

Demonización del cuerpo y de la animalidad indígena en el norte novohispano

Demonization of the body and Indigenous animality in northern New Spain

Juan Casas  *, Carlos Manuel Valdés  **

*Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México

**Universidad Autónoma de Coahuila, México

E-mail: jj.casas.garcia@gmail.com

Recibido: 22/10/2025. Aceptado: 16/11/2025. Publicado en línea: 31/12/2025

Cómo citar: Casas, Juan y Carlos Manuel Valdés. 2025. «Demonización del cuerpo y de la animalidad indígena en el norte novohispano». *América Crítica: Revista de Estudios Culturales Americanos* 9 (2): 117-127. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/6764>

Abstract—This article examines how missionaries in northern New Spain participated in the construction of a discourse that demonized certain bodily and animal manifestations present in Indigenous worldviews. Through the analysis of missionary sources, it is shown that the Christian category of the demonic, associated with the body, the flesh, and the animal, was used to identify Indigenous peoples as barbaric, bestial, and in need of redemption. Far from reproducing a reading focused solely on colonial logic, this work proposes a theoretical contrast that privileges Indigenous ways of understanding the world. Drawing on Viveiros de Castro's Amerindian perspectivism, it suggests that the body is a form of relation and transformation among beings, an expression of multinaturalism, in contrast to the Western obsession with unity and homogeneity. Thus, the article seeks to demonstrate that missionary discourses sought to reconfigure the horizon of meaning of these societies, imposing a hierarchical and anthropocentric vision that rendered other modes of inhabiting and signifying the world invisible. — *Colonial imaginary, Amerindian perspectivism, body and animality, missionary discourse, religious episteme*.

Resumen—Este artículo examina cómo los misioneros del norte novohispano participaron en la construcción de un discurso que demonizaba ciertas manifestaciones corporales y animales presentes en las cosmovisiones indígenas. A través del análisis de fuentes misionales, se muestra cómo la categoría cristiana de lo demoniaco, asociada al cuerpo, a la carne y a lo animal, fue usada para identificar lo indígena como bárbaro, bestial y necesitado de redención. Lejos de replicar una lectura centrada únicamente en la lógica colonial, este trabajo propone un contraste teórico que privilegia las formas indígenas de comprender el mundo. A partir del perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro, se sugiere que el cuerpo es una forma de relación y transformación entre seres, una expresión de multinaturalidad, en contraste con la obsesión occidental por la unidad y la homogeneidad. Así, se busca demostrar que los discursos misionales intentaron reconfigurar el horizonte de sentido de dichas sociedades, imponiendo una visión jerárquica y antropocéntrica que invisibilizó otros modos de habitar y significar el mundo. — *Imaginario colonial, perspectivismo amerindio, cuerpo y animalidad, discurso misional, episteme religiosa*.

INTRODUCCIÓN

Al lo ancho de las distintas fronteras septentrionales de Nueva España (Sinaloa, Sonora, Nuevo México, Nueva Vizcaya, Texas o Florida), y a lo largo de los siglos coloniales, el encuentro entre misioneros, franciscanos y jesuitas, y pueblos indígenas no se limitó a la ocupación territorial o el control político, sino que alcanzó también los terrenos de lo simbólico y lo cultural. Uno de los espacios de este enfrentamiento fue la manera en que se representó lo animal. Mientras que para los grupos indígenas este elemento formaba parte de un entramado espiritual, para los misioneros se trató de la construcción de discursos que tendieron a demonizarlos, vinculándolos con la barbarie y lo demoniaco. La exploración de estas tensiones permite adentrarse en un espacio donde se confrontaron visiones del mundo radicalmente distintas y donde la colonización buscó imponer una jerarquía antropocéntrica que desarticuló otras formas de habitar y comprender la naturaleza.

En cuanto a la metodología, la elección de la historia regional responde a la necesidad de atender a las particularidades históricas, sociales y culturales del septentrón novohispano. Este enfoque permite observar cómo las categorías coloniales se negocian y resignificaron en un territorio marcado por la movilidad de grupos nómadas y seminómadas, con una lógica distinta a la de los pueblos sedentarios mesoamericanos. A partir de este marco, se analizan las fuentes misionales no solo como registros históricos, sino como textos que, siguiendo la hermenéutica de Gadamer (1999) y Ricœur (2001), buscaron transformar horizontes de sentido y orientar prácticas de vida. De este modo, la aproximación hermenéutica permite reconstruir las tensiones entre el mundo simbólico indígena y la narrativa cristiana.

Para nuestro caso de estudio, el concepto de *episteme* de Foucault (1968) resulta esencial para rastrear los marcos de conocimiento que legitimaron la clasificación de lo animal como signo de barbarie o de lo demoniaco, mientras que la noción de *imaginario*, trabajada por Le Goff (1991) y Wunenburger (2008), posibilitará identificar las figuras simbólicas que organizaron la visión cristiana de lo animal y la naturaleza. No obstante, lejos de reproducir acríticamente la lógica colonial, este artículo propone un contraste teórico que privilegie las formas indígenas de comprender el mundo. Para ello, se recurre al *perspectivismo amerindio* de Viveiros de Castro (2004), el cual ofrece claves para entender el cuerpo y lo animal no como oposiciones a lo humano, sino como formas de relación y transformación entre seres, expresión de una multinatu-

ralidad en abierta tensión con la obsesión occidental por la homogeneidad. En el presente estudio, se analizan de manera conjunta el cuerpo y la animalidad, entendidos como dimensiones interrelacionadas dentro de las ontologías indígenas, cuya desarticulación y demonización por los misioneros forma parte del proceso de reordenamiento colonial. En conjunto, este andamiaje teórico busca articular una lectura crítica que dé cuenta tanto de la racionalidad misional como de las huellas, fragmentarias pero significativas, de los horizontes indígenas. De ahí que se presente primero el pensamiento occidental expresado por religiosos y colonos para proponer, al final, algunos datos sobre la relación de los nómadas con los animales. Estas bandas, que incluían diversas naciones del septentrón, compartían ciertos principios de relación ritual, económica y simbólica con la fauna local, aunque sus prácticas no eran homogéneas entre sí. Se han identificado por lo menos cuatro familias lingüísticas y más de doscientos grupos étnicos (Griffen 1969; Valdés 2017).

La relevancia teórica del presente artículo radica en mostrar que la demonización del cuerpo y de la animalidad indígenas no puede entenderse únicamente como un ejercicio del poder militar o político, sino como una transformación profunda de los imaginarios que se consolidó durante la Colonia. El marco teórico elegido permite comprender cómo los misioneros reordenaron las formas de concebir el cuerpo, la naturaleza y la vida social, desarticulando ontologías indígenas y remplazándolas por interpretaciones cristianas. Al confrontar la mirada colonial con las lógicas propias de los pueblos indígenas, se revela un espacio de disputa simbólica en el que la dominación se entrelaza con la resistencia y la adaptación. Esta perspectiva permite repensar la Colonia no solo como imposición, sino como un escenario de tensiones cuyo resultado redefinió los horizontes culturales del septentrón novohispano.

Por ello, a través del análisis de diversas fuentes misionales (entre ellas, cartas anuas de jesuitas o crónicas de franciscanos como Alonso de Benavides y Bartolomé García), el objetivo del presente artículo es investigar cómo los misioneros del norte de la Nueva España demonizaron las creencias indígenas centradas en lo animal, contrastándolas con las concepciones que los pueblos originarios atribuían a la fauna.

BESTIAS DEL DEMONIO: LOS ANIMALES EN EL IMAGINARIO MISIONAL

En los discursos de los misioneros del norte novohispano, los animales fueron transformados en signos de alteridad negativa. Lejos de ser simples criaturas de la na-

turaleza, se convirtieron en símbolos cargados de maldad, asociados con el demonio y con prácticas consideradas idolátricas de los pueblos indígenas. Esta práctica no es nueva, sino que responde a la tradición occidental que se había forjado en la Antigüedad y la Edad Media. El discurso occidental sobre lo animal surge, por ejemplo, con la *Investigación sobre los animales* de Aristóteles o la *Historia natural* de Plinio el Viejo. Aristóteles llega a considerar una dimensión moral de los animales, ya que buscan el bien y huyen del dolor, lo que no los convierte en simples artefactos o máquinas, sino que poseen la capacidad de buscar lo conveniente para sí mismos (Vélez 2018). En Plinio, por otro lado, se menciona a animales o seres fantásticos que habitaban en las fronteras de la civilización. Este imaginario llegó a plasmarse en la materialidad en mapas como el Mapamundi del Salterio de la Biblioteca Británica del siglo XIII, el Atlas Catalán de Abraham Cresques del siglo XIV o el bestiario americano de Piri Reis del siglo XVI (Ramírez Ruiz 2015). Uno de esos seres fantásticos fue el dragón, que los autores medievales convirtieron en rey de las serpientes, lo que les permitió establecer un vínculo entre la serpiente del Génesis y el dragón del Apocalipsis y, de este modo, relacionar el principio del Viejo Testamento y el final del Nuevo, simbolizando la victoria sobre el mal (Pastoreau 2019).

La recopilación del saber clásico sobre la Naturaleza se reunió en lo que se considera el primer bestiario occidental, el *Physiologus*, escrito en Alejandría alrededor del siglo II, en el cual el saber de la Naturaleza se compagina con la teología cristiana. El texto sufrió un proceso de transformaciones en el que se añadieron, además de las alegorías religiosas, las moralizantes, y un incremento de otras fuentes, sobre todo las *Etimologías* de san Isidoro de Sevilla (Luna Mariscal 2002). Un ejemplo concreto sería el castor, que según el texto se arrancaba los testículos, pues eranpreciados para los cazadores. En ese sentido, el *Physiologus* recomendaba que el hombre debía arrancar de sí el pecado de la lujuria y arrojarlo al demonio (Raposo 2020). Por su parte, el *Physiologus* inspiró toda una serie de bestiarios medievales, de los cuales destacan los franceses de Philippe de Thaün y de Guillaume le Clerc, así como los ingleses de Rochester y Aberdeen, todos ellos elaborados entre los siglos XI y XII. La descripción de los animales en estos bestiarios se amplía, siguiendo la moral de la época. Para ilustrar el caso, el bestiario de Aberdeen representaba al diablo asociado con algunas bestias o aves específicas, tales como el dragón, el lobo, la serpiente, el simio, el zorro, el halcón, la ballena, el cuervo o la perdiz, comparando su

comportamiento natural con los vicios espirituales del demonio (Beal 2025).

Esta demonización de la fauna no fue solo una referencia, sino una estrategia discursiva para reforzar la separación entre la civilización cristiana y el mundo salvaje, ya que en este la naturaleza debía ser domesticada al mismo tiempo que los cuerpos y las creencias. En este sentido, los animales operaron como figuras que legitimaron la acción evangelizadora, al tiempo que revelaron cómo lo natural se convirtió en un terreno de disputa espiritual y cultural. En la *animalia americana*, una comparación ilustrativa se encuentra en la *mazacóatl*, serpiente-venado, que por sus dos cuernos y por ser usada entre los nahuas como afrodisíaco, fue asimilada al dragón medieval y al pecado de la lujuria por franciscanos como fray Ioan Baptista (Alcántara 2005). Ahora bien, cabe destacar que no todos los animales fueron juzgados con la misma vara, ya que algunos fueron relacionados con lo bondadoso como el león, el fénix, el pelícano o el ciervo (Martín Pascual 2023).

Para los misioneros del norte novohispano, herederos culturales del cristianismo primitivo y medieval, ciertos animales estaban marcados por signos de bondad o de pecado. El león, el buey y el águila, por ejemplo, reflejan los atributos que el cristianismo asignó a los evangelistas Marcos, Lucas y Juan. No obstante, la iconografía cristiana otorgó del mismo modo categorías negativas a diversos animales como el zorro, la serpiente, el tecolote o el bisonte, vinculándolos con lo demoniaco, lo que sirvió para proyectar en la fauna americana un imaginario que reforzaba la distinción entre lo sagrado y lo profano. De esta manera, los animales se convirtieron en metáforas vivas dentro del proceso misional, al tiempo que legitimaban la labor evangelizadora frente a un mundo que era percibido como peligroso.

Las reglas de la *episteme* postuladas por Foucault (1968) proponen que existe un conglomerado de condiciones históricas que delimitan y hacen posible la representación del mundo. Cada época condiciona al sujeto para que ordene su realidad en estructuras que operan en la construcción de discursos. Así, el pensamiento medieval permitía que el conocimiento extrajera lecciones morales de la naturaleza, por ejemplo, de los animales, bajo la premisa de que Dios tenía un plan para los hombres que podía ser reflejado en ellos. Este proceso se inserta en lo que Le Goff (1991) y Wunenburger (2008) conceptualizaron como *imaginario*; es decir, un sistema de símbolos y representaciones que median entre la experiencia y el orden cultural, pues ofrecen claves de sentido que articulan lo real, lo mítico y lo sagrado.

De esta forma, el imaginario cristiano de animales como el zorro puede ser trazado desde la Edad Media. Según Le Goff, el zorro encarna la trampa y el engaño, y su imagen fue diabolizada en el siglo XIII, hasta convertirla, finalmente, en el trámoso: “Tal es la figura del zorro, entre la admiración y el odio, encarnación de comportamientos que se degradan de la inteligencia hacia el engaño y la traición por medio de la astucia” (Le Goff 2008: 210). La relación con el zorro también tiene su origen en la Biblia, en libros como los de Ezequiel 13:4, Lamentaciones 5:18 o Lucas 13:32. Estas categorías morales fabricadas desde la Antigüedad y continuadas en el Medioevo fueron atribuidas a los grupos indígenas del septentrión novohispano. En la misión jesuita de Santa María de las Parras, el misionero Juan Agustín de Espinosa comentaba que la cristianización de los ancianos era difícil debido a su maldad inherente:

“quanto de la malicia de los viejos, que, entre ellos están, que, como están hechos a sus malas costumbres, y no han olvidado sus antiguas libertades y ydolatrías, lleban mal que sus hijos y nietos se sujeten al suave yugo y carga ligera de Christo, turbándolos y ynquietándolos con sus marañas y ardides diabólicos, aborreciendo y persiguiendo, con furia infernal, a los ministros de el evangelio” (“Carta Anua de la Provincia de México desde Abril de 1600 hasta el de 1602” 1981: 675).

Dicho misionero llegó a describir a un viejo que se burlaba de la religión imitando las acciones de los cristianos:

“haze una gran reverencia, y híncasse de rodillas. Dase golpes en los pechos, como ve hacer a los christianos; pone las manos, y quedase mirando asia arriba; tan dissimulado y sereno que, a quien no le conoce, se le figurará un Sant Hyerónimo o Pablo, primer ermitaño, y no es eso sino una zorra” (676).

De igual forma, el cuerpo fue descrito en condiciones negativas. Se debe recordar que en la tradición cristiana Lucifer, el ángel de la luz, era un ser bello, pero que se transformó en un ente desagradable debido a su maldad. Umberto Eco (2007) mencionaba que lo considerado como fealdad en Occidente se relacionaba con lo demoniaco, por ello la estética posee dimensiones morales. Así, no sorprende que el jesuita Juan Agustín describiera al anciano de la siguiente forma:

Es el viejo de tal modo y figura que, puesto en una plaça ynsigne, qual es la de Madrid o México, vendría todo el mundo a verlo como un sátyro o fauno. Tiene al pie de cien años, de mediana estatura, la melena crescida, la cara

arrugada, visco de un ojo, las uñas largas, y los miembros requemados de el sol; fiero en el aspecto, y con ser tam viejo, es tam vivo, suelto y ágil, que parece un espíritu (“Carta Anua de la Provincia de México desde Abril de 1600 hasta el de 1602” 1981: 676).

Zorro, sátiro o fauno, el imaginario cristiano tomó ciertos animales, reales o mitológicos, para dotarlos de cualidades malignas que debían ser vencidas, al igual que había sido derrotado el Demonio, personificado en la imagen de una serpiente (Gén. 3:1–5). Este trasfondo simbólico cobró especial relevancia en América, donde las sociedades amerindias atribuían a la serpiente un carácter sagrado y protector, lo que para los misioneros representaba una evidencia más de la presencia del Demonio en sus creencias. Incluso, la Serpiente Emplumada era considerada, tanto por mayas como por mexicas, un ser mítico-fundacional (Lafaye 2014), mientras que, para los nómadas del noreste, se han encontrado cuevas mortuorias donde los cuerpos portan objetos, entre ellos, cascabeles de víbora, lo que resalta la relevancia del animal (González Arratia 1999). Aunque la importancia de la serpiente en los panteones mesoamericanos es sin duda significativa, cabe señalar que estos ejemplos no pretenden abarcar la totalidad de dichos sistemas de creencias, sino ilustrar casos prominentes (como los de Kukulkán y Quetzalcóatl) que permiten comprender el contraste con las prácticas culturales descritas en el septentrión. Justamente, al norte de Mesoamérica, los misioneros describieron algunas prácticas culturales que igualmente fueron sometidas al proceso de demonización.

En su *Memorial de 1634*, el franciscano Alonso de Benavides (Benavides 2021) describía una práctica guerrera de la nación Zuñi del Nuevo México. Los indios utilizaban veneno de serpiente para empapar las puntas de sus flechas, empero, el misionero encasilló dicha destreza militar en lo que él consideró una idolatría, inspirada, por supuesto, por el Demonio (93–94). Asimismo, la serpiente podía ser utilizada como metáfora. El jesuita Andrés Pérez de Ribas, líder provincial de la Nueva España, comentaba igualmente en el siglo XVII que algunos hechiceros de la nación yaqui utilizaban sermones para alejar al pueblo del cristianismo: “no obstante, que ya el pernicioso sermon, y platica que hizo el Indio hechicero, como ponçoña de serpiente infernal avia cundido, y penetrado a estos otros pueblos” (Pérez de Ribas 1645: 308). Por otro lado, para la provincia de Sinaloa, llegó a mencionar que el Demonio “muchas veces se les aparecía en tie[m]po de su Ge[n]tilidad, habla[n]doles en figura de

animales, pescados ò serpientes [...] y aunque la figura de animal, o serpiente en que se les aparecía el demonio, la observaban y pintaban a su modo, y tal vez levantaban alguna piedra, ò palo a manera de Idolo" (18).

Así como Dios sentenció a la serpiente a arrastrarse sobre su vientre (Gén. 3: 14), dividió a los animales entre puros e impuros. En esta segunda categoría entrarían los animales que se arrastran por el suelo y que sufrirían de igual forma el arsenal discursivo de demonización (Lev. 11: 41–45). De esta manera, los reptiles serían considerados impuros, por lo que los hombres deberían alejarse de ellos para no contagiarse de dicha impureza. En la misión jesuita de Parras, los misioneros mencionaban en 1596 que una india adoraba a una lagartija a manera de deidad; por ello, los ignacianos la dotaron de atributos demoniacos, para lanzarla finalmente al fuego ("Carta Anua de la provincia de México de 1596" 1976).

La condena simbólica de reptiles como la lagartija no fue un caso aislado, ya que aves nocturnas, en especial el tecolote, también resultaron bajo la sospecha de lo diabólico. En Mesoamérica, el franciscano fray Andrés de Olmos redactaba en su *Tratado de hechicerías y sortilegios* de 1553, que el Diablo se aparecía a los indios de Cuernavaca bajo la figura de hombre-tecolote. Mientras que en Amecameca al indio don Juan "ya se le había aparecido el hombre-tecolote (el Diablo), parecido a un mono. Muchas cosas se le aparecen a uno cuando su corazón así lo desea, si Dios no le detiene" (Olmos 1990: 45).

Gadamer (1999) estipula que el proceso hermenéutico produce un imaginario a partir de una tradición y que se retoma para su propia reproducción. Se habla, por lo tanto, de un mundo de referencias, un proceso por el cual entendemos textos o eventos históricos al fusionar nuestro propio horizonte de comprensión con el del pasado. De este modo, no resulta ilógico observar que –más de doscientos años después que Olmos, en 1760, y más de mil kilómetros hacia el norte, en Texas– otro franciscano, Bartholomé García (1760), retomara la figura del tecolote para demonizar las creencias indígenas. En su *Manual de confesiones*, García interrogaba a los indios sobre el primer mandamiento cristiano: "Amarás a Dios sobre todas las cosas". La lista de preguntas del misionero tenía como objetivo vigilar y captar las idolatrías de los indios, por lo que preguntaba: "Quando canta el Tecolote, ò otro pajaro, ò quando llora algun animal crees algo?" (7), para posteriormente añadir: "Has llamado á el demonio?" (8). El Diablo por lo tanto fue igualmente representado, según el imaginario de los misioneros, bajo la figura del ave nocturna.

El repertorio simbólico de demonización no se detuvo en aves y reptiles, alcanzó igualmente a los grandes animales de la llanura, como los venados y los bisontes, que en el norte novohispano desempeñaban un papel central en la vida espiritual y cotidiana de los pueblos indígenas. Si bien el conquistador Pedro Menéndez de Áviles no forma parte del discurso propiamente misional, su carta fechada en 1566, dirigida al jesuita Diego de Avellaneda, revela que la interpretación de determinadas prácticas indígenas como idolátricas –en este caso, la referencia hacia los venados– no era exclusiva de los religiosos. Este tipo de imaginario demonizante circulaba también entre militares y autoridades coloniales, mostrando la amplitud con la que ciertas categorías permeaban la comprensión del mundo indígena: "las ceremonias destos, por la mayor parte, es adorar el sol y la luna y benados muertos [que] tienen por idolos y otras alemanias; y cada año hazen tres o quatro fiestas de sus devociones [...]" (Menéndez de Áviles 1946: 92).

Por otro lado, el franciscano Alonso de Benavides comentaba en 1634 que los Apaches Vaqueros adoraban a los bisontes como su Dios. El bisonte, que en las crónicas coloniales es nombrado cíbolo, era una de las fuentes fundamentales de sustento para los grupos indígenas del norte novohispano, no solo para la comida, sino también para la creación de cuerdas para los arcos hechas con nervios, vestido, calzado, pieles para tiendas y comercio con otros grupos culturales. El misionero comentaba que la conversión de los Apaches Vaqueros comenzó cuando llegaban a los pueblos "a vender pellejos adobados de cíbolas, que siempre les trataban de Dios" (Benavides 2021: 112).

