 142: Martha Herrera-Lasso González, *Reimaginando Norteamérica bajo el TLCAN: las redes teatrales de México y Quebec como caso de estudio*, Enero 2021.

DT 143: Erica Florina Carmona Bayona, *Subcontratación laboral: Necesidades de la empresa y derechos de los trabajadores en el siglo XXI*, Febrero 2021.

DT 144: Mario Daniel Serrafiero y María Laura Eberhardt, *¿Populismo en la Argentina reciente? Un análisis histórico político de las presidencias kirchneristas de comienzos del Siglo XXI*, Marzo 2021.

DT 145: José Suárez-Inclán Gómez-Acebo, *El movimiento estudiantil en México y Uruguay: impulsos y deudas tras el 68*, Abril 2021.

DT 146: J. Eduardo López Ahumada, *La defensa del modelo social de gobernanza del trabajo en el contexto de la globalización económica*, Mayo 2021.

DT 147: Julia Trelu, *De l'exploitation à l'empowerment : le cas des migrantes latino-américaines femmes de chambres dans l'hôtellerie en Espagne*, Junio 2021.

DT 148: Diego Azqueta, *Los servicios de los ecosistemas en América Latina: ¿motor de desarrollo?*, Julio 2021.

DT 149: César A. Ordóñez López, *Mujeres: familia, redes de poder y finanzas en la primera modernización de una ciudad fabril. Orizaba (1870–1920)*, Agosto 2021.

DT 150: Germán J. Arenas Arias, *Leyes 'fáciles', 'simples' y en 'lenguaje ciudadano'. Análisis de tres iniciativas plain language/easy language en América Latina*, Septiembre 2021.

DT 151: Jorge Alberto Rivero Mora, *Tin Tan y los "tarzanes": Del pachuco lúdico al malviviente de arrabal como estereotipos fílmicos (1943-1952)*, Octubre 2021.

DT 152: Francisco Laguna Álvarez, *Los Hombres-Búho de Satanás: Evolución Teológica de la Idolatría y la Brujería en la Edad Media Europea y en la Nueva España*, Noviembre 2021.



Todas las publicaciones están disponibles en la página Web del Instituto: www.ielat.com

© Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos (IELAT)

Los documentos de trabajo que IELAT desarrolla contienen información analítica sobre distintos temas y son elaborados por diferentes miembros del Instituto u otros profesionales colaboradores del mismo. Cada uno de ellos ha sido seleccionado y editado por el IELAT tras ser aprobado por la Comisión Académica correspondiente.

Desde el IELAT animamos a que estos documentos se utilicen y distribuyan con fines académicos indicando siempre la fuente. La información e interpretación contenida en los documentos son de exclusiva responsabilidad del autor y no necesariamente reflejan las opiniones del IELAT.

Las propuestas de textos para ser publicados en esta colección deben ser enviadas a ielat@uah.es donde serán evaluadas por pares ciegos.

Instituto Universitario de
Investigación en Estudios
Latinoamericanos
Colegio de Trinitarios
C/Trinidad 1 – 28801
Alcalá de Henares (Madrid)
España
34 – 91 885 2579
ielat@uah.es www.ielat.com

Con la colaboración de:

