

Documento de trabajo.

Una invocación corporal del siglo XVI al diablo Mantelillos: Los tatuajes de Juan Luis, mestizo novohispano.

González Gómez, José Antonio.

Cita:

González Gómez, José Antonio (2019). *Una invocación corporal del siglo XVI al diablo Mantelillos: Los tatuajes de Juan Luis, mestizo novohispano*. Documento de trabajo.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/jose.antonio.gonzalez.gomez/5>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pzV0/sX6>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Una invocación corporal del siglo XVI al diablo Mantelillos: Los tatuajes de Juan Luis, mestizo novohispano

José Antonio González Gómez
jagonzalezg@hotmail.com

Abstract

This essay proposes that the tattoos described in 1598, with the inquisitorial process of the mestizo Juan Luis, a resident of Xochimilco, were structured images of a ritual invocation to an entity of European origin (the demon Mantelillos), understandable from a perspective of ruptures the main institutions of the Society of New Spain. The analysis is complemented by a comparison of the spatial and discursive structure of tattoos from the 16th and 17th centuries, which were performed on European pilgrims during their stay in the Holy Land.

Resumen

El presente ensayo plantea que los tatuajes descritos en 1598, con el proceso inquisitorial del mestizo Juan Luis, vecino de Xochimilco, eran imágenes estructuradas de una invocación ritual a una entidad de origen europeo (el demonio Mantelillos), comprensibles en una perspectiva de rupturas las principales instituciones de la Sociedad novohispana. El análisis se complementa con una comparación de la estructura espacial y discursiva de los tatuajes de los siglos XVI y XVII, que se realizaban en los peregrinos europeos durante su estadía en Tierra Santa.

Introducción

El antecedente más inmediato sobre los tatuajes en Nueva España, es la tesis de licenciatura en historia¹, de José Uriarte Pacheco por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM del año de 2007; en ella, Uriarte Pacheco trató de estudiar desde una perspectiva historicista limitada, la importancia que tuvieron los tatuajes, como manifestación cultural en grupos marginados y estratos bajos novohispanos del periodo comprendido entre 1604 y 1750, a partir de analizar varios expedientes inquisitoriales de dicha época.

A pesar de ser este un estudio pionero en el tema, el autor, sin mencionar ni emplear enfoques o perspectivas teóricas antropológicas básicas, o enfoques sociológicos sobre la decoración corporal y el uso del cuerpo, rechazó como premisa fundamental, emplear en su trabajo la palabra *tatuaje*, que sólo uso en un breve inicio, pues postuló que el término *grabado* era el más adecuado para para señalar las figuras indelebles que se trazaron en la piel de los tatuados novohispanos de los siglos XVII y XVIII², aislándose así del enfoque y posición de la mayoría de los estudios antropológicos y sociológicos desarrollados en torno a la historia y características de la práctica del tatuaje.

Dicha situación se ejemplifica con el hecho de que sus propuestas y planteamientos al parecer, solo han sido retomados por Romero Patiño en su tesis de Doctorado en Ciencias Sociales de

¹ Uriarte Pacheco, José Luis, *Tatuajes, figuras grabadas en cuerpos novohispanos (1604-1750): Una ventana abierta al pasado de hombres carentes de escritura*, Tesis de Licenciatura en Historia, Colegio de Historia – F.F. y L. – UNAM, México, 2007.

² Uriarte, 2007: 1, Nota 1; 4-31.

2017³, donde los resume⁴ e incluso expone que la población tatuada en el México Colonial, fue la gran masa novohispana que vivía de las limosnas y a la que se sumaron los europeos marginados que venían del Viejo Mundo y que trajeron con sus cuerpos, figuras grabadas⁵.

Este texto no retoma estos enfoques sobre el tatuaje en el México colonial por considerarlos parciales y metodológicamente muy limitados, sino que considera otros, como que *el tatuaje novohispano fue un conjunto de representaciones simbólicas-corporales, asociadas a la religiosidad popular e identidad étnica-cultural de individuos y grupos marginados dentro de la sociedad novohispana.*

Esta consideración se ofrece en el contexto de una relación significativa y dinámica entre los hechos del pasado y las interpretaciones históricas del presente, pues se plantea que en esta relación, el presente “*afina*” al pasado⁶ a dos niveles, que son:

- El legitimar procesos y eventos de nuestra actualidad, que en este caso sería el aumento desde principios del siglo XXI, de los estudios académicos y periodísticos sobre los tatuajes, para proporcionar a los interesados, material académico serio, que permita otorgar a los tatuajes, una legitimidad etnohistórica y estética que justificara tanto su carácter de obras de arte ⁷, como de una expresión de libertad personal y no un indicador discriminatorio/discriminador de marginalidad, criminalidad o de adicciones⁸.
- Visualizar en la investigación etnohistórica, elementos socialmente invisibles en el tiempo-espacio del estudio, sobre todo la propuesta de que los tatuajes también son producto de una reflexión del tatuado sobre la toma del propio control corporal ante las imposiciones institucionales externas, vinculándose así los *tatuados* con el pasado de *tatuajes-tatuadores*, para vivir más intensamente el presente⁹.

Además se plantea en este trabajo, que estas representaciones corporales que se denominaran “tatuajes”¹⁰, son el centro de las relaciones y vínculos entre dos grupos organizados en dicotomías, que serían:

- Los *tatuadores /tatuados*, que serían una minoría estigmatizada y perseguida. que como elemento
- Los *no tatuados*, que conformarían la mayoría social,

³ Carolina Romero Patiño, *Estéticas itinerantes-Reinvenciones corporales: El tatuaje mexicano en el contexto global*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Programa de Doctorado en Ciencias Sociales - CIESAS Guadalajara, México, 2017.

⁴ Romero, 2017: 20-22.

⁵ Romero, 2017: 21, que cita a Uriarte, 2007.

⁶ Chesneaux, 2005: 63.

⁷ Kosut, 2006:1045.

⁸ Martínez Baca, 1899 / Marchiori, 1975 / Marchiori, 1978 / García, 1994 / Nateras, 2002: 188, 189 / Piña, 2004: 23 / Alemán, 2015: 10 / Vergnaud *et. al.*, 2019: 5, 11.

⁹ Chesneaux, 2005: 62-65 /

¹⁰ El tatuaje comprende un cierto número de prácticas destinadas a modificar la coloración de la piel sin elevarla con cicatrices, mediante la ruptura de la parte superficial de la piel mediante incisiones y heridas pequeñas, y la introducción de sustancias colorantes en estas, formando así motivos e imágenes. Ver Imbelloni, 1938: 312.

En esta dicotomía, el conjunto *tatuadores / tatuajes / tatuados*, actuó como elemento identificador¹¹, que permitió visualizar la presencia y actos de varios individuos y grupos rebeldes y marginados, que eran mostraban variadas y múltiples rupturas soterradas o abiertas, con el orden moral de la sociedad novohispana y de sus instituciones.

1.- El caso inquisitorial de 1598: los tatuajes de Juan Luis.

El caso a referir se encuentra en el <<*Proceso contra el mestizo Juan Luis, vecino de Xochimilco por blasfemo, tener pacto, adorar al diablo y traerlo pintado en su brazo, llamándolo “Mantelillos”*>>, que se encuentra en el ramo Inquisición, Volumen 147, Expediente 6, del Archivo General de la Nación, de los años 1598 a 1601. (Ver Lamina A).

La información sobre el acusado y condenado

Sobre Juan Luis, el acusado y centro del proceso, de acuerdo a la información básica presente en la documentación del proceso, tenía su origen familiar en la ciudad de Puebla de los Ángeles, de donde sus padres (un calcetero español, llamado Juan Márquez y una Ana López, india), se trasladaron a residir en Xochimilco, donde nació por 1576 y creció, aparentemente sin hermanos, muriendo el padre al poco tiempo. Probablemente en 1588 aprendió el oficio de zapatero en la casa de otro mestizo vecino, Juan López, y luego por 1590, fue vaquero empleándose para cuidar reses y caballos¹².

Aparentemente Juan Luis desde los 12 años estuvo en problemas con la autoridad, por sostener relaciones íntimas y escandalosas con una niña india de su edad llamada Petrona, vecina también de Xochimilco, siendo preso en varias ocasiones en la cárcel local, por negarse a terminar con sus relaciones con la niña Petrona¹³.

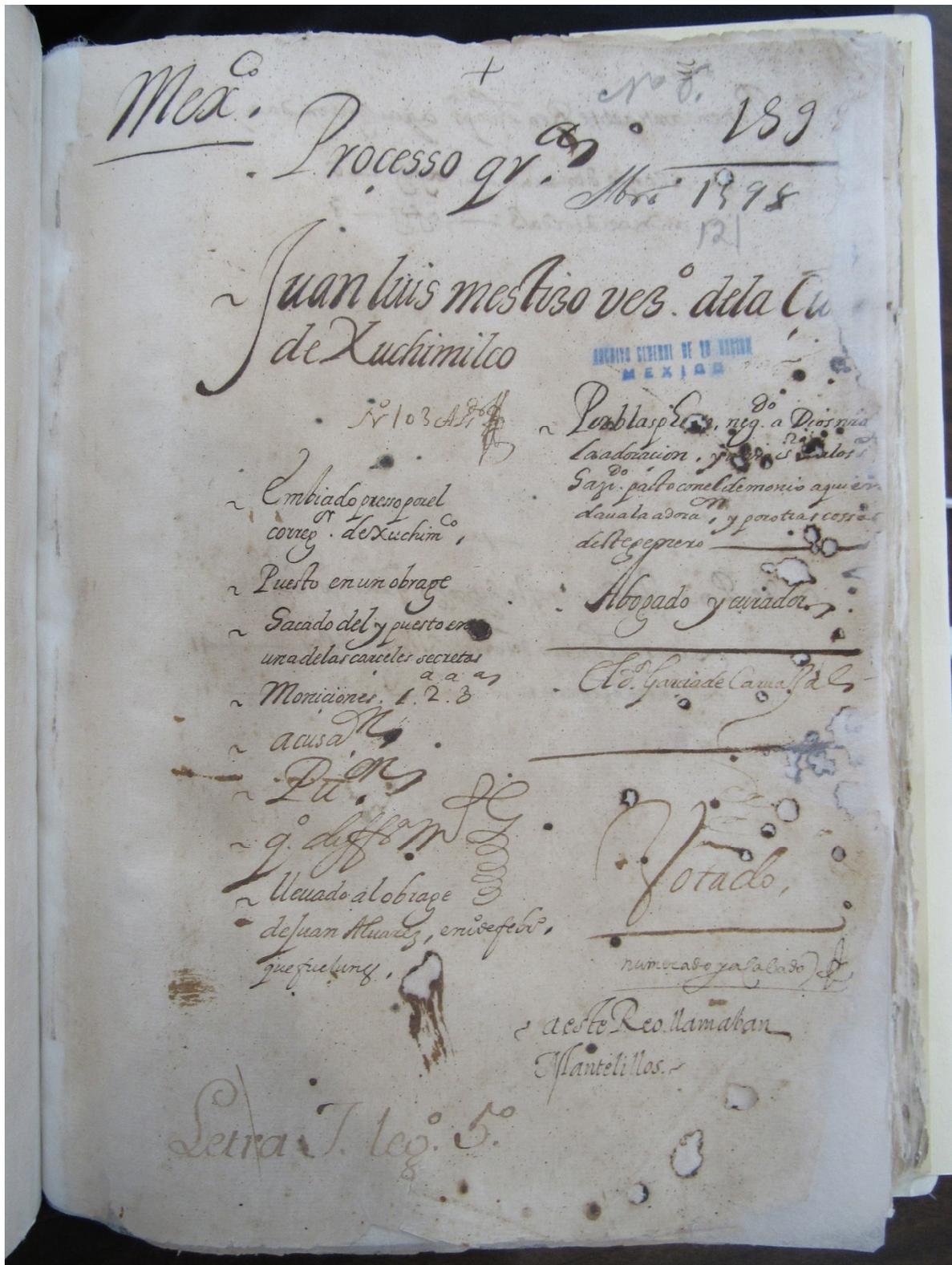
Luego, después de 1590, Juan Luis cuidó del ganado del Obligado de Carne de Xochimilco y también de animales de varias estancias locales, aparentemente de fijo en una de ellas, la del Capitán Molina. En su trabajo, recorrió no solo las zonas aledañas a la jurisdicción de Xochimilco (como los terrenos de los vecinos Pedregales, de San Andrés Ahuayucan, de San Agustín de las Cuevas, el Monte de Ajusco), sino también los pueblos de Tepoztlán, Cuernavaca, Huitzucó e Iguala, y probablemente los situados entre San Juan del Río y Zacatecas, probablemente arreando ganado y domando potros¹⁴.

¹¹ La tipología de organización de la sociedad, en “*Tatuados / No-tatuados*” y la existencia social de un subgrupo denominado “*Tatuadores-tatuajes-Tatuados*” fue tomada de la propuesta de las investigadoras Romane Vergnaud, Angélica M. Flores Padilla y Mayra Rodríguez H., que se hizo en base a los resultados de una serie de entrevistas y análisis de discurso aplicado, entre *tatuadores, tatuados y no-tatuados* en la ciudad de Guadalajara Jalisco, México, durante el año de 2010. Vergnaud *et. al.*, 2019: 1, 5, 8, 9.

¹² “Proceso inquisitorial a Juan Luis (1598-1601)” en González Obregón, 1933: 8, 10, 11.

¹³ *Ibidem*: 14, 33.

¹⁴ *Ibidem*: 6, 17, 19, 25, 38, 53, 63.



Lamina A.- Portada del "Proceso contra el mestizo Juan Luis, vecino de la Ciudad de Xochimilco por blasfemo, tener pacto, adorar al diablo y traerlo pintado en su brazo, llamándolo Mantelillos" AGN, Inquisición, Vol. 147, Exp. 6, años 1598-1601

En varias ocasiones, entre 1590 y 1595, Juan Luis fue encarcelados en las prisiones locales de los pueblos de Tepoztlán, Cuernavaca, Huitzucó e Iguala por problemas de deudas, pleitos y amoríos con mujeres indias locales¹⁵.

Luego, entre 1590 y 1593 en el pueblo de Tepoztlán, Juan Luis conoció a la que sería su mujer formal (una indígena hija aparentemente de un principal de ese pueblo), con la que se casó en 1593 y tuvo dos hijas¹⁶. Por 1596, por deudas (por haber matado a golpes a un mulo de una mujer en Xochimilco, que reclamó el pago de 23 pesos), fue enviado por la justicia de ese pueblo, a trabajar un año, preso en un obraje del vecino Texcoco, propiedad de Juan de Rivera¹⁷.

Trabajando por 1597, ya en la jurisdicción de Xochimilco, en cuidar y transportar ganado local, en agosto de ese año, Juan Luis fue denunciado ante el Corregidor de Xochimilco, por dos compañeros vaqueros suyos, Alonso de Nava y Andrés de Estrada, acusándolo de traer señales pintadas en los brazos, con las que se ayudaba para realizar conjuros para desviar tormentas de agua y granizo, además de otras cosas escandalosas¹⁸.

El Corregidor de Xochimilco con sus funcionarios aprehendió a Juan Luis, revisándole el brazo izquierdo donde halló dos figuras que identificó como demonios, por lo que procedió a recluirlo preso en un obraje, para luego mandar el sábado 29 de agosto de 1598, una denuncia escrita al Santo Oficio de México notificándoles los principales detalles del caso¹⁹.

El Santo Oficio recibió la comunicación del Corregidor el lunes 31 de agosto, luego solicitó el traslado del reo desde el obraje en que estaba recluido, a las cárceles secretas de la Inquisición entre el martes y el miércoles de esa semana²⁰, y se inició el proceso contra el mestizo Juan Luis el jueves 3 de septiembre de 1598 en las instalaciones inquisitoriales, inicialmente por herejía, apostasía e idolatría, además de tener pacto expreso con el demonio, señalado por las imágenes que Juan Luis tenía en el brazo izquierdo²¹.

El proceso contra el mestizo zapatero y vaquero, duró cerca de veintidós meses, del 31 de agosto de 1598, hasta el 16 de junio de 1600, cuando se pronunció la sentencia²². Durante las pesquisas, fueron citados como testigos, el guarnicionero Alonso de Nava, el vaquero Andrés de Ordaz, y el indio perchero Gabriel Sánchez Mateo del obraje de Juan Rivera en Texcoco²³.

Un cuadro que sintetiza todos estos eventos se presenta a continuación. (Ver Lamina B)

¹⁵ *Ibidem*: 17, 22, 25, 38.

¹⁶ *Ibidem*: 11.

¹⁷ *Ibidem*: 17, 18, 38.

¹⁸ *Ibidem*: 6-10

¹⁹ *Ibidem*: 5, 6.

²⁰ *Ibidem*: 3-5.

²¹ *Ibidem*: 6-9.

²² *Ibidem*: 10-66, 66-68

²³ *Ibidem*: 6-8, 8-10, 46-50.

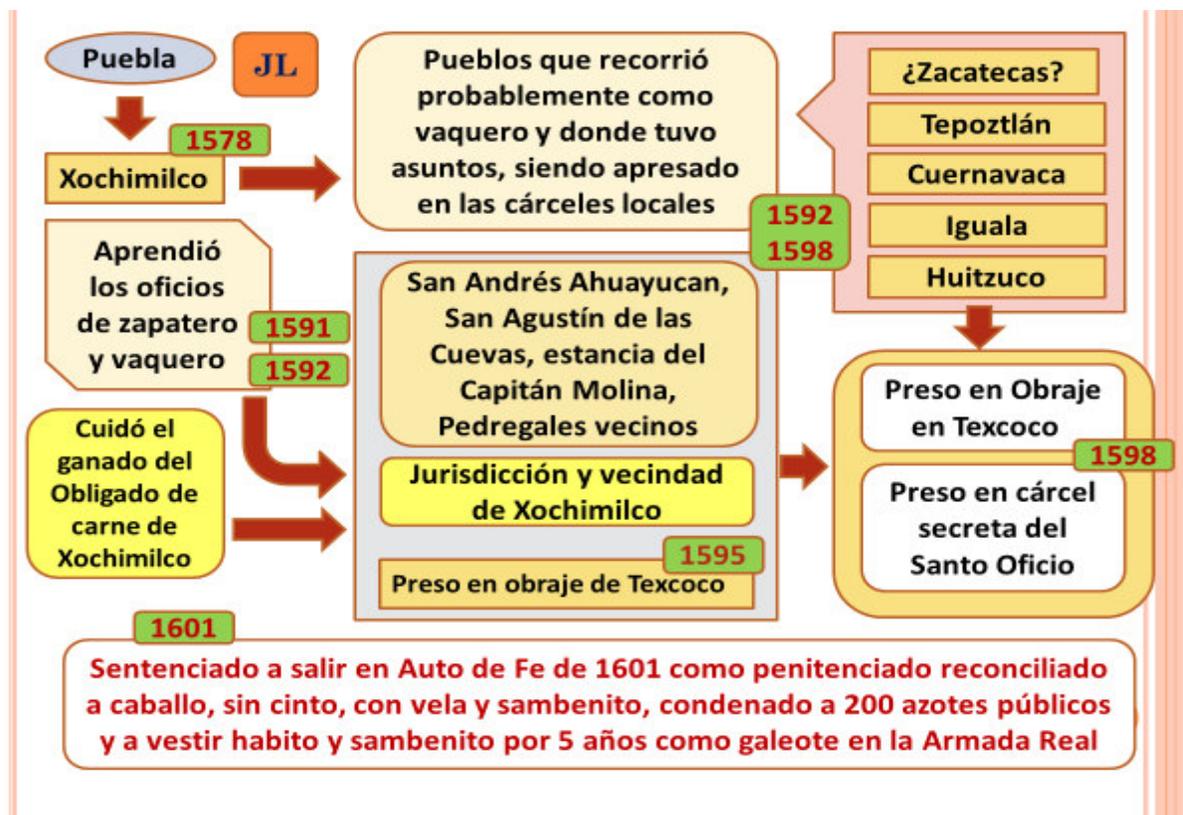


Lámina B.- Cuadro de eventos descritos en el proceso inquisitorial contra el vaquero Juan Luis

Las marcas del diablo: las señales pintadas o tatuajes de Juan Luis

Por testimonios y revisión física del reo, se comprobó la existencia de varias figuras pintadas en la piel del brazo izquierdo de Juan Luis²⁴; estas eran:

- a) Un nombre de Jesús (monograma IHS)²⁵. (Ver Fig. 1)
- b) Dos corazones atravesados con saetas o flechas²⁶. (Ver Fig. 2)
- c) Una *mala figura* declarada primero como búho pájaro de noche, tecolote con uñas y posteriormente, la *pata del demonio* Mantelillos²⁷. (Ver Fig. 3)
- d) Una *mala figura* declarada primero como árbol, luego una figura de hombre que tenía en las manos y pies, uñas de pájaro, y posteriormente, la figura del demonio Mantelillos²⁸. (Ver Fig. 4)

²⁴ *Ibidem*: 5, 12.

²⁵ *Ibidem*: 12, 20, 35, 36, 48, 64.

²⁶ *Ibidem*: 12, 20, 35, 36, 48, 64. La Figura 2 es una representación propuesta en base a los tatuajes dibujados en el proceso inquisitorial de 1655, contra el mulato Juan Andrés. AGN, Inquisición, Vol. 636, Exp. 4, fs. 3 y 14. Ver Anexo A

²⁷ *Ibidem*: 12, 13, 20. La Figura 3 es una representación propuesta en base a los tatuajes dibujados en el proceso inquisitorial de 1655, contra el mulato Juan Andrés. Ver AGN, Inquisición, Vol. 636, Exp. 4, fs. 3 y 14.

Dicha figura la trató de eliminar antes de ser preso por el Corregidor de Xochimilco, aplicándose una hierba caustica que le dejó una gran llaga abierta, desollándose el brazo con tal acción pero eliminando así la figura²⁹.

Fig. 1.- Monograma de Cristo
(Ver Nota 24)

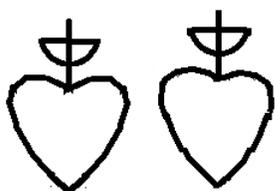


Fig. 2.- Corazones con flechas o saetas
(Ver Nota 25)



Fig. 3.- Pata de Mantelillos
(Ver Nota 26)



Fig. 4.- Demonio Mantelillos
(Ver Nota 27)

Los presuntos tatuadores de Juan Luis

Juan Luis primero declaró que estas figuras se las había pintado, por petición propia, a la edad de ocho años, un indio viejo, llamado Clemente natural de Xochimilco³⁰. Posteriormente confesó que tal declaración era falsa, que fue tatuado a los trece años por Clemente y que las imágenes se las había hecho para que el demonio Mantelillos le librara de la justicia y escapara de las prisiones, haciéndole otros favores, a cambio de que renegase de Dios, la Virgen, de San Miguel Arcángel, de los santos, y de que se le entregase en cuerpo y alma, de todo corazón³¹.

En este sentido, Juan Luis confesó que el indio Clemente había previamente explicado y acordado con el demonio Mantelillos, como Juan Luis se entregaría a él, y como tendría que invocarlo³².

En otra posterior retractación, Juan Luis confesó que había mentido sobre quién y en qué fecha había sido tatuado. Dijo que había sido el indio Gabriel Sánchez Mateos, trabajador del obraje de Texcoco, quien le hizo las figuras que traía en el brazo y le dio a conocer el demonio, cuando estuvo preso allí en 1596³³.

Llevado el indio Gabriel Sánchez ante la autoridad inquisitorial para declarar, en diciembre de 1598, este por medio de un intérprete, se declaró natural de Zacamaltetelco, visita de Chalco-Atenco³⁴, ser hilador y perchero en el obraje de Juan de Rivera en Texcoco desde 1592, y no

²⁸ *Ibidem*: 12-13, 13-14, 20, 64-65. La Figura 3 es una representación propuesta en base a la descripción del proceso de Juan Luis, y de los tatuajes dibujados en el proceso inquisitorial de 1655, contra el mulato Juan Andrés. Ver AGN, Inquisición, Vol. 636, Exp. 4, fs. 3 y 14.

²⁹ *Ibidem*: 12-14.

³⁰ *Ibidem*: 12.

³¹ *Ibidem*: 14, 20, 61, 64-65.

³² *Ibidem*: 12-14, 21-22, 24-25, 33, 35, 37, 39, 48-49, 57-58, 61-63.

³³ *Ibidem*: 46-47.

³⁴ *Ibidem*: 47-48.

saber español³⁵. Las autoridades inquisitoriales estimaron su edad en unos treinta y dos años, considerándolo un indio “cerrado”³⁶.

Sobre los tatuajes de Juan Luis, el indio Gabriel declaró que 1596 conoció al mestizo Juan Luis, que le vio en los brazos unos corazones sin saetas, y entre ellos una cruz, que le dijo Juan Luis se había hecho en Zacatecas³⁷. Presionado por los inquisidores, Gabriel negó ser el responsable de los tatuajes del brazo de Juan Luis, así como de enseñarle a invocar al diablo Mantelillos³⁸.

En cambio, Gabriel Sánchez aceptó que ante los malos tratos que ambos recibían en el obraje, Gabriel recomendó que ambos se encomendasen al diablo y que renegasen de Dios, la Virgen y sus santos³⁹.

También declaró que esto no lo instruyó ni a Juan Luis ni a ninguno, y que nadie se lo enseñó a él, sino que nació de su corazón y aflicción, acordándose que los indios antiguos invocaban al demonio para que les ayudase, y para que viniera este, renegó de Dios y de sus santos, apartándose de ellos para que así viniese el demonio en su ayuda, cosa que no sucedió⁴⁰.

Los actos, sentencia y castigo de Juan Luis

Las declaraciones de los testigos, así como la declaración y sucesivas confesiones del propio Juan Luis⁴¹, manifestaron en síntesis que Juan Luis había hecho un pacto con un demonio llamado “Mantelillos”, paje de Lucifer, que vivía en el aire y fuera del infierno, entregándose a él en cuerpo y alma, seguro de qué al morir Juan Luis, Mantelillos llevaría su alma consigo por los aires, sin que fuese a sufrir al infierno, dándole adoración para qué al convocarlo y por intervención demoniaca, Juan Luis pudiera:

1. Salir libre de las cárceles, quebrantando cerraduras y prisiones⁴²
2. Tener guardado el ganado sin esfuerzo⁴³
3. Domar potros y evitar caídas⁴⁴
4. Tener cardada e hilada lana en el obraje donde estaba preso, sin trabajar⁴⁵
5. Tener todas las indias solteras o casadas que quisiera, reduciéndolas a su voluntad⁴⁶.
6. Poder unir cuerdas cortadas en una sola⁴⁷.
7. Hallar cosas extraviadas o robadas⁴⁸.
8. Ahuyentar tormentas de agua y granizo⁴⁹.
9. Atraer nuevos adeptos a Mantelillos⁵⁰.

³⁵ *Ibidem*: 47

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*: 48

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*: 49.

⁴⁰ *Ibidem*: 50.

⁴¹ *Ibidem*: 10-66.

⁴² *Ibidem*: 4, 16-17, 25, 38, 63.

⁴³ *Ibidem*: 4, 16, 25, 35, 62.

⁴⁴ *Ibidem*: 25, 38, 62.

⁴⁵ *Ibidem*: 18, 25, 38, 63.

⁴⁶ *Ibidem*: 4, 16-17, 18, 25, 37, 63.

⁴⁷ *Ibidem*: 45, 65.

⁴⁸ *Ibidem*: 4, 8, 52, 53, 65.

⁴⁹ *Ibidem*: 6, 8, 16, 28, 36, 52, 63.

⁵⁰ *Ibidem*: 39, 48, 50, 64.

En 1600, Juan Luis fue sentenciado por el tribunal inquisitorial, a permanecer preso, laborando en el obraje de Texcoco, en Santa Catarina del Monte⁵¹, hasta salir en el Auto de Fe de 1601, como penitenciado reconciliado a caballo, sin cinto, con mordaza en la boca, portando vela y sambenito, montado en bestia y además de ser condenado a perder sus bienes, y a recibir doscientos azotes públicos, además de ser preso y vestir habito y sambenito por cinco años como galeote en la Armada Real⁵².

Luego de ser exhibido y ser azotado, Juan Luis fue encarcelado con sambenito, hasta que fuera trasladado a Veracruz con el resto de los condenados a galeras, para ser trasladado a España, donde cumpliría el resto de la sentencia⁵³.

Las interpretaciones previas del caso

Luis González Obregón consideró al seleccionar y revisar el proceso de Juan Luis, que las ideas religiosas de sus antepasados, además de la influencia y sugestión de un sacerdote del antiguo culto indígena, aunada a la ignorancia de Juan Luis, fueron los factores principales, tanto de sus creencias y prácticas mágico-religiosas como de su denuncia, prisión y sentencia⁵⁴. (Figs. 5 y 8)

Luego, Julio Jiménez Rueda reseñó el expediente⁵⁵ dentro del tema de “supersticiones y hechicerías”, y consideró que el proceso de Juan Luis caía dentro del grupo de los que habían sido juzgados inquisitorialmente como practicantes “saludadores”⁵⁶ que en su ejercicio, combinaron supersticiones, de origen europeo y prehispánico, dando un carácter especial a esta magia criolla⁵⁷. (Figs. 6 y 9).

En ambas interpretaciones, las imágenes pintadas en el brazo de Juan Luis fueron significativas en relación, por la influencia del sacerdote del antiguo culto indio que marcó las imágenes en la piel del vaquero, sellando así el poder sobre Juan Luis, o bien por una supuesta potestad demoniaca, que servía para desviar tormentas, un poder que sustituía la virtud natural que poseían los *saludadores* desde su nacimiento.

En 1990 se publicó el análisis de Serge Gruzinski⁵⁸ sobre los tatuajes de Juan Luis, en el contexto de que las imágenes tatuadas del vaquero formaron parte del conjunto de imágenes híbridas, heterodoxas, clandestinas y privadas que se presentaron en Nueva España entre las mayorías mulatas, mestizas e indígenas, como respuesta a las elites y a sus imágenes oficiales, ortodoxas y públicas, exhibidas en parroquias, capillas, conventos, santuarios, grandes residencias y edificios oficiales novohispanos⁵⁹. (Figs. 7 y 10).

⁵¹ “... y con tanto fue entregado a Francisco Alvarez hijo del dicho Juan Alvarez que vino en nombre y lo llevo...”, a “... el obraje de Juan Alvarez que vive a Santa Catalina ...” *Ibidem*: pág. 51, 55.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*: pág. 56, 67, 68, 70.

⁵⁴ González Obregón, 1933: 1.

⁵⁵ Jiménez, 1946: 204-205.

⁵⁶ Un saludador (*dador de salud*), era un especialista ritual que se dedicaba en la España de los siglos XVI, XVII y XVIII, a hacer operaciones mágicas para prevenir o curar la rabia en ganados y personas, empleando oraciones y conjuros, con el aliento, el soplo y la saliva, (*bendiciones, santiguaciones y soplidos*), teniendo para hacer esto además ciertas gracias o virtudes naturales desde su nacimiento. Consultar Castañega, 1997: 95-98, Nota 1.

⁵⁷ Jiménez, 1946: 199, 205.

⁵⁸ Gruzinski, 1990.

⁵⁹ Gruzinski, 1995: 161.

Gruzinski planteó además que el tatuaje como imagen corporal, permitió una apropiación personal de lo que hasta entonces era obra divina, el propio cuerpo. Este, sirvió de lienzo y soporte de todas estas figuraciones que suprimían toda distancia entre el ser y la imagen, en las pieles de los tatuados novohispanos⁶⁰.

Sobre las imágenes de los tatuajes de Juan Luis, Gruzinski sugirió tangencialmente la fusión de creencias prehispánicas y europeas en dichas imágenes; tal pudo ser el caso de la siluetas con garras del "buho de la noche", donde el *tlacatecolotl* precolombino ⁶¹ era el diablo "Mantelillos", paje de Lucifer, mientras que las imágenes de los corazones atravesados por flechas, de origen clásico y medieval, expresaban tanto el amor que se le tenía al demonio (las flechas que atravesaban), como la sumisión que se le debía al diablo (los corazones) ⁶².

También de manera implícita, Gruzinski sugirió que las imágenes de los tatuajes de Juan Luis se inspiraron en dibujos o grabados de libros de magia, que circulaban entre los curanderos indígenas, entre los vaqueros mulatos o en el espacio casi cerrado de los talleres-prisión, que eran los obrajes en el siglo XVI⁶³.

Otra interpretación hecha en 1998, fue la de Georges Baudot, que en el marco de una serie de movimientos de resistencia cultural y de marginalidad socio-económica y política en tiempos virreinales⁶⁴, planteó que los tatuajes de Juan Luis eran ejemplos de los tatuajes mágicos que inducían pactos con el Diablo en la Nueva España del siglo XVII; en ese sentido, Juan Luis llevaría el dibujo de un demonio en el brazo izquierdo, para gobernar las lluvias y los vientos⁶⁵.

Al decir de Baudot, dicho tatuaje fue ejecutado por un amerindio para procurarle poderes que a juicio del autor, más bien parecían de la competencia del antiguo Tláloc prehispánico⁶⁶.

⁶⁰ *Ibidem*:162-163.

⁶¹ Se señala en el México central a los *tlacatecolotl* ("hombres-búho" en náhuatl) como los ritualistas que en practicaban magia en perjuicio de la gente, ya sea por poder natural de nacimiento o bien, por un aprendizaje de malas artes. En textos del siglo XVI se maneja que el *tlacatecolotl* era llamado también *teipitzani*, "el que sopla [maleficios] sobre la gente"; *texoxani*, "el que hechiza a la gente", aunque también puede traducirse como "el que envía granos a la gente"; *tetlachihuiani*, "el que embruja a la gente"; *tepoloani*, "el que pierde a la gente"; *tehuilotlatiani*, "el que causa cierto maleficio a la gente", sin que pueda precisarse cuál, por más que la etimología indique acción de quemar o de enterrar; *texixicoani*, "el que hace agravio a la gente"; *tlachihuale*, "el poseedor de maleficios"; *xochihua*, "el dueño de embrujos"; *tetlapololti*, "el turbador de la gente"; *tecocoliani*, "el que daña a la gente" o "el que enferma a la gente"; *tepahmictiani*, "el que mata a la gente con veneno"; *tepahitiani*, "el envenenador de la gente", y otros varios, mientras que sus acciones son "invocar maleficios sobrenaturales a la gente" (*tetlateononochili*); "atontar a la gente" (*tepupuxacuahuia*); "hacer girar el corazón de la gente" (*teyolmalacachoa*); "trastocar el rostro de la gente" (*teixcuepani*) y otros tantos. López-Austin, 1967: 88, 89.

⁶² Gruzinski, 1995:163.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Baudot,1998.

⁶⁵ *Ibidem*: 93 y Nota 1.

⁶⁶ *Ibidem*.

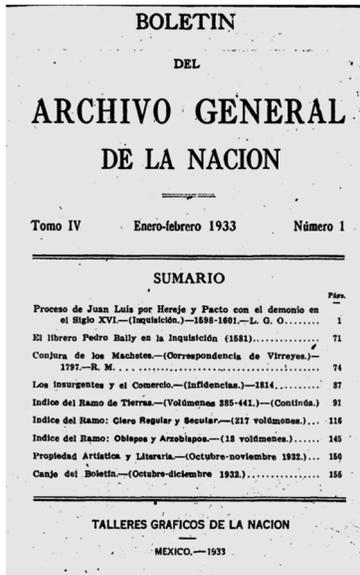


Fig. 5.- Boletín del AGN 1933

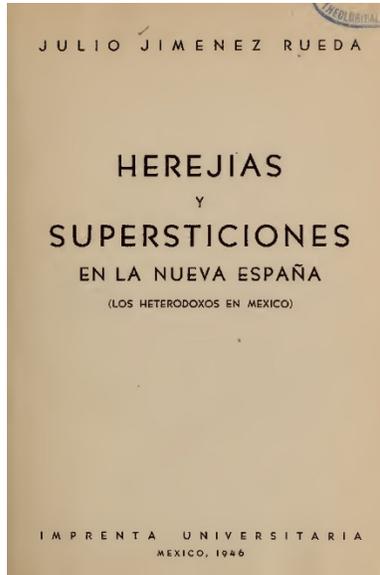


Fig. 6.- Herejias y Supersticiones en la Nueva España – 1946

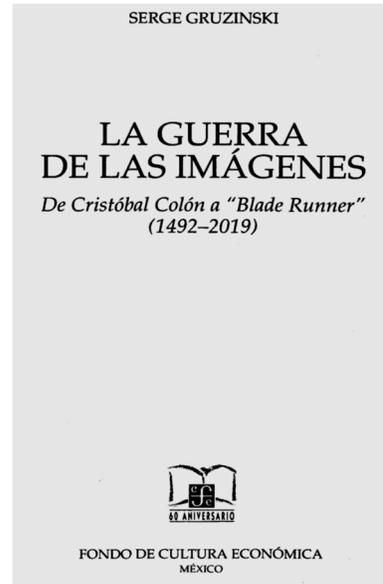


Fig. 7.- La Guerra de las Imágenes 1994

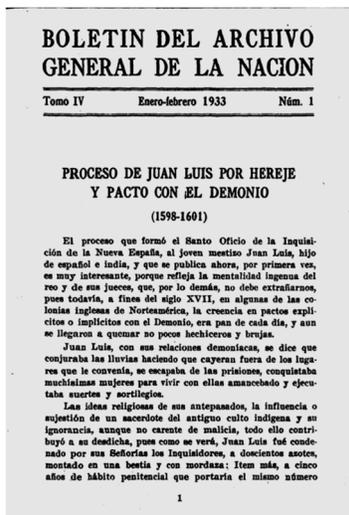


Fig. 8.- Introducción y paleografía del proceso de Luis González Obregón

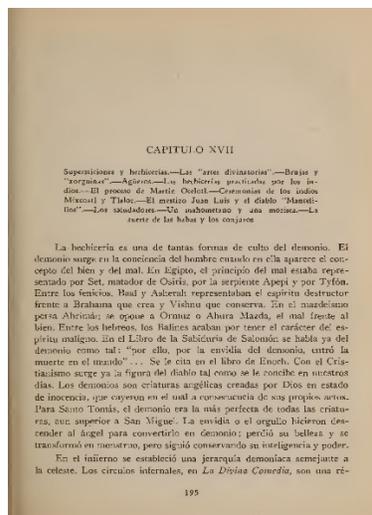


Fig. 9.- Cap. XVII donde se trata del vaquero Juan Luis y del Diablo Mantelillos

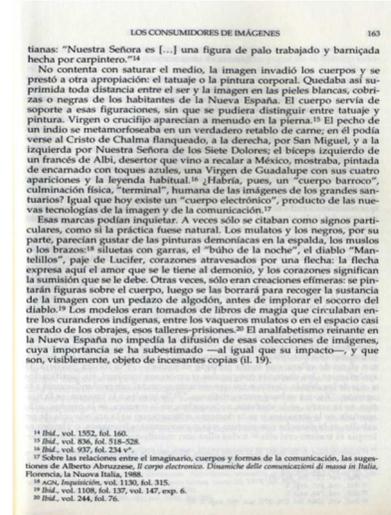


Fig. 10.- Final del Cap. V, sobre los tatuajes de Juan Luis como ejemplo de consumo de imágenes

2.- El complejo *Tatuador-Tatuajes -Tatuado*, en el caso novohispano de 1598

El tatuado novohispano, entre el escándalo y la herejía

Para comprender la posición del tatuaje y los tatuados en la Nueva España, hay que referir a estos dentro del orden moral colonial, definido tanto por el gobierno virreinal como por las instituciones eclesiásticas de la segunda mitad del siglo XVI, en una situación de *escándalo*, considerando a este como la actitud o el comportamiento público que individuo o grupo realizaba y que inducía a los observadores u oyentes, a hacer el mal⁶⁷.

De esta forma, el *escándalo* en Nueva España, era una situación mala y peligrosa, que se presenta de manera abierta y en público, que provocaría ruptura o ruina, o bien una condición de amenaza que traería un desastre. El *escándalo* era en sí mismo un acto malo, al menos en apariencia, y como tal, podía ejercer poder sobre la voluntad de uno varios presentes, al inducirlos o influenciarlos a pecar, ya sea de pensamiento o de obra⁶⁸.

Eran ejemplos de *escándalo*, el proferir blasfemias contra Dios y la Virgen ante varios espectadores fueran indios, mestizos o españoles, presumir ostensiblemente de tener mancebas y visitar prostitutas o bien realizar raptos y estupro, denigrando la castidad y el estado matrimonial, de jactarse públicamente de no asistir a misa y de no tomar los sacramentos, mostrarse en plazas, misas y en la calle impudicamente, de proferir abiertamente dicharachos o palabras temerarias y escandalosas, tales como “*Yo no ayuno, que ayunen los Santos que no tienen tripas*”, “*No hay Justicia en la Tierra ni Dios en el Cielo*”, “*Mi mujer ha dicho palabras tan ciertas como el Evangelio*”, “*Los ángeles y querubines deberían comerse asados como aves que dicen que son*”, etc.⁶⁹.

Con todo lo anterior, como activa representación del orden moral novohispano, el *escándalo* provocaba entre los asistentes, varias emociones violentas como el miedo, asombro, espanto y curiosidad⁷⁰.

⁶⁷ RAE, 2001: 644. La representación social, religiosa y cultural del escándalo en la Nueva España, tenía su base en los conceptos de los doctores de la Iglesia católica, como Tomás de Aquino, que pasaron a la doctrina de la Iglesia y en su catequesis permanente. De tal forma, en la mentalidad popular novohispana eran usuales refranes sobre el tema, como los de, “*Es malo el pecado, pero más el escándalo*” y “*Dios perdona el pecado, pero no el escándalo*”

⁶⁸ Ver Covarrubias, 1611: 362. *Scâdalum est dictum, aut factum minas rectum praebens alteri ruinae occasio.* Covarrubias además planteó, que el escándalo era la regla del pecado y del mal, una especie de principio ocasional de ruina, de eventos, situaciones o condiciones. “*Covarrubias in régula peccatum, mali quaedam occasio, quae ruinae causam dat.*”

⁶⁹ Ver AGN, Inquisición, Vol. 95, Exp. 1, fs. 1-105, año 1572. / Inquisición, Vol. 14, Exp. 45, fs. 1, año 1538. / Inquisición, Vol. 16, Exp. 7, fs. 1-10, año 1560. / Inquisición, Vol. 34, Exp. 1, fs. 1-10, año 1536. / Inquisición, Vol. 212, Exp. 4, fs. 1, año 1544. / Inquisición, Vol. 76, Exp. 58, fs. 1-4, año 1573 / Inquisición, Vol. 17, Exp. 15, fs. 1-16, año 1562 / Inquisición, Vol. 5, Exp. 10, fs. 1-12, año 1565 / Inquisición, Vol. 1 "A", Exp. 12, fs. 1, año 1536.

⁷⁰ Se consideraba que la *curiosidad* era el afán de tratar o averiguar alguna cosa con particular cuidado y diligencia, preguntando siempre, *¿Por qué es esto, porque es lo otro?*, con buen interés o por mala inclinación. En cuanto al *asombro*, se le consideraba un sobresalto, un espanto, similar al que tenían las bestias de vista corta, cuando de pronto veían una sombra. Y experimentar *espanto*, era tener miedo, horror o admiración; equivalía a tener un *pasmo* por haber visto algo espantable, ya fuera maravilloso o terrible. Ver Covarrubias, 1611; 98, 260, 375.

La pública exhibición de *tatuajes*, la manifestación directa de la condición de *tatuado*, al mostrar partes de cuerpo con *tatuajes* frente a la autoridad, o ante una o varias personas en algún espacio abierto, o bien, la sola y mera noticia de tales actos en reuniones o en vía pública, provocaba una condición de *escándalo*, que dividía a los presentes en dos grupos:

- El *tatuado* con sus *tatuajes*, qué de modo presencial o por referencia oral, exhibía una marca de idolatría o de pacto demoníaco, (*el tatuaje*), que daba muestra del pecado cometido, ofreciendo a los otros, un mal ejemplo y una muestra de desvergüenza, desenfreno y rebeldía para con el orden moral, religioso y político.
- Los *no-tatuados*, que presenciaban o se enteraban de la exhibición o presentación del tatuaje y del tatuado, con asombro, pasmo y miedo, de que el *tatuado-tatuaje* fuera ocasión de daño, pecado y ruina espiritual para los oyentes u observadores, por inducirlos al mal, sí estos se permitían omitir, aceptar, justificar o imitar sus acciones contrarias al orden moral y social.

En razón de esta situación, se ha propuesto en la sociedad colonial novohispana de los siglos XVI y XVII, la existencia de un grupo tentativamente denominado *Tatuados / No-tatuados*, donde el subgrupo de *tatuados*, se organizaría en *tatuadores* y *tatuados*, vinculados por la presencia y simbolismo del *tatuaje*⁷¹.

En la actitud y dichos de los *no-tatuados*, ante los *tatuados* y sus *tatuajes* en la sociedad novohispana temprana, en el contexto de la situación de *escándalo*, se ha propuesto la analogía del *tatuaje* con la *herejía*⁷²; esto, porque los *tatuados* perseguidos y envueltos en la situación de *escándalo*, en la sociedad novohispana, no eran productos de una sociedad bárbara que todavía estaba en las garras del demonio a través de practicar ancestrales rituales idolátricos, como eran los casos de los esclavos africanos, chinos filipinos o chichimecas, que eran capturados y comercializados sirviendo en campos, obrajes, minas y ciudades novohispanas⁷³, sino que los *tatuados* señalados por el *escándalo* en Nueva España, eran auténticos renegados de una humanidad cristiana.

Tal fue el caso de Juan Luis, como *tatuado* novohispano, envuelto en escándalo, acusado de blasfemia y de pacto con el demonio.

La decisión de tatuarse en Nueva España: ¿una elección escandalosamente herética?

La *herejía* en el mundo novohispano era la elección de creencias y prácticas religiosas, que se apartaban de la autoridad canónica de la Iglesia Católica, siendo esta elección de carácter individual y grupal, considerando estas acciones dentro de los delitos de *herejía* y de proposiciones escandalosas o mal sonantes contra la fe católica, desde el Primer Concilio Provincial Mexicano de 1555⁷⁴.

⁷¹ Ver Nota 11. También ver Vergnaud, *et. al.*, 2019: 1, 2, 5, 8, 9, 11.

⁷² La palabra “herejía” proviene de *hairesis* (αἵρεσις), que significa “cosa elegida”; la persona que elige pensar por sí, en materia de religión y que no concuerda con la opinión seguida por una institución, una iglesia, una organización o una academia, recibía y recibe todavía, el calificativo peyorativo de “hereje”. RAE, 2001: 813.

⁷³ Ver González, 2018: 10-15.

⁷⁴ Ver *Constitución LXXX*. En Martínez López-Cano, 2004: 88. Previamente, se reporta que los primeros eclesiásticos que vinieron con Hernán Cortes a la Nueva España, dieron dos edictos en la ciudad de México, uno contra herejes y judíos y otro, “*contra toda persona que, de obra o palabra, hiciera cosas que parezcan pecado*”. Ver Ibáñez, 1979: 61, 62.

De tal forma en la mentalidad de religiosos, funcionarios y creyentes en general, dicha libre elección de actividades, ideas y prácticas relacionadas con Dios, el bien y el mal en el mundo, el más allá, etc., se vinculaba con el *escándalo* y la *herejía*, pues como ideas diversas, estas distorsionaban la uniformidad de la doctrina católica, sembrando dudas y cuestionamientos sobre la verdad revelada de la Iglesia⁷⁵.

Esto porqué tales elecciones de pensamiento y obra, sí no eran denunciadas, reprimidas y castigadas, inducían al pecado o a la tentación, entre todos los que la veían, oían o conocían de ellas. En tal contexto, la mera existencia entre la población novohispana de *tatuadores-tatuajes-tatuados*, indicaba el ejercicio de elecciones personales que desafiaban el sistema de creencias sancionadas por el orden del México colonial.

Este carácter clandestino, voluntario y personal de la decisión de tatuarse en la Nueva España en los siglos XVI y XVII, contrastaba con el carácter abierto y socialmente aceptado del tatuaje, tanto en las sociedades nómadas árido-americanas de dichos siglos⁷⁶, como en las del pasado prehispánico mesoamericano⁷⁷, donde más que decisiones personales, eran costumbres asociadas a ritos de paso, sobre todo de cambios entre grupos de edad, condición o jerarquía⁷⁸.

Esta decisión de *tatuarse*, herética y diabólica para la jerarquía católica novohispana, implicaba al menos tres decisiones básicas, que eran la elección del símbolo o imágenes a tatuar, luego escoger la ubicación corporal donde se haría el o los tatuajes, y por último la construcción simbólica, mágica y afectiva del vínculo del *tatuaje*, tanto con el tatuado, su cuerpo y el mundo social del que se sentía parte, mundo donde el *tatuador* y otros *tatuados* serían parte importante e integral⁷⁹.

¿Cómo derivar la condición de *herejía* a la calidad de *brujería* en la situación de los *tatuados* novohispanos? Esta derivación y relación la realizaban los funcionarios del Santo Oficio de la Inquisición de México, pues estos consideraban que los *tatuados* con figuras de diablos o símbolos que los representasen, y que convocaban a estos, con encantamientos o ensalmos, esto es *actos de brujería*, hacían cosas que rozaban y tocaban la *herejía*, al darle al demonio, un culto de *latría*⁸⁰ (adorándolos, hincando las rodillas en su honor, cantándoles himnos o alabanzas, brindándoles incienso u ofrendas, etc.) o bien, dibujándoles figuras mágicas, sea en sus cuerpos, en papeles o en la tierra, etc.⁸¹.

⁷⁵ En Martínez López-Cano, *et. al*, 2004: 11, Nota 54. Esta uniformidad se buscó para desterrar cualquier herejía o falsa doctrina, con la vigilancia en la predicación, la censura y examen de todos los impresos, libros y catecismos, confesiones y denuncias ante la inquisición, etc.

⁷⁶ Ver González, 2018: 10-12.

⁷⁷ Ver González, 2018: 9, 10.

⁷⁸ Ver González, 2018: 9, 13.

⁷⁹ Vergnaud, 2019. 5.

⁸⁰ *Latría*, en griego λατρεία (“el estado de un siervo”), es el homenaje y culto religioso que los seres humanos solo deben dar a Dios, como la debida relación que debe existir entre *Criatura* y *Creador*. Cuando los seres humanos le dan el culto y homenaje a otra entidad u objeto, privando a Dios de estos, se comete la herejía máxima. Ver Arendze, 1953: 336.

⁸¹ Eymerico y Marchenta, 1821: 98, 99.

En forma definitiva, los inquisidores afirmaban que todos cuantos invocaban al *demonio* por cualquiera de los modos dichos como *brujos*, estaban sujetos a la jurisdicción del Santo Oficio como *herejes* y debían ser denunciados, procesados y castigados como tales⁸².

Juan Luis y su Tatuador, en tiempos novohispanos

Las declaraciones y aclaraciones del mestizo vaquero Juan Luis durante su prisión en las cárceles secretas inquisitoriales de la ciudad de México, presentan un discurso interesante y rico en información sobre la figura del *tatuador*, el especialista ritual que fue responsable de la iniciación de José Luis, pese a la manipulación y ocultamiento de datos concretos a la autoridad inquisitorial.

De tal forma, se presentan dos versiones del *tatuado* sobre el *tatuador*, el responsable de explicar a Juan Luis el significado y relación de las imágenes y símbolos, que se marcarían en la piel, cambiándole la vida para siempre, la persona que a modo de maestro, proporcionaría a Juan Luis, la forma de ingreso a un nuevo mundo en el que ya no sería un simple y pobre marginado, sino una persona especial con poderes y nuevos conocimientos, relacionado con otros seres parecidos a él.

- a) La primera versión, en la que Juan Luis era un *menor* de edad, un niño (8 años y 13 años), era que el *tatuador* era un indio, *mayor* de edad llamado Clemente, que era ya difunto en el tiempo de su prisión, que le enseñó el significado de las imágenes de sus *tatuajes*, la manera de usarlas, y qué de manera previa, como especialista ritual, intercedió e informó a una entidad sobrenatural (el demonio Mantelillos), sobre un pacto que el futuro *tatuado* quería tener con él, para obtener poderes concretos otorgados por la entidad, a cambio de ciertas acciones y aceptaciones del próximo *tatuado*. Además, el *tatuador* informó al tatuado, además de como invocara a la entidad (el demonio Mantelillos) con la que pactaría y la figura que esta tendría en su aparición, por qué se había escogido el brazo izquierdo como lugar para los tatuajes, supuestamente por estar este siempre más guardado de las miradas y cubierto con la manga de la camisa, cosa que el brazo derecho estaba siempre arremangado y visible⁸³.
- b) La segunda versión, en la que Juan Luis era ya *mayor* de edad, un joven de 20 años, el *tatuador* era ya un indio maduro, de cerca de 30 años de edad, llamado Gabriel, que estaba vivo en el tiempo de su prisión, que era *compañero suyo*, y trabajador prisionero en el obraje de Texcoco; que estando en el dicho obraje, Gabriel enseñó a Juan Luis y le hizo conocer al demonio *Mantelillos*, luego Gabriel hizo las figuras en el brazo de Juan Luis. Además, Gabriel le mencionó que en el obraje había otro *pactario* con Mantelillos, y que este era el mayordomo castizo Lorenzo Torres, pues este había observado que el mayordomo tenía consigo en un librito pequeño de papel, la pintura y figura de un demonio y la de un chivato. Otro indicio de que el mayordomo Torres tenía pacto con *Mantelillos*, según el relato de Gabriel a Juan Luis, era la rapidez sobrenatural con la que el mayordomo se trasladaba de Texcoco a Puebla, haciendo el viaje entre ambas poblaciones, de la mañana a la noche del mismo día⁸⁴.

⁸² Eymerico y Marchenta, 1821: 99. Eymerico y Marchenta afirmaron que toda invocación al diablo donde se le rinda el culto y adoración que se debía dar solo a Dios, los ángeles, los santos y a la Virgen María, era para los religiosos e inquisidores, un acto de *herejía* como quiera que este se practicase. *Ibidem*.

⁸³ González Obregón, 1933: 20.

⁸⁴ González Obregón, 1933: 46.

Es posible observar algunos datos coherentes de ambas versiones de Juan Luis, que permanecieron pese a sus intentos de manipular la información que dio en su proceso inquisitorial; el *tatuador* siempre fue un *indígena*, que actuó como instructor y especialista ritual, que fungió como intermediario entre el futuro *tatuado* y la entidad sobrenatural (*Mantelillos*), prometiendo un pacto, donde el futuro *tatuado* recibiría poderes y protección a cambio de aceptación y entrega de cuerpo y alma a la entidad sobrenatural.

La divergencia se presenta en la relación del *tatuador* con el *tatuado*, luego del *tatuaje* y el pacto. En la primera versión, la relación sostenida por una gran diferencia de edades (niñez-vejez), se debilita y desdibuja con el paso del tiempo; en la segunda versión, la relación de *tatuador* y *tatuado* de edades similares (joven-maduro) cambió luego del *tatuaje*, a ser miembros de un grupo, donde el de mayor antigüedad podía reconocer a otros integrantes, como el mayordomo castizo Torres.

La información que proviene de la declaración inquisitorial que ofreció en 1596 el perchero indígena Gabriel, puede dar una nueva luz sobre el *tatuador* de Juan Luis: el indio Gabriel, que fue examinado por la autoridad inquisitorial, misma que no mencionó en ningún momento que tuviera tatuajes, y que declaró que conoció al mestizo Juan Luis en el obraje, y que le vio en los brazos unos *corazones sin saetas*, y entre ellos una *cruz*, que le dijo Juan Luis se había hecho en Zacatecas.

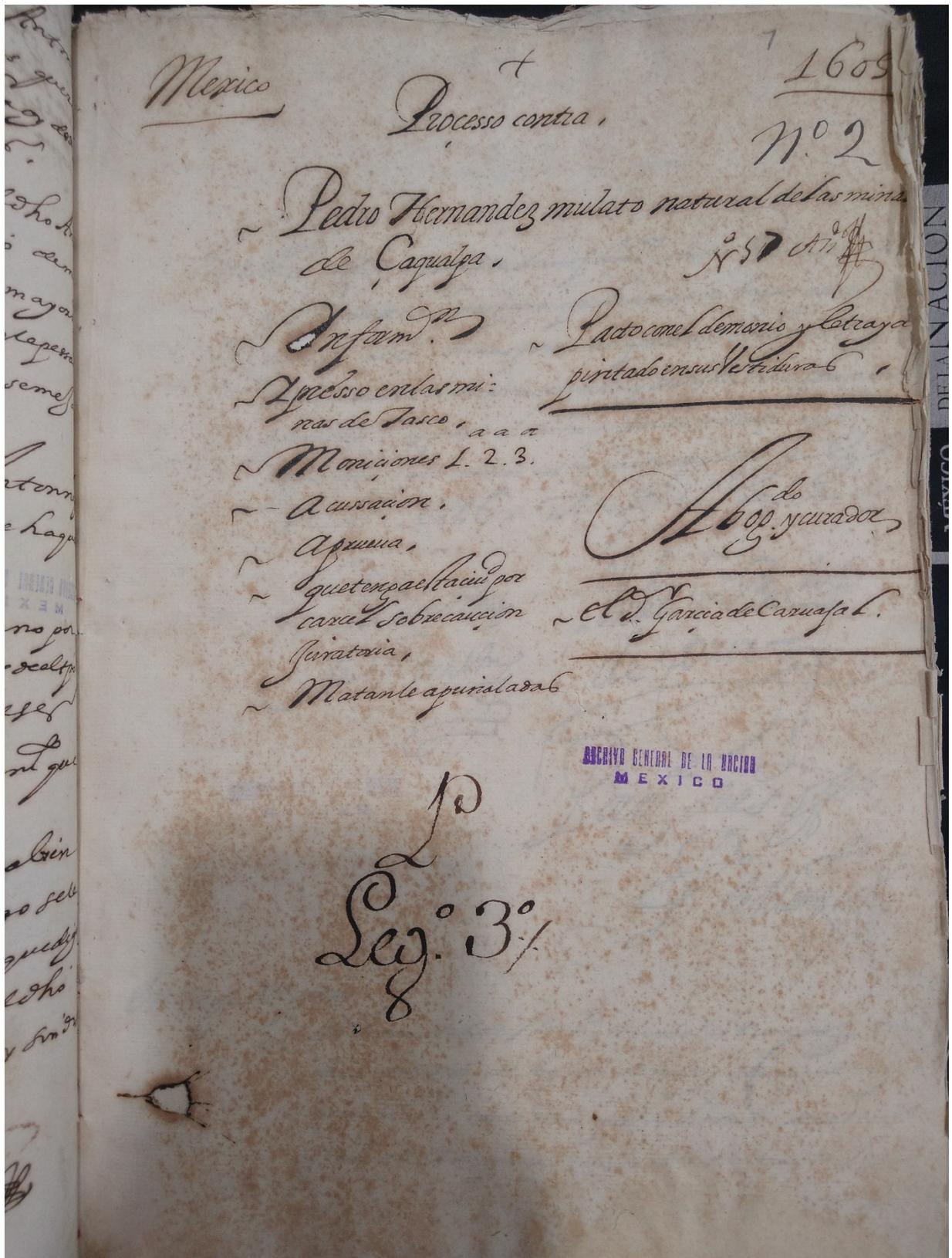
Gabriel negó ser el responsable de los tatuajes del brazo de Juan Luis, así como de enseñarle a invocar al diablo *Mantelillos*, aceptando en cambio que ante los malos tratos que ambos recibían en el obraje, Gabriel recomendó que ambos se encomendasen al diablo y que renegasen de Dios, la Virgen y sus santos, siendo el origen de esta recomendación, el recuerdo de que los indios antiguos invocaban al demonio para que les ayudase, cosa que no sucedió⁸⁵.

Sobre esta información, es posible destacar el dato del origen de los tatuajes de Juan Luis en Zacatecas, al compararlo con una información contenida en un expediente inquisitorial de 1605, sobre el proceso contra el mulato libre Pedro Hernández, natural de las minas de Zacualpa, cercanas a Taxco, por tener pacto con el diablo y traerlo pintado en sus vestidos, siendo este diablo, el ya mencionado *Mantelillos*⁸⁶. (Ver Laminas B y C)

Diez años después del proceso de Juan Luis, en marzo de 1605 en una hacienda de beneficio minero, situada en las serranías de Zacualpan y Taxco, uno de dos mulatos libres que estaban intentando vender hojas de papel con imágenes mágicas, le explicaba a un posible comprador, el origen de los dichos papeles mágicos:

⁸⁵ *Op. cit.*: 50.

⁸⁶ AGN, Inquisición, año de 1605, Vol. 276, Exp. 2, fs. 1-42 v.



Lamina B.- Portada del expediente inquisitorial contra el mulato Pedro Hernández (AGN, Inquisición, año de 1605, Vol. 276, Exp. 2)

“... *Viejo, no sabe de nada; yo le quiero contar lo que hay allá en la Chichimeca* [en Zacatecas], *que hay una cueva donde los que quieren ir a tomar algunas cosas o a pedir las para ser valientes, entran en ella, y en la entrada hallan muchas culebras y sapos y otras sabandijas, y entrando por la cueva, adelante hallan a uno sentado, al cual pedía cada uno de los que había entrado, lo que quería y el que estaba sentado / les daba papeles para ser valientes, y si estaban tres personas en la cueva, se había de quedar una adentro, y salían solo las otras dos, \ y que los que así entraban y salían de la dicha cueva, eran Vaqueros / ...*”⁸⁷.

El mulato que había hablado era Pedro Hernández, quien fue acusado y procesado en el Santo Oficio por tener en su ropilla⁸⁸, bordado en seda roja, la imagen del demonio *Mantelillos*⁸⁹.

Este, en septiembre de 1605 durante un interrogatorio inquisitorial en la ciudad de México, detalló que *al tratar con unos negros esclavos del difunto Luis de Marban, habló sobre las personas que decían que se aprovechaban de “familiares”, yendo estas a buscarlos a una cueva que dicen que estaba en Zacatecas*⁹⁰.

Los *familiares* a los que se refería Pedro Hernández, eran demonios o espíritus que acompañaban y servían a los humanos, mediante un pacto, en que el solicitante renegaba de la fe católica, haciendo nueva profesión al demonio, en su presencia que se les aparecía en la forma y figura que él quería tomar, dándole entera obediencia, y ofreciéndole su ánima y cuerpo⁹¹.

Dichos *familiares* fueron personajes básicos de la magia demoníaca o *nigromancia*, que a su vez fue una de las formas de magia que conoció el mundo tardo medieval y renacentista europeo⁹².

El lugar donde se podían conseguir *familiares* eran las cuevas, consideradas en la tradición mágica hispánica, como entradas al infierno y que estaban guardadas por demonios y espíritus infernales, donde al menos en una (la denominada *cueva de Salamanca*) el diablo enseñaba las artes malignas a siete estudiantes, durante siete años de aprendizaje, pudiendo retirarse seis ya graduados, quedándose uno retenido como pago, por el demonio; dichas creencias pasaron a las colonias españolas en América, donde el nombre de *Salamanca* se utilizó para designar cualquier cueva vinculada a circunstancias sobrenaturales o demoníacas⁹³.

En todo este contexto, lo que se puede proponer en el estado actual de investigación, es que en la zona central de Nueva España entre 1590 y 1610, existía entre los adeptos e iniciados de las artes mágicas (identificados e identificables entre sí por sus creencias, rituales y el empleo de

⁸⁷ AGN, Inquisición, año de 1605, Vol. 276, Exp. 2, foja 9 v.

⁸⁸ Era una vestidura corta con cuello recto corto y doblez en hombros, muchas veces sin manga, a modo de chaleco, que se colocaba sobre una camisa, o sobre el jubón. RAE, 2001: 1350.

⁸⁹ AGN, Inquisición, año de 1605, Vol. 276, Exp. 2, foja 38 v.

⁹⁰ *Ibidem*, foja 32 v.

⁹¹ RAE, 2001: 703. Sebastián de Covarrubias en 1611, mencionó que “... *También llaman familiares a los demonios que tienen trato con alguna persona: traen origen de los duendes de casas, que los antiguos llamaban dioses lares ... Los que tienen poca conciencia suelen hacer pacto con el demonio, y tratar con el familiarmente, y por esto los llamaron familiares. Los cuales traen consigo comúnmente en anillos, adonde les suele señalar lo que quieren ...*”. Ver Covarrubias, 1611: 397.

⁹² Castañega, 1997: 57 y 32 en Nota 6.

⁹³ Ver Marcos, 2004:176-183, 184, 185. En pleno siglo XX, en México todavía existía gente que creía seriamente que las cuevas eran entradas al infierno, por lo que los lugareños al ver a los espeleólogos, pensaban que estos venían a hablar con los demonios o a buscar ollas llenas de oro. Ver Diamant, 1991: 19.

papeles dibujados, símbolos bordados y tatuajes), que en el norte, en la zona de Zacatecas, había una cueva donde una serie de entidades radicaban, y que otorgaban poderes y protección a los solicitantes (generalmente *vaqueros*), mediante una prueba y un pacto, siendo señal de este, las imágenes en papel, los símbolos bordados y los tatuajes en el cuerpo, que en una especulación aventurada, podrían representar signos de distintos grados de compromiso y de posiciones, de una cierta jerarquía “mágica”, reconocibles entre los diferentes grupos de iniciados novohispanos.

Ante esto, es posible plantear que el misterioso *tatuador* de Juan Luis, fuera un indio o mestizo vaquero que le conoció en un posible viaje a San Juan del Rio y Zacatecas por ganado entre 1594 y 1595, o bien, un compañero arriero o vaquero iniciado allá, que le instruyó y tatuó entre 1590 y 1595, durante los viajes de Juan Luis por las jurisdicciones de Xochimilco, San Agustín de las Cuevas, Ajusco, Tepoztlán, Cuernavaca, Huitzucó e Iguala.

Juan Luis y sus Tatuajes, en tiempos novohispanos

Como se ha mencionado en líneas previas, Juan Luis al consentir voluntariamente en ser marcado permanentemente en el cuerpo, asumió tanto el dolor prolongado de las marcas como las condiciones en cuanto a la exhibición de las zonas corporales marcadas.

Esto porque sí se propone que al menos desde el periodo medieval europeo, el cuerpo humano fue y es un espacio material y social, donde las zonas corporales se organizan en categoría de zonas privadas y públicas, donde estas representarían el conflicto entre el poder social de escrutinio y normatividad de control como parte de un colectivo, y la privacidad y vida interior como individuo⁹⁴.

De tal forma, las partes expuestas del cuerpo (cabeza, cuello, antebrazos, brazos, muñecas, manos, y piernas) serán “*públicas*” sujetas al escrutinio colectivo, mientras que las partes ocultas del cuerpo por ropa y calzado (pecho, espalda, glúteos, pubis, pantorrillas, plantas de los pies) serán “*privadas*”, íntimas que el individuo controla para sí; esto hará la elección del lugar para realizar los tatuajes, prepare y defina el tipo de exhibición que se hará de estos, sea de manera “*privada*” o bien de manera “*pública*”⁹⁵.

Cuando los tatuadores y tatuados elegían y eligen para los tatuajes las zonas corporales “*públicas*”, están conscientes de las consecuencias que podían y pueden generar entre los *tatuados* como entre los *no-tatuados*, donde ambos grupos los verán y tratarán en formas diferentes, afrontando así todas las consecuencias que su decisión provocará, comenzando con su inclusión en el grupo de *tatuados-tatuadores*, como de la exclusión y rechazo (abierto o solapado) de los *no-tatuados*, que como mayoría social han tenido hasta hace poco tiempo, una actitud de discriminación, persecución y percepción negativa de ellos y los tatuajes⁹⁶.

Según información inquisitorial posterior al caso de José Luis, los varones tatuados novohispanos del siglo XVII mostraban preferentemente tatuajes en brazo⁹⁷, en la espalda⁹⁸

⁹⁴ Alemán, 2015: 21. Otros autores marcan que la relación tatuajes y espacios corporales, se explica por su asociación al género y cualidades de este, donde los tatuajes potencializan esas cualidades, pues los varones prefieren los tatuajes en brazos, espalda, pecho y canilla, que se relacionan con la fuerza y virilidad, mientras que las mujeres prefieren que los tatuajes se hagan en la espalda, el vientre, el cuello y la cadera, que asocian a la femineidad. Ver Ballen y Castillo, 2015: 107.

⁹⁵ Alemán, 2015: 22.

⁹⁶ Vergnaud, *et. al.*, 2019: 2, 5.

⁹⁷ Ver AGN, Inquisición, año 1605, Vol. 281, Exp. 53 / AGN, Inquisición, año: 1655. Vol. 636, exp. 4, fs. 1-93.

(particularmente sobre la paletilla u omoplato) y en la parte exterior del muslo⁹⁹, mientras que las mujeres tatuadas novohispanas del siglo XVII, lo estaban en la barriga o vientre¹⁰⁰ y en la planta del pie¹⁰¹.

En el caso de José Luis, los tatuajes fueron hechos en la cara interna del brazo izquierdo, de la muñeca al inicio del bíceps, pues ese brazo, estaba siempre cubierto con la manga de la camisa y más guardado social y laboralmente, a diferencia del brazo derecho, que por su uso frecuente tenía que estar libre y en exhibición continua, por lo que siempre la manga estaba enrollada¹⁰².

Además, esta la situación simbólica de la propia posición izquierda; esta, denominada también *sinistra*, es una posición simbólica asociada desde la antigüedad grecolatina y medieval, a lo equivoco, el mal y a poderes maléficos, en contraposición a la derecha, la posición correcta, al bien y a los poderes bienhechores¹⁰³.