En suma, la demonización de reptiles, aves y mamíferos no solo revelaba la carga moral que los misioneros proyectaban sobre la naturaleza, sino que también evidenciaba un intento sistemático por desmontar los vínculos espirituales que los pueblos indígenas mantenían con los animales. Cada discurso formaba parte de una estrategia de control simbólico destinada a subordinar los imaginarios nativos al horizonte cultural cristiano. Sin embargo, para comprender la profundidad de este choque cultural, es necesario adentrarse en la manera en que los propios indígenas concebían a los animales: no como entes demoniacos, sino como figuras sagradas y mediadoras de la vida social, económica y espiritual.

LAS RELACIONES CON ANIMALES ENTRE LOS NÓMADAS

Tomando como base el pensamiento religioso de los misioneros –al ser el registro más extenso y recurrente con

el que contamos— resulta indispensable revisar, en la medida de lo posible, la cosmovisión de los nómadas. Si bien estos no dejaron ningún escrito, legaron múltiples testimonios a través de lo registrado por los conquistadores y de las no pocas expresiones de orden gráfico a través de los milenios en que habitaron la región. Estos hechos pueden ser traducidos en lo que Paul Ricœur (2001) llamó *acción*. La acción, en tanto texto, se inscribe en una lógica de encadenamientos de acciones que constituyen una estructura del relato. Por consiguiente, una acción implica una serie más grande de actos; es decir, cada una permite el nacimiento de otras: se cierra, pero al mismo tiempo se abre hacia dimensiones más amplias. De esta manera, una acción se fija a un discurso y debe ser analizada por lo que el texto proyecta entre líneas y no por lo que *dice* el autor. Así, la acción no es *per se* solo acción, sino que posee un sentido. En un libro excepcional, que aún es muy útil, Giuliano Gliozzi dio un lugar a los escritos europeos sobre los indígenas americanos (como mexicas, mayas o quechuas) tomando el término antropología a partir de las muchas descripciones que se publicaron sobre estos. Interpreta esas crónicas como discursos ideológicos para justificar el dominio de los naturales. Al mismo tiempo, analiza las referencias a las fuentes tanto bíblicas como clásicas (griegas y latinas) como elemento de justificación de la “guerra justa” (Gliozzi 1977).

Revisando los vestigios que hoy calificamos como arqueológicos, para los grupos indígenas eran objetos de uso para la vida individual o colectiva, así como expresiones cargadas de una enorme fuerza simbólica que nos interpela. Y, si bien no podemos comprender plenamente (bajo nuestros modelos teóricos) lo que significaba cada petrograbado, cada pintura rupestre, pretendemos esforzarnos en buscar repeticiones, establecer comparaciones o, incluso, escuchar interpretaciones de los colonos, misioneros y burócratas; aunque sepamos de antemano que ellos tenían referencias legales, lingüísticas, cristianas y económicas acumuladas durante siglos que eran radicalmente otras que las occidentales. También es preciso recordar que, desde los romanos, pasando por los reinos godos, hasta los reyes cristianos, los ibéricos vivieron una historia de larga duración y experimentaron, en su mayoría, la opresión de los estamentos nobles, los religiosos y los militares, lo cual los marcó. Así que nos topamos con el encuentro de dos tradiciones milenarias, la del nomadismo y la del cristianismo: los intercambios que sostuvieron luego de la conquista no se explicarían sin tener en cuenta estas genealogías históricas tan diversas, tan opuestas y tan absurdas para cada una de las

colectividades en conflicto.

Ha parecido necesario presentar algunos ejemplos de la expresión gráfica de los indígenas y mostrar que su cultura de ninguna manera tiene referencias al Diablo o a alguna entidad que tuviese características parecidas, como lo propusieron los padres jesuitas, los franciscanos y los militares. Este ejemplo permite notar que dos culturas, ambas milenarias, se enfrentan y se vuelven mutuamente incomprensibles, aunque una de las dos fue la que triunfó, debido a su desarrollo armamentista. La obsesión por el Demonio no debe sorprendernos, puesto que el mismo fundador de la Compañía de Jesús, san Ignacio de Loyola, fundamentó en sus *Exercicios Spirituales*, desde la primera meditación, la idea de que nada más había dos banderas, es decir, dos posibilidades para la vida de un cristiano, la de Jesús o la del Diablo. Por lo tanto, debía escogerse una: “la una de Christo, summo capitán y señor nuestro; la otra de Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura” (Loyola 1962: 79). Por ello, los jesuitas estaban marcados por la certeza de que lo diabólico era un poderío de las fuerzas del mal que se contraponía al triunfo de Cristo.

Así, dejando de lado los conceptos de los religiosos –no solo de los jesuitas, sino también de los franciscanos y dominicos– parece prudente y necesario analizar la cultura indígena en torno a de los animales que conocían, que cazaban para comer, que consideraban sagrados o que relacionaban con seres superiores o sagrados. Al respecto, conviene citar el término multinaturalismo de Viveiros de Castro (2004), que señala una diferencia entre el pensamiento amerindio y el denominado multiculturalismo. Este último se basa en la unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de culturas, mientras que el multinaturalismo versa sobre la unidad del espíritu y la universalidad de los cuerpos.

Ahora bien, lo primero que nos revelan los trabajos arqueológicos es que los nómadas tenían la necesidad de reproducirse. Ninguna sociedad puede sobrevivir sin la reproducción, tanto biológica como cultural. La primera se apoya en los elementos que les brindaba la naturaleza. Al respecto es importante precisar que no debemos elaborar generalizaciones sobre la alimentación de las distintas etnias, porque cada una gozaba y aprovechaba lo que estaba en su propio dominio geográfico. Los coahuileños nombraban un espacio como Cíbola,¹ una

1 Debe distinguirse entre el Cíbola mítico al que aluden diversos cronistas del norte, cuyos sentidos han sido analizados por Aguilar Aguilar (2015), en su estudio introductorio a los textos de fray Marcos de Niza, el virrey Antonio de Mendoza y el militar Francisco Vásquez de Coronado, y el Cíbola mencionado en este artículo, pro-

referencia clara a la sabana en que pastaban los bisontes. Si nos acercamos al desierto, la oferta alimenticia cambia radicalmente. Donde un jesuita escribió que todo era desolación, sequía, espinas y animales ponzoñosos, en realidad vivían comunidades indígenas organizadas. Ello se comprueba porque, en pleno desierto, se hallan morteros en la roca viva, lo que indica que ahí prepararon sus alimentos; además, el hecho de que se enfrentaran continuamente con los españoles, sugiere que estaban bien nutridos y tenían la energía suficiente para ello. Las lagunas muestran otro tipo de oferta: peces, patos, calabaza, maíz y, evidentemente, mamíferos. Así podríamos seguir recuperando áreas en que se localizaban suministros tanto de la flora como de la fauna. También existen referencias sobre la adopción de convenciones interétnicas para compartir frutos, como la tuna o aún los cíbolas. Lo anterior nos permite ver que la reproducción biológica ocurrió de manera efectiva durante milenios (Valdés 2017).

Todos, unos más que otros, tenían al venado como recurso fundamental para su consumo. No obstante, además de comerlo, lo consideraban sagrado. Se han localizado casi mil figuras de venados en petrograbados y pinturas: es el animal privilegiado por los artistas indígenas. Otros mamíferos fueron representados en el arte gráfico solo en contadas ocasiones: pocos bisontes, casi ningún oso –a no ser sus huellas– tortugas, lagartijas y serpientes, así como no pocos insectos y algunas aves, como el guajolote. Ya en la etapa colonial aparecerán grabados y pinturas de caballos. Sin ninguna comparación, el ciervo fue, por mucho, el más representado. Completemos la información recordando que algunas pinturas rupestres tienen alrededor de 3,000 años, lo que muestra una continuidad a través de un extenso periodo (Turpin 2010). Para Viveiros de Castro (2004), dicha relación corresponde al perspectivismo, el cual no se aplica a todos los animales, sino a los depredadores y a las presas humanas. El relativismo amerindio se asocia al valor simbólico de la caza y al chamanismo. En este sentido, la caza es una cuestión simbólica en la que los animales poseen espiritualidad y, de este modo, se convierten en el prototipo extra-humano del Otro.

En segundo lugar, parece significativo recordar que los indígenas hicieron frecuentemente sacrificios de animales para ofrendarlos a quienes consideraban seres trascendentes. Si bien no podemos asegurar que el concepto

pio del noreste novohispano. Mientras el primero forma parte de un imaginario narrativo asociado a ciudades fabulosas, el segundo alude a la presencia de grandes mamíferos que pastaban en la región y que constituyan un recurso fundamental para las bandas nómadas.

de *dios* sea el más apropiado, es probable que se approxime. Los indicios sugieren que el Sol, la Luna y Venus tenían un lugar en su altar: eran seres *hierofánicos* (manifestación de lo sagrado que brilla). Incluso, el franciscano fray Isidro Félix de Espinosa, quien conocía la lengua de los coahuileños, escribió en el siglo XVIII que los indios le mencionaron que al morir irían a un lugar donde habría muchos venados (Espinosa 1746). Ahora bien, en un billeto petrograbado, un indígena –que podría ser un chamán o, sencillamente, un dirigente– ofrendó un puma al sol. Levanta al felino sobre sus brazos estirados mientras que el astro aparece en el cielo. Es raro encontrar grabados de pumas, excepto en algunos petrograbados, como se expone más abajo. Sabemos que era un puma porque ningún otro felino tiene cola larga. Esta ofrenda sacrificial no tiene ninguna otra explicación fuera de sí misma. Sin embargo, conocemos varias muestras más con dedicatorias distintas para el sol (Valdés et al. 2015). Otro caso se trató en el capítulo “Astrología y religiosidad” (Valdés 2007) en el que se presenta el hecho relatado por un jesuita en la misión de Mapimí, en el que se describe la reacción de pánico de los indios frente al Cometa Haley en 1607. Para que el cometa se alejara, le hicieron ofrendas de pequeños animales como conejos, ratones, viborillas y otros arrojándolos a la lumbre para que subiera con el humo al cielo (este concepto lo encontramos igualmente entre hebreos, griegos, romanos y españoles), lo que indica que consideraban esos holocaustos como un presente para el astro. Otros casos aparecen en crónicas, cartas anuas o informes de obispos, pero los ejemplos expuestos son prueba de que habían adoptado en sus culturas la creencia en seres trascendentes a los que debían rendir culto (Armstrong 2005).

Finalmente, debemos tomar en cuenta las pinturas rupestres y algunos petrograbados en los que los indígenas expresaron sus creencias bajo la influencia de estados alterados de conciencia, experimentados bajo el efecto de algún enteógeno como el peyote. En estas representaciones en rocas o socavones, muchos chamanes aparecen volando; una pintura expone hasta cien. Pero el punto central aquí es el hecho de que unos cuantos chamanes, no todos, fueron pintados como figuras de ave, de puma, de oso o de venado. Era el humano quien se transformaba gradualmente en animal. ¿Qué pudo haber significado para ellos? No podemos saberlo con certeza, aunque sí intuirlo. Podríamos recurrir al concepto de *nahual*, muy común entre los mexicas. No obstante, el franciscano José Arlegui (1737), que hablaba *náhuatl*, *otomí* y *guachichil* –con la que el fraile estaba familiarizado por haber vivido entre ellos en el norte novohispano– narraba que