La posición de los tatuajes (en espacios privados y frecuentemente en el lado siniestro del cuerpo) se combinó en el caso de Juan Luis, con su uso en actos de adoración, invocación y conjuro, como el propio mestizo vaquero declaró:

*“ ... Preguntado que significa el haberse pintado en el brazo donde estaban el demonio el nombre de Jesus y los dos corazones con sus saetas y el buho, y quien se lo mando pintar asi, dijo que el dicho Clemente le pinto tambien cuando el demonio el nombre de Jesus y con sus saetas los dos corazones, y que el nombre de Jesus se lo puso para que renegase de Dios todas las veces que le viesse y adorase al demonio y los dos corazones el uno que era de este significaba ser del demonio, y el de el demonio de este y las saetas significaban estar atravesado el corazon en amor de dicho Mantelillos, y que aunque dijo que tenia pintado el buho, no es buho, sino la pata de Mantelillos, que por no llagarse tanto no la borro, y dijo que era buho ...”*¹⁰⁴.

*“... levantando el brazo izquierdo y mirándolo y a los nublados, hablaba y soplabla de manera que no le pudieron oír lo que pero vi ante menear los labios...”*¹⁰⁵.

⁹⁸ Ver, AGN, Inquisición, año 1604, Vol. 368, Exp. 91 / AGN, Inquisición, año 1616, Vol. 321, Exp. 17. / AGN, Indiferente Virreinal, año 1617, Caja 5931, Exp. 99. / AGN, Inquisición, año: 1621. Vol. 339, Exp. 37. / AGN, Inquisición, año 1655. Vol. 636, Exp. 4.

⁹⁹ Ver AGN, Inquisición, año 1621, Vol. 486, Exp. 98, fs. 542. / AGN, Inquisición, año: 1655. Vol. 636, Exp. 4.

¹⁰⁰ Ver AGN, Inquisición, año 1621, Vol. 486, Exp. 100.

¹⁰¹ Ver AGN, Inquisición, año 1626, Vol. 356, Exp. 161.

¹⁰² Ver Nota 83; *“... Preguntado porque mas le pinto a este las dichas figuras el dicho Clemente en el brazo izquierdo que el derecho, dijo que por que no se le hechasen de ver en el brazo derecho que anda siempre arremangado, y con el se acude a todas las cosas, y el izquierdo esta siempre cubierto y mas guardado...”*, en González Obregón, 1933: 20.

¹⁰³ *Siniestro* deriva del latín *sinister-sinexter*, por influjo del opuesto *dexter*, “derecho”; la idea de *izquierdo - siniestro*, como sinónimo de funesto e infeliz, se registró en los textos medievales hispanos de 1140 d.C., por la creencia popular de que era mal agüero por la aparición de aves a mano izquierda. Ver Corominas, 1987: 537 / En el siglo XVII, la *sinistra* se definía como “*la cosa, la contraria a la diestra, y así dezimos mano sinistra*”, mientras que lo *siniestro*, era “*el vicio y mala costumbre que tiene, o el hombre, o la bestia. Y dixose siniestro principalmente por el zurdo, que las cosas que ha de hacer con la mano derecha las hace con la izquierda*”, en Covarrubias, 1611: 30.

¹⁰⁴ González Obregón, 1933: 20.

¹⁰⁵ *Op.cit.*: 6.

“... y el dicho Clemente le respondió que este se pintase al diablo en el brazo izquierdo y que el (diablo) le ayudaría ...”¹⁰⁶.

“... Ytem dijo que cuando venia algun aguacero se incaba de rodillas y descubria el brazo izquierdo donde estaba la figura del dicho demonio y le decia: Señor Mantelillos pues yo os tengo de servir toda mi vida y no he de volver atras de lo que os he prometido, suplico os que me favorezca.is de manera que no me moje...”¹⁰⁷.

“... que el haria que el aguacero se fuese a otra parte, y este se apartaba de ellos y se iba a una quebrada o tras de un arbol y alli se descubria el brazo y algunas veces de rodillas y otras en pie le decia en la forma que ha declarado que le librase a este y tambien a sus compañeros del dicho aguacero y asi los libraba...”¹⁰⁸.

“...dijo que cuando este queria alcanzar alguna muger se incaba de rodillas mirando a la dicha figura que tenia en el brazo, y decia, Señor Mantelillos dadme favor para que yo alcance a fulana nombrandole la muger que pretendia y luego se le aparecia y decia que la hablase que el le ayudaría...”¹⁰⁹.

“... y en la sabana dijo a voces descubriendo la figura que tenia en el brazo que no le habia de adorar mas pues no le habia hecho alcanzar la dicha muger y asi no lo adoro en ocho días...”¹¹⁰.

En todas las acciones presentadas en líneas anteriores, están presentes los tatuajes de Juan Luis, que representaban *símbolos*, (Ver Fig. 11), cuyos significados se pueden plantear de la siguiente manera:

- *El monograma IHS* representaba el nombre de Cristo y a Dios¹¹¹.
- *Los dos corazones con flechas o saetas* que les atravesaban, significaban el sentimiento de afecto y entrega de dos amantes¹¹².
- *La pata o garra de Mantelillos*, de ave rapaz, significaba fuerza, agresividad y protección¹¹³.
- *La figura de Mantelillos* representaba la presencia de dicho demonio¹¹⁴.

¹⁰⁶ *Op. cit.*: 14.

¹⁰⁷ *Op. cit.*: 16.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ González Obregón, 1933: 17.

¹¹¹ Este monograma IHS, como una variación del *Crismón* o nombre de Cristo. está basado en las tres primeras letras del nombre de "Jesús" en griego, ΙΗΣΟΥΣ (latinizado *IESOUS*).

¹¹² Desde la antigüedad grecorromana, el corazón flechado o atravesado por una saeta, refiere al amor que surge en alguien por la flecha de Cupido, dios del amor. La referencia continuó vigente en la edad media europea y en el Renacimiento, gracias a citas como la de san Agustín de Hipona [*“Habías asaetado nuestro corazón con tu amor y llevábamos tus palabras atravesadas en nuestras vísceras”*, (Conf. IX, 2, 3)], en su libro de *Confesiones*. Por otro lado, es frecuente encontrar, a partir del siglo XV, un corazón atravesado por una o dos flechas e inflamado por la caridad, entre los rasgos característicos de la iconografía de san Agustín en las artes plásticas. Agustín, 2010: 59, 423, Nota 18.

¹¹³ Dicha ave rapaz sería el águila, como emblema de Satanás, el anticristo, donde como demonio tendría sus manos y pies como garras de águila o de un ave rapaz similar. Ver Charbonneay-Lassay, 1997: 85-87.

¹¹⁴ Donde la imagen de *Mantelillos* era tanto *representación*, como *el demonio mismo* en la piel.

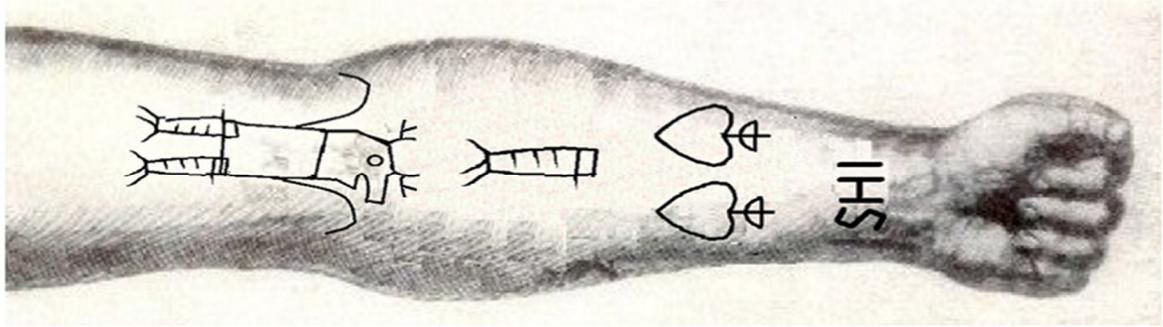


Fig. 11.- Propuesta de la estructura espacial y discursiva de los tatuajes en el brazo izquierdo del vaquero Juan Luis entre 1598 y 1601, en una ilustración modificada tomada de un grabado en cobre de Hans Martin Winterstein, (grabador de la ciudad de Hamburgo) realizado en 1676.

De aquí es conveniente aclarar que los actos de *adoración*¹¹⁵, *invocación*¹¹⁶ y *conjuro*¹¹⁷ asociados a los tatuajes mencionados que Juan Luis tenía en diversas áreas del brazo izquierdo, se organizarían secuencialmente en las acciones de:

- A.- Buscar un lugar apartado, solitario o alejarse físicamente de cualquier espectador
- B.- Arremangarse la camisa del brazo izquierdo, descubriéndolo,
- C.- Doblar el codo y cerrar la mano, y
- D.- Poner el antebrazo flexionado frente a la cara y

E.- Arrodillarse o estar de pie, y recitar diversas expresiones frente a cada tatuaje, en forma secuencial:

- *Reniego y descreo de Dios*¹¹⁸, y *Adoro a Vos señor Mantelillos*, frente al monograma de Jesucristo, situado en la muñeca
- *Pues soy vuestro, señor, como vos sois mío*, frente a los dos corazones atravesados con flechas, bajo el monograma de Cristo.

¹¹⁵ *Adorar* en el siglo XVII, era reverenciar y acatar, donde los teólogos católicos fijaban que solo había tres clases de adoración lícita, *latria*, *dulia* e *hiperdulia*, dedicadas exclusivamente a Dios, la Virgen y los santos; ver Nota 82. Otro tipo de adoración (sobre todo al demonio) era herejía peligrosa. La actitud de adoración se asoció por 1140 d.C., en textos medievales hispanos a las súplicas u oraciones, a lograr algo con rezos. Ver Covarrubias, 1611: 15, 16 / Corominas, 1987: 425.

¹¹⁶ Covarrubias consideraba que *invocar* era llamar a otro para sí, y para su ayuda y auxilio, y que como cristianos no se podía invocar con más certidumbre, más que a Dios, aunque en 1438, las palabras *invocar* e *invocación*, aparecieron en los textos, derivadas del latín *invocare* "llamar a un lugar". En la actualidad, *invocación* es el acto de demandar ayuda mediante una súplica vehemente. Ver Covarrubias, 1611: 507 / Corominas, 1987: 611, 612. / RAE, 2001: 880.

¹¹⁷ En el siglo XVII, *conjurar* significaba asociarse con fines malos y perversos con otros, aunque a partir del siglo XV, el termino *conjuro* derivó a un cultismo, que se tomaba como sinónimo de exorcismo o una invocación mágica para rechazar o expulsar demonios y tempestades, derivándose entonces como equivalente a cualquier ritual mágico para pedir, convocar, controlar o expulsar entidades o fenómenos mágicos o naturales. Ver Covarrubias, 1611: 232 v / Corominas, 1987: 348. / RAE, 2001: 423.

¹¹⁸ La expresión "*Reniego y descreo de Dios*", fue usual en reniegos y blasfemias denunciadas ante la inquisición novohispana en el siglo XVI; la frase completa fue presentada en el proceso de 1538 contra el conquistador y encomendero Gonzalo Gómez por blasfemo y hereje. Ver Uchmany, 1985: 275.

- *Protegedme y dadme fuerza*, frente a la pata o garra de *Mantelillos*
- *Acudid y dadme favor para*
 - Alcanzar a una mujer,
 - Dirigir y alejar lluvia, granizo y tormentas,
 - Para reunir ganado,
 - Montar potros y dominar toros,
 - Trabajar rápida y descansadamente en el obraje,
 - Salir libre de prisiones y cárceles,
 - Tener valor y ganar peleas, etc., frente a la figura completa de *Mantelillos*.

Dichas expresiones asociadas a los tatuajes, posiblemente se organizaron en la estructura discursiva propuesta por las investigadoras Noemi Quezada¹¹⁹ y Araceli Campos Moreno¹²⁰.

En esta estructura, la voz en una serie de llamadas, peticiones y ordenes suscita el surgimiento de las fuerzas mágicas, que encarnadas en seres específicos, se supone son capaces de efectuar uno o varios actos sobrenaturales para lograr la finalidad requerida; la voz en oración o discurso pasara a reforzar el poder de la persona que la pronuncia, la posee o la conoce, bien sea profesional o no. Así la oración, invocación y conjuro como discurso mágico-religioso, aparece como un instrumento de dominio¹²¹.

La probable estructura del discurso mágico-religioso que practicaba a voz directa Juan Luis estaba marcada por sus tatuajes, que indicaban el ritmo y secuencia de las acciones realizadas, organizadas en tres partes, donde en la primera parte se realizaría la invocación implorativa, dividida en el reniego de Dios y la adoración al demonio *Mantelillos*. Después en la segunda parte, se presentaría la petición a *Mantelillos*, y en la última parte, se haría un cierre o final específico, donde probablemente el discurso (desconocido pero reconocible), se habría hecho con reiteración y en ritmo binario¹²².

Todos los elementos y relaciones anteriores se sintetizarían en la estructura espacial y discursiva de los tatuajes, así como en el cuadro de tatuajes y secciones de invocación (Ver Fig. 11 y Cuadro I).

¹¹⁹ Particularmente su artículo, *Oraciones Mágicas en la Colonia*, de 1974.

¹²⁰ Con su tesis de postgrado, de *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España, 1600-1630*, de 1994 y el artículo *El ritmo de las oraciones, ensalmos y conjuros mágicos novohispanos*, de 2001.

¹²¹ Quezada, 1974: 143.

¹²² Ver Campos, 1994: III, 20 / Campos, 2001: 73-75.

| Cuadro I.- Tatuajes, significado y sección de invocación relacionada en el caso del vaquero Juan Luis (1598-1601) | | |
|---|--|---|
| Tatuaje | Denominación y significado | Secciones de la invocación por tatuaje |
| IHS | Monograma de Cristo | RENIEGO Y DESCREO DE DIOS, Y ADORO A VOS SEÑOR MANTELILLOS |
| | <i>Representa el nombre de Cristo y a Dios</i> | |
|  | Corazones atravesados con saetas o flechas | PUES SOY VUESTRO, SEÑOR, COMO VOS SOIS MÍO |
| | <i>Significan el sentimiento de afecto y entrega de dos amantes</i> | |
|  | Pata del demonio Mantelillos | PROTEGEDME Y DADME FUERZA |
| | <i>Representa fuerza, agresividad y protección</i> | |
|  | Demonio Mantelillos | ACUDID Y DADME FAVOR PARA |
| | <i>Presente en esta figura, en la pata y garra y en uno de los corazones</i> | |

El demonio Mantelillos: complejo de imagen tatuada, símbolo y vínculo identitario

En el proceso inquisitorial de Juan Luis, la adoración al diablo *Mantelillos* fue objeto de las pesquisas realizadas, ya que dicha adoración (Ver Nota 115) era la prueba requerida para demostrar blasfemia, herejía, y la adoración y pacto con el Demonio, como se anotó en el interrogatorio:

“... Preguntado que necesidad tenia este de adorar a la figura pintada del dicho Mantelillos pues todas las veces que se encomendaba a el se le aparecia y le pudiera adorar, dijo que cuando adoraba su figura era para que el dicho Mantelillos se le apareciese, y despues que se le aparecia no adoraba la figura, sino al dicho Mantelillos al cual aunque fuese a obscuras le veia este como si fuera de dia. ...”¹²³.

¿Qué o quién era este diablo *Mantelillos*? La descripción que hizo Juan Luis durante los interrogatorios y confesiones durante su proceso en los años de 1598 a 1601, se puede sintetizar en que el Diablo *Mantelillos*, era un demonio o espíritu infernal que existía y viajaba por los aires, holgándose y comunicándose con algunas personas, acompañado de otros tres hermanos

¹²³ González Obregón, 1933: 22.

suyos que eran sirvientes y pajes de *Lucifer*. Este como su amo, les había señalado como oficio y entretenimiento, buscar hombres como el vaquero José Luis, para que les entregasen sus cuerpos y sus almas¹²⁴.

Siguiendo las informaciones del proceso, los hermanos del demonio *Mantelillos*, eran los diablos *Malos días*, *Buenos días* y *Alcarraza*; todos andaban por el mundo sin tener pena, viajando y viviendo en el aire, ya que no eran de los demonios atormentados que estaban obligados a permanecer en el infierno¹²⁵.

Juan Luis también describió al diablo *Mantelillos*: este era un ser que podía materializarse como un ser humano con vestiduras de época¹²⁶, pero que tenía dos caras, una humana y otra de demonio¹²⁷; siendo la de adelante el rostro de un hombre algo moreno, con barbas bermejas o rojizas, mientras que la cara que estaba atrás, la de las espaldas, era toda de fuego con los ojos saltados, la nariz y boca muy grandes y tenía en las sienes, cuernos a manera de venado¹²⁸. Esta fue la forma en que dijo José Luis, se le presentó el diablo *Mantelillos* por primera vez.

Como en esta manifestación, *Mantelillos* era una figura espantable, José Luis le pidió a dicho diablo que en las siguientes ocasiones que le convocara y se *afigurara*, lo hiciera solo en figura de hombre, con su cara humana, *barbi bermejo, moreno, con la boca grande y los ojos grandes y saltados*, y así lo hizo sin que le pudiesen ver, los que estaban en compañía de José Luis, solo él¹²⁹.

La identificación que el vaquero José Luis tenía con *Mantelillos*, hizo que el reo inquisitorial confesara que el dicho demonio sabía lo que José Luis tenía en su corazón, porque él se lo había entregado, como *Mantelillos* le había entregado el suyo¹³⁰, dando a entender *que entreambos* (José Luis y *Mantelillos*) *eran una misma cosa, confesando y certificando una correspondencia de voluntades* con los tatuajes en forma de corazones atravesados con saetas y con la imagen de dicho demonio¹³¹.

Dicha unidad fue entendida por los jueces del santo Oficio, al asentar en la portada del expediente del proceso (Ver Lámina A), la anotación de “~ a este Reo llamaban *Mantelillos*”¹³².

Sobre la identificación entre *Mantelillos* y José Luis, al grado de también llamar a este, “*Mantelillos*”, hay la confirmación con el testimonio del ya citado proceso inquisitorial de 1605, del mulato de Zacualpan, Pedro Hernández, que en septiembre de ese año (Ver Lamina D), declaró que:

¹²⁴ *Op. cit.*: 4, 27, 39.

¹²⁵ *Op. cit.*: 39, 64.

¹²⁶ “... vio que llego repentinamente el demonio en figura de hombre gordo y corpulento en un caballo morzillo (de color negro con tintes rojizos) a la gineta con un caparazon (capa gruesa) negro y apeandose con presteza le dio con el pie y le pregunto que que hacia alli y dudando el dicho reo en si era algun hombre ciudadano por verle vestido de negro y con una capa aguadera (de tela impermeable) y con calças de tafetán acuchilladas y medias y zapatos y espada ancha con puente y sin cruz (a modo de machete)...”, *op. cit.*: 34.

¹²⁷ *Op. cit.*: 25, 38.

¹²⁸ *Op. cit.*: 14, 15, 62.

¹²⁹ *Op. cit.*: 38, 59.

¹³⁰ *Op. cit.*: 25.

¹³¹ *Op. cit.*: 36.

¹³² AGN, Inquisición, Vol. 147, Exp. 6, portada del proceso.

“... dixo que lo que se acuerda, es que tratando con unos negros esclavos de (Luis) Marban, difunto, de personas que desian que se aprovechavan de familiares yendo a buscarlos a una cueva que dizen que esta en Çacatecas, trato este de Mantelillos, que estuvo presso en este Santo Officio diziendo que aunque el familiar Le avia sacado y librado de otras carçeles pidiendole ayuda para que le librasse de la carçel de la ynquisicion, le avia respondido que no tenia poder para sacarle della, y mostradole muchos çapatos viejos, diziendole que en Su serviçio, los avia roto ...”¹³³.

Esta declaración realizada en 1605, sintetiza lo dicho seis años antes por Juan Luis en septiembre de 1598 en el tribunal inquisitorial (Ver Lamina E), que a la letra decía:

“... El qual le enbio presso a este Santo Oficio, y llegado aqui fue mandado llevar a un obrage de Juan Alvarez donde estuvo cinco dias, y la segunda noche, este llamo al dicho Mantelillos, estando en pie, diziendo, Señor Mantelillos Venidme a ayudar agora que agora es quando me aveis de ayudar y el dicho Mantelillos Se le aparecio en la dicha figura de hombre y le dixo que ya no podia ayudarle alli, Y que en otra cossa le ayudaria porque Dios no lo queria, Y que mirasse este el monton de çapatos que avia roto ayu / dandole y andando tras el, y que quando le traxessen a este a cassa de aquel hombre (sin declararle que hombre, aunque este entendio que lo dezia por la Inquisicion) que negasse, y que en lo que el pudiesse le ayudaria, y que quando este saliesse de la dicha cassa Le ayudaria Si este negasse y se despidio deSte diziendo le que en saliendo Se Verian y no le ha visto mas ni este le ha llamado, Y le mostro un monton de çapatos rotos ensartados en una correa de cuero ...”¹³⁴.

Independientemente de las implicaciones sobre la transmisión y difusión de lo que pasaba y se decía en las cárceles secretas del Santo Oficio de México durante el siglo XVII, pese al secreto y sigilo inquisitorial, probablemente por la existencia de un círculo amplio de adeptos e iniciados en prácticas mágicas en el centro de la Nueva España, es indudable que la historia, características, figura y actos de *Mantelillos* como iniciado humano y como ente mágico, eran conocidas entre varios grupos sociales novohispanos, porque todos estos elementos fueron parte de una importante representación mágica que se extendía por varias partes del Imperio español, y que era conocida por diferentes sectores étnicos y sociales de este.

¹³³ AGN, Inquisición, año de 1605, Vol. 276, Exp. 2, foja 32 v.

¹³⁴ AGN, Inquisición, Vol. 147, Exp. 6, años 1598-1601, foja 143 (18).

uno Negro es Lauro de Marban difunto
de personas que decian que se aprouchauan
de familiares y en do buscar los auna cue
ba quedjen que esta en Casarab, Trato
este de Mantelillos que estubo preso en
este ofi^o diciendo que aun que el familia
le auia sacado y librado de otras carceles, p:
diendo le ayuda para qe le librasse de
carcel de la g^{ra} q^{da}, le auia respondido que
no tenia poder para sacarle de ella, y mostrado
le muchos capatos viejos diciendo le que
en su exuicio los auia rotos, y una negra
llamada Bartha la esclava del dho Marban

Lamina D.- Parte superior de la foja 32 v, del expediente inquisitorial contra el mulato Pedro Hernández (AGN, Inquisición, año de 1605, Vol. 276, Exp. 2)

dandole andares tras el, y que quando le traessen
aeste acasia de aquel hombre (fin de tratarle que hom:
bre, aunque este entendio que lo desia por la f^{ra} q^{da}) que
negasse, y que cuando qued pudiesse le ayudaria, y que qu^{da}
este saliese del dho casa le ayudaria si se negasse
y se despidio deste diciendo le que en saliendo se verian
y no se hauió mas ni este le hallamado, Vemos otro un m^o on:
son de capatos rotos ensantados en un acorreo de cuerpo,
preg^{do}, Que otras cosas mas delas que ha de tratado le
pasaron aeste con el dho Mantelillos, y si le desia que
la razon por que se llamaua Mantelillos, y de que legion
de demonios era y si era paje de tu infer como le auia
dho el dho Clemene Indio,

ARCHIVO GENERAL DE LA NACION MEXICO 143

Lamina E.- Parte superior de la foja 143 (18), del expediente inquisitorial contra el mestizo Juan Luis (AGN, Inquisición, Vol. 147, Exp. 6, años 1598-1601)

Al menos desde 2010, se identificó en el medio académico histórico, al Demonio *Mantelillos* como un personaje popular en todo el Imperio español de la época, conocido por igual en las Indias que en la Península hispana¹³⁵.

En esta, *Mantelillos* y otros diablos semejantes (*Candilejo, Mandilejo, Beltran, Bellan, Volcanas, Caba y Luzbel, Barrabas, Satanás y Belcebu*, el diablo *Mayo* y el diablo *Cojuelo*, y muchos otros más), fueron figuras presentes tanto de las prácticas mágicas populares¹³⁶ como del folclore español (refranes, cuentos, dichos y canciones) de los siglos XVI y XVII, pasando varios de ellos a ser personajes de obras literarias, como fue el caso de *Mantelillos* y el *Diablo Cojuelo*.

Este último, que era invocado en conjuros mágicos para atraer o regresar al ser amado, se convirtió en el personaje principal de la obra de Luis Vélez de Guevara¹³⁷, *El diablo Cojuelo*, novela satírica y moral, escrita probablemente por 1630-1638, y publicada en 1641, que trata de un estudiante que libera a un diablillo familiar, preso en una redoma de vidrio, donde un astrologo le había encerrado, y ya liberado, el agradecido familiar, el *Diablo Cojuelo*, lleva a su libertador por los aires de la ciudad de Madrid, dando grandes saltos o trancos, y al término de cada uno, le va enseñando el interior de cada casa, cuyos techos levanta para examinar a sus habitantes, con todos sus vicios y cualidades¹³⁸.

En el caso del diablo *Mantelillos*, este se manifestó en la literatura española del Siglo de Oro en 1638, en la obra burlesca *El Vejamen*¹³⁹ del poeta Francisco de Rojas Zorrilla¹⁴⁰, como un espíritu infernal que podía mostrarse en horrible figura, que tenía dos medias caras feísimas, una oscura y cerrada como la noche, y la otra fiera y arisca, propia de un avaro. Las uñas de las manos pasaban de las rodillas y su abundante cabellera llegaba más allá de la cintura¹⁴¹.

Dicho demonio afirmaba «*Yo soy el que sabe todas las lenguas y el que puede traducir la sombra en luz, el que puede comentarle al sol las dificultades, el que hace renacer al Fénix*», y al ser requerido de quien era, contestó «*Soy el demonio Mantelillos que, a tu voz, por ser el más aficionado diablo que tienes en el infierno, vengo en forma humana. Pídemme imposibles y se harán*»¹⁴².

¹³⁵ Pereyra, 2010.

¹³⁶ Sobre todo, en oraciones mágicas del tipo de *Conjuro de los diablos corredores* y *Conjuro a Santa Marta la mala*. Ver Campos, 1994: 161, 162, 165, 191, 193, 196.

¹³⁷ Luis Vélez de Guevara (1579-1644), fue un poeta y dramaturgo hispano, que escribió centenares de comedias y tragedias, siendo su obra más famosa, la novela fantástica, satírica y picaresca, *El diablo Cojuelo*. Ver CREDSA, 1972: 4539.

¹³⁸ Vélez, 1902: 9-108.

¹³⁹ *Vejamen* es el nombre de una composición poética hispana del siglo XVII de índole jocoso-satírico, que con motivo de certámenes o eventos académicos en fechas o fiestas importantes, se pronunciaba o leía criticando irónicamente defectos y faltas de personajes importantes estuvieran presentes o ausentes. En RAE, 2001: 1545.

¹⁴⁰ Francisco de Rojas Zorrilla (1607-1648), fue un poeta y dramaturgo español, seguidor de la escuela dramática de Pedro Calderón de la Barca. Escribió numerosas comedias, autos sacramentales y entremeses. Ver CREDSA, 1972: 3689. Sobre la relación del *Vejamen* de Rojas y el *Cojuelo* de Vélez de Guevara, ambos autores se conocían, trataban y eran grandes amigos, escribiendo juntos como coautores por lo menos seis comedias, destacando la de *El pleito que tuvo el diablo con el cura de Madrilejos*, por lo que sería lógico que compartieran también la idea central de un demonio familiar que vuela, es invisible y amigo de poetas. Bonilla, 1902: XXVII.

¹⁴¹ Julio, 2007: 315-316.

¹⁴² Julio, 2007: 316.