Figura 1: Cornamenta de venado con listados, municipio de Ramos Arizpe, Coahuila. Fotografía de Miguel Reyna.

las naciones indias que vivían en la sierra, una vez que nacía un bebé, realizaban:

una ceremonia diabólica [...] llevan a los recién nacidos à las orillas de los ríos, y ojos de agua, y bañandolos varias veces, les señalan Nagual para que sea su patron toda la vida: de suerte, que es como un baptismo inventado por el Demonio, pues como nosotros ponemos nombres de Santos, à los que baptizamos, para que sean sus intercessores; assi ellos en sus diabolicos baños señalan à cada uno un animal, ò del aire, ò de la tierra, ò del agua, para que toda la vida le assista, y cuide de su encomendado: y à este llaman Nagual, viviendo tan ciegos en este infernal patrocinio, que si el Nagual es Osso, juzgan que se transforman en Ossos, si es Cayman, en Caymanes, y como el Demonio los tiene tan engañados, finge la imagen de estos animales à su vista, y juzgan que se transforma en ellos con certeza (157)

Las tensiones entre lo animal y lo humano se observan en estas narraciones; mientras que para los occidentales el chamanismo era una manifestación del demonio, para los grupos indígenas era la expresión de su cosmovisión. Para Viveiros de Castro (2004), el chamanismo se define como la habilidad de cruzar las barreras corporales, la capacidad de construir diálogos transespecíficos y la posibilidad de volver para contar la historia. Se trata de hacer política, diplomacia; es decir, entender el multi-naturalismo como una política cósmica. Para la política chamánica, cada acontecimiento es una acción intencio-

nal del agente. Lo que nosotros llamamos “naturaleza” es, en realidad, la cultura de los Otros. Los animales, por lo tanto, pueden también ser “gente”: poseen capacidad de acción, son agentes, tienen alma o espíritu y, por lo tanto, un punto de vista. Estos no-humanos denominados “gente” se ven morfológica y culturalmente como humanos. Las indumentarias animales que los chamanes utilizan en los rituales, a manera de “ropas”, no son simples objetos, sino instrumentos para desplazarse por el cosmos.

Desde esta perspectiva, si todos los seres tienen alma, ¿en qué se distinguen de los humanos? Ellos tienen diferentes cuerpos, entendidos no de manera fisiológica, sino desde las singularidades de cada cuerpo: “Lo que estoy llamando cuerpo, por lo tanto, no es sinónimo de fisiología distintiva o de anatomía característica, sino un conjunto de maneras o modos de ser que constituyen un *habitus*” (56); así, el perspectivismo es un manierismo corporal.

CONCLUSIONES

Hemos presentado las concepciones de dos culturas sumamente disímiles en sus conceptos sobre la relación humano–animal. La incopatibilidad entre ambas era tal que solo podía derivar en rupturas o malentendidos cuando no, interpretaciones de menosprecio expresadas abiertamente, como se sustentó en la primera sección de este trabajo. Se debe anotar que, por parte de los cristianos, especialmente jesuitas y franciscanos, la relación con los nómadas estuvo marcada por una profunda intolerancia. Estos últimos, de manera forzada, fueron adoptando las creencias y valores cristianos no tanto por convicción,



Figura 2: Indígena haciendo una ofrenda al sol, municipio de Ramos Arizpe, Coahuila. Fotografía de Miguel Reyna.

sino por conveniencia o, quizás, mejor dicho, por supervivencia. Tenemos datos suficientes como para saber que muchos indígenas usaban las misiones como refugio contra los esclavistas y contra los mismos colonos que los secuestraban. La misión tenía como protectores a los religiosos, estos a los obispos y los obispos al rey (en varios casos a las reinas madres o consortes). Diversos testimonios documentales demuestran que los indígenas huían de las haciendas de sus encomenderos para esconderse en una misión. Así, el dominio de la cultura occidental se consolidó tanto por la presión del contacto impuesto como por la ejecución de la llamada “guerra justa” (Valdés 2022).

Una vez analizado lo anterior, podemos señalar que el estudio de las concepciones indígenas y europeas en torno a la relación humano–animal revela no solo una di-

ferencia ontológica profunda, sino también una lucha por la interpretación del mundo natural. Entre los principales hallazgos se encuentra la constatación de que la cosmovisión indígena, fundamentada en la interdependencia y el respeto hacia los seres no humanos, fue sistemáticamente deslegitimada por los discursos coloniales que asociaban la animalidad con la barbarie. Nuestro objetivo de comprender cómo los imaginarios europeos transformaron las formas indígenas de entender la vida animal, y con ello, la relación entre cultura y naturaleza, se ha cumplido, en tanto hemos identificado los mecanismos ideológicos de imposición. No obstante, quedan aún aspectos por desarrollar en torno a las resistencias y reapropiaciones simbólicas que los pueblos originarios articularon frente a dicha dominación.

Como se ha apreciado, las diferentes aristas de inves-



Figura 3: Shaman, norte de Coahuila, en el municipio de Zaragoza. Fotografía de Miguel Reyna.

tigación del tema hacen viable la expansión de nuevos puntos de reflexión posibles. Por ello, quedan abiertas líneas de análisis futuras sobre la pervivencia de imaginarios animales en los rituales, relatos orales y prácticas contemporáneas de las comunidades del norte novohispano. Entre las limitantes del estudio se encuentran la escasez de fuentes indígenas directas y la mediación casi total de los testimonios europeos, lo que obliga a una lectura crítica y comparada de los textos coloniales. Asimismo, se reconoce que este estudio no profundiza en las posibilidades de comprensión del Otro desde los marcos epistemológicos misioneros. Si bien se analiza la lógica colonial de demonización, queda pendiente una exploración más amplia de cómo los propios religiosos interpretaban e intentaban comprender las prácticas indígenas desde las categorías de su formación cristiana. Sin embargo, el aporte teórico del presente trabajo radica en articular una mirada interdisciplinaria; mientras que, en el plano práctico, ofrece claves para repensar la relación humano–animal desde perspectivas no antropocéntricas y, con ello, enriquecer el diálogo contemporáneo sobre la diversidad ontológica y ecológica de nuestro pasado común.

REFERENCIAS

- Alcántara, Berenice. 2005. “El dragón y la mazacóatl. Las criaturas del infierno en un exemplum en náhuatl de Fray Ioan Baptista”. *Estudios de cultura náhuatl* 36:383-422.
- Armstrong, Karen. 2005. *Breve historia del mito*. Salamandra.
- Beal, Jane. 2025. “The Devil’s Threat in Medieval Bestiaries: Recognizing and Resisting Evil in the Dragon, Serpent, Wolf, Fox, Ape, Whale, Hawk, Partridge, and Raven”. *Ítaca: Revista de Filología*, n.º 16, 149-186. <https://doi.org/10.14198/itaca.28809>.
- Benavides, Alonso de. 2021. *El memorial de 1634*. Editado por Belén Navajas Josa. Universidad Francisco de Vitoria.
- “Carta Anua de la provincia de México de 1596”. 1976. En *Monumenta Mexicana*, VI. Institutum Historicum Societatis Iesu.
- “Carta Anua de la Provincia de México desde Abril de 1600 hasta el de 1602”. 1981. En *Monumenta Mexicana*, VII. Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Eco, Umberto. 2007. *Historia de la fealdad*. Lumen.
- Espinosa, Isidro Félix de. 1746. *Chronica apostolica y seraphica de todos los colegios de propaganda fide de esta Nueva España*. Impressora del Real, y Apostolico Tribunal de la Santa Cruzada.
- Foucault, Michel. 1968. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.

- Gadamer, Hans-Georg. 1999. *Verdad y método*. Ediciones Sígueme.
- García, Bartholomé. 1760. *Manual para administrar los santos sacramentos*. María de Rivera.
- Gliozzi, Giuliano. 1977. *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziale*. La Nuova Italia.
- González Arratia, Leticia. 1999. *Museo Regional de la Laguna y la Cueva de la Candelaria, México*. CONACULTA-INAH.
- Griffen, William B. 1969. *Culture Change and Shifting Population in Central Northern Mexico*. University of Arizona Press.
- Lafaye, Jacques. 2014. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. 4.a ed. Fondo de Cultura Económica.
- Le Goff, Jacques. 1991. *L'imaginaire médiéval*. Gallimard.
- Le Goff, Jacques. 2008. *Héros et merveilles du Moyen Âge*. Éditions du Seuil.
- Loyola, Ignacio de. 1962. *Exercicios Spirituales*. 10.a ed. Editorial Apostolado de la Prensa.
- Luna Mariscal, Karla Xiomara. 2002. “Proceso de formación del bestiario medieval”. *Medievalia*, n.º 34, 9-20.
- Martín Pascual, Llúcia. 2023. “El ciervo en los bestiarios medievales”. *Revista de Poética Medieval*, n.º 37, 117-147. <https://doi.org/10.37536/RPM.2023.37.1.97452>.
- Menéndez de Áviles, Pedro. 1946. “Carta de Pedro Menéndez de Áviles al padre Diego de Avellaneda”. En *Monumenta Antiquae Floridae (1566-1572)*, editado por Félix Zubillaga. Monumenta Historica Societatis Iesu.
- Olmos, Andrés de. 1990. *Tratado de hechicerías y sortilegios, 1553*. Editado por Georges Baudot. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pastoreau, Michel. 2019. *Animales célebres*. Periférica.
- Pérez de Ribas, Andrés. 1645. *Historia de los triumphos de nuestra santa fee*. Alonso de Paredes.
- Ramírez Ruiz, Marcelo. 2015. “Bestiario americano. De Pi-ri Reis (1513) a Guamán Poma (1615)”. En *El mundo de los conquistadores*, editado por Martín Ríos Saloma. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Raposo, Claudia Inés. 2020. “Ascenso y caída de las bestias: evolución de la alegoría animal en la Edad Media”. *Medievalista online*, n.º 29, 149-181. <https://doi.org/10.4000/medievalista.3887>.
- Ricoeur, Paul. 2001. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica.
- Turpin, Solveig. 2010. *El arte indígena de Coahuila*. Universidad Autónoma de Coahuila.
- Valdés, Carlos Manuel. 2007. “Astrología y religiosidad. Indianos y jesuitas en la misión de Mapimí”. En *Huellas de la Compañía de Jesús en el noreste de México*, editado por Francisco Migoya. Buena Prensa.
- Valdés, Carlos Manuel. 2017. *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la colonia*. 2.a ed. Secretaría de Cultura del Estado de Coahuila.
- Valdés, Carlos Manuel. 2022. *Los bárbaros, el rey, la iglesia. Los nómadas del noreste novohispano frente al Estado español*. 2.a ed. Fondo de Cultura Económica.
- Valdés, Carlos Manuel, Mónica Samantha Amezcuá, Rufino Rodríguez Garza y Miguel Ángel Reyna. 2015. *Atlas de los indios de Coahuila*. Instituto Municipal de Cultura de Saltillo.
- Vélez, Ysis. 2018. “La concepción de los animales en Aristóteles”. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* 5 (1): 32-53.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. “Perspectivismo y multi-naturalismo en la América indígena”. En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro. IWGIA.
- Wunenburger, Jean-Jacques. 2008. *Antropología del imaginario*. Ediciones Del Sol.