El argumento del *Vejamen* de Rojas, iniciaba el 2 de febrero de 1638, día de la Candelaria, cuando el poeta Francisco de Rojas ante la falta de oportunidad de representar su obra ante el Rey, en su cuarto durante la noche, suplica e invoca un demonio que le ayude. Entonces aparece el demonio Mantelillos, y Rojas le pide a este demonio, que intervenga para que el Rey Felipe IV le mande una carta, rubricada por su secretario, pidiéndole que haga el *Vejamen* o Comedia que ridiculizaba los vicios y defectos de los cortesanos de Palacio, y para que esta se pueda realizar, el Demonio *Mantelillos* le mostrará al autor, las faltas de los que serán vejados¹⁴³.

Para ello, el demonio *Mantelillos* le ofrece al poeta Francisco de Rojas volar juntos e invisibles por el cielo de Madrid, donde en viaje aéreo pasan de casa en casa observando a los miembros de la Corte Real y de calle en calle, hasta entrar a el Palacio del rey Felipe IV; una vez allí, el demonio *Mantelillos* deja al poeta en un patio del salón Real del Retiro, ante la llegada del Conde Duque Olivares que traía una mula supuestamente dotada de poder mágico con la que el Conde Duque podía controlar demonios, por la que el diablo *Mantelillos* huye, refugiándose en el infierno. Entre tanto el autor se reúne con otros poetas que habían llegado a Palacio y entre todos, realizan en el salón Real del Retiro, un certamen poético y allí el rey le pide a Rojas que dé por segundo año el *Vejamen*, finalizando así la obra poética, que se presentó en el Palacio real el día 11 de febrero de 1638, durante las fiestas de carnestolendas¹⁴⁴.

El demonio *Mantelillos* apareció también en la década de 1630, como demonio familiar, pero en territorio colonial, en la ciudad de Cartagena, donde fue el compañero diabólico de una mulata curandera llamada Paula de Eguiluz¹⁴⁵. La historia inquisitorial de esta mulata inició cuando fue denunciada por vez primera en las Minas de Santiago del Prado en 1623, por chupar como bruja, el ombligo de una niña indígena, matándola; presa por el tribunal inquisitorial de la isla, fue enviada en 1624 del puerto de Santiago de Cuba a Cartagena para continuar el juicio inquisitorial en esa ciudad de tierra firme, que duro hasta 1626, donde fue condenada con doscientos azotes y a llevar hábito y cárcel perpetua¹⁴⁶ en el hospital de pobres de San Sebastián en la ciudad de Cartagena de la Costa de Tierra Firme, en territorio de la Audiencia Real de Santa Fe de Bogotá.

De esa forma, entre los años de 1604 a 1633, la mulata Paula de Eguiluz tuvo la oportunidad de recoger todo el legado cultural del Caribe y sintetizarlo en Cartagena, pudiendo elaborar un compuesto sincrético de expresiones mágicas y religiosas, al relacionarse con mujeres blancas, negras y mulatas tanto isleñas como de la península, con experiencia en prácticas hechiceras, curanderiles y mágicas, que le permitieron convertirse en Cartagena, en una maestra de brujas blancas y madrina y compañera de brujas de castas, situación que quedo expuesta cuando nuevamente fue denunciada y procesada otras dos veces, entre 1632 y 1636, por el tribunal del Santo Oficio en su nueva residencia¹⁴⁷.

¹⁴³ *Op. cit.*: 306, 310-319.

¹⁴⁴ *Op. cit.*: 306, 319-332.

¹⁴⁵ La mulata Paula de Eguiluz nació en la isla de Dominica en 1591; a la edad de 13 años fue dada en pago de una deuda a Yñigo de Otaco que la llevó a Puerto Rico y de allí fue enviada a la Habana para venderse, comprándola Joan de Eguiluz, que era alcalde de las Minas del Cobre de la isla de Cuba. Ver AHNE (Archivo Histórico Nacional de España), Sección Inquisición, Fondo Procesos de Fe en Cartagena, Legajo 1620, No. 10, Proceso contra Paula de Eguiluz, año 1636, fs. 38 v-39, citado en Ceballos, 2001:106, y Nota 200.

¹⁴⁶ AHNE, Inquisición, Legajo 1620, fs. 27-33, citado en Ceballos, 2001:93, 94 / AHNE, Inquisición, Legajo 1013, fs. 161-166, citado en Blázquez, 1994: 75.

¹⁴⁷ Navarrete, 2005: 344.

Durante su segundo proceso inquisitorial en Cartagena, salió a relucir la relación que Paula de Eguiluz tenía con *Mantelillos*, su demonio con el que había hecho verbalmente un pacto, en la que ambos se habían entregado cuerpo y alma; Eguiluz declaró que este demonio *Mantelillos* se le había aparecido para llevarla a un aquelarre con otros diablos, llevándola por el aire, pero antes de eso, dicho demonio había tenido intimidad con ella para sellar el pacto diabólico:

*"... se le aparecio a esta en figura de hombre Blanco de buena habla y no vio si venia muy galan por ser de noche y la pidio a esta su cuerpo para conoserla carnalmente y confiessa y se acussa de que le condesendio ... y que la conoçio y trato carnalmente como qualquiera hombre lo pudiera haçer sin que esta hallase en el ninguna diferençia por ser tratables sus carnes mas de que al verter de la simiente sintio esta que caya como un fuego muy diferente de la de los hombres ..."*¹⁴⁸.

Pero sus amoríos con el diablillo compañero no sólo tenían lugar en las juntas o aquelarres, pues Paula declaró que dos días después de haber participado por la primera vez en aquella asamblea, "*torno a aparecersele el diablillo en figura de dicho hombre y torno a pedirle su cuerpo*"¹⁴⁹.

Sobre la naturaleza de la mutua entrega y del pacto diabólico realizado, a pesar de que el demonio la dejaba frecuentemente maltratada y abrasada en los encuentros carnales, de hecho en las declaraciones inquisitoriales, Paula de Eguiluz relató que el demonio *Mantelillos* le había confesado, que por su causa había padecido mucho en el Infierno, pues había sido duramente castigado porque ella le había quitado su alma, y que sí ella supiera escribir y le hubiera dado una firma en la que dijese que le entregaba el alma, él no la hubiera perdido¹⁵⁰.

Luego, el tercer proceso contra Paula de Eguiluz se realizó a petición de la Suprema en España, quien deseaba que se repitiera el interrogatorio, por lo que en 1634, Paula de Eguiluz fue acusada por tercera vez y última vez de pertenecer a la secta de las brujas, y confesando durante su proceso, varios hechos relativos a su relación con su diablo *Mantelillos*, sobre todo que cuando estaba cumpliendo una sentencia previa en el hospital de pobres de San Sebastián en Cartagena, después de haber sido penitenciada por el tribunal de la inquisición, se le apareció su diablo compañero *Mantelillos* para pedirle que volviera a ser suya, y luego en otra ocasión, estando nuevamente en el dicho hospital de San Sebastián se le apareció *Mantelillos* y le trajo un sapo y una hierba larga que echaba una lechecita o savia espesa y blanca; le ordeno que moliera todo eso, y que hiciera un ungüento para que se untara cuando fuera al aquelarre o la junta de las brujas¹⁵¹.

En otras ocasiones *Mantelillos* la suplía de unos polvos con los que ella se ayudaba para curar enfermedades¹⁵². Después de la sentencia y de ese tercer proceso con el tribunal inquisitorial de Cartagena donde quedó reconciliada, Paula de Eguiluz continuó hasta su muerte, siendo persona celebre en la ciudad¹⁵³.

¹⁴⁸ AHNE, Inquisición, Legajo 1620, No. 8, 1er. Proceso, fs. 69-70 v, citado en Ceballos, 2001: 131.

¹⁴⁹ AHNE, Inquisición, Legajo 1620, No. 10, f. 74 v, citado en Maya, 2002: 56 y Nota 55.

¹⁵⁰ AHNE, Ramo Inquisición, Legajo 1620, No. 10, fs. 27v. y 92v., citado en Ceballos, 2001: 67, y Nota 109, 72 y Nota 116.

¹⁵¹ Ceballos, 2001: 97 / Navarrete, 2005: 344.

¹⁵² AHNE, Inquisición, Legajo 1620, No. 10 fs. 89-95, v.g. citado en Navarrete, 2005: 344, 357 y Nota 82.

¹⁵³ Siguió siendo una celebre curandera, saliendo a atender varios enfermos, incluso a los mismos inquisidores y al obispo local fray Cristóbal de Lazarraga, quien la hospedo en su casa por veinte días. Salía en silla de manos del Hospital donde esta reconciliada, sin el hábito de penitenciada, con mantellina bordada en oro, ganando

De esta forma, *Mantelillos* como diablo familiar estaba ya mencionado en archivos inquisitoriales y obras satíricas en Nueva España, en la Audiencia de Bogotá y en Madrid, volviendo a ser citado en 1667, en varias declaraciones contenidas en un proceso judicial llevado contra los indios del Real de Huancavelica, en el Virreinato del Perú.

La mención del demonio *Mantelillos*, se dio en medio de un clima de temor generalizado entre la población hispana del Perú, provocada por la noticia de una rebelión de los indios en la ciudad de Lima (Ver Lámina F).

“ ~ el Jueves, diez Y sséis de diziembre de 1666 años - ottaba de La limpia Concepción de Nuestra Señora = se descubrió La maldad de Los Yndios que se querían Levanttar en esta çuidad Y matar todos los españoLes; Y avían de pegar fuego a la çuidad por muchas parttes, y ssoltar el agua de la azequia grande de Santa Clara. Y este mesmo día . Juebes = 16 de diciembre = Ubo - tres temblores muy Grandes ---”¹⁵⁴.

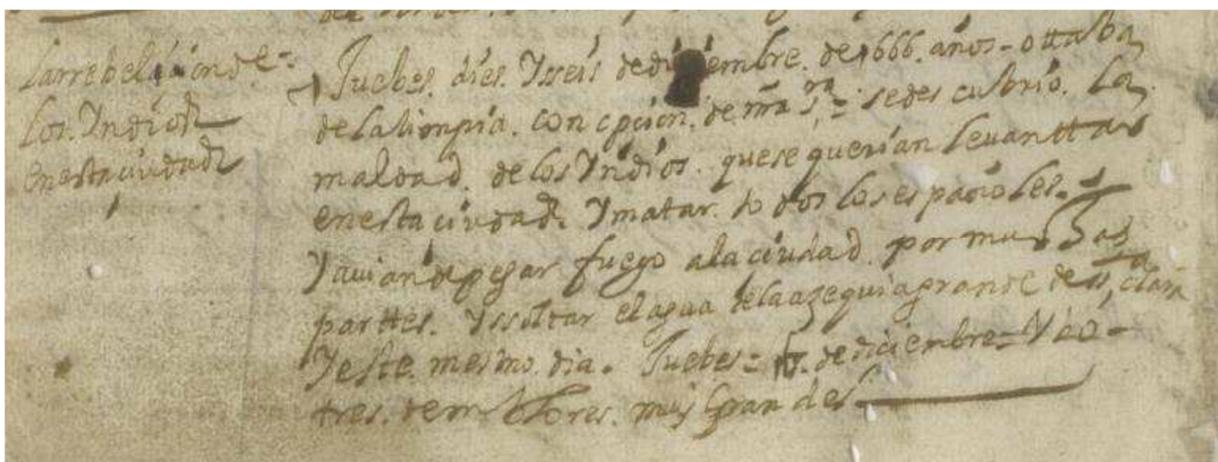


Lámina F.- “Noticias del 16 de diciembre de 1666 sobre la rebelión de los indios de esta ciudad”, en el *Manuscrito de Joseph de Mugaburu*, foja 55 v, *Diario de Lima*, depositado en The Lilly Library, de la Universidad de Indiana (EEUU).

Dicha rebelión aparentemente tenía ramificaciones en diversos puntos del Perú, siendo la villa y Real de Huancavelica (localizada a 238 kms de Lima), uno de los puntos comprometidos, ya que un indio al servicio del capitán y minero Francisco Méndez Venegas, llamado Diego Quispe, le había revelado a este, que, el 11 de diciembre de 1666 (días antes del descubrimiento de la rebelión india de Lima), algunos naturales de las parroquias de San Cristóbal y la Ascensión, dependientes de la villa de Huancavelica, que asistieron a un velorio en habían comentado de manera enigmática, que “dentro de pocos días se habían de acabar todos los españoles y habían de quedar solo los indios, porque los habían de matar a todos”¹⁵⁵.

mucho dinero con sus servicios. José Toribio Medina, *La Inquisición en Cartagena de Indias*, Bogotá, Biblioteca Nacional de Colombia, 1952, pg. 252, citado en Navarrete, 2005: 345, 357 y Nota 87.

¹⁵⁴ *Diario de Lima*, manuscrito de Joseph Mugaburu, foja 55v, citado por Pereyra, 2010.

¹⁵⁵ AHCPH (Archivo Histórico del Concejo Provincial de Huancavelica), Sección Colonial, Siglo XVII, Leg. 1, citado en Contreras, 1982: 71, Nota 49 / Pereyra, 2010.

Esta revelación provocó que el capitán Francisco Méndez Venegas denunciara al gobernador de la villa de Huancavelica los hechos y se iniciara en enero de 1667, un proceso de información confidencial para contener cualquier rebelión, formándose así un primer expediente judicial¹⁵⁶.

Los indios comprometidos eran casi todos de procedencia huanca, del cercano valle de Jauja, y las autoridades de Huancavelica llegaron a sospechar la existencia de una conspiración dirigida por los propios caciques indígenas huancas contra los españoles, conspiración que tendría vinculaciones con el movimiento indígena descubierto de la lejana Lima, a través de los numerosos arrieros que traficaban entre la capital, las minas de Huancavelica y los puertos del Callao y Pisco¹⁵⁷.

Durante las pesquisas realizadas por la autoridad de Huancavelica en enero de 1667, fueron llevados a declarar a la fuerza todos los implicados en el velorio del 11 de diciembre; todos los acusados negaron haber hablado sobre la masacre de españoles, o imputaban este rumor a otros, llegando algunos de los indígenas implicados a afirmar, que no se había hablado nada acerca de una rebelión o conspiración contra los blancos, sino de la misteriosa aparición, en el puerto de Pisco de un “*maldito*” de nombre “*Mantelillos*”. Un testigo dijo que este espíritu infernal llamado Mantelillos “*hablaba sin que le vieses*”. Curiosamente, en otra parte del texto, el aparecido era citado también, como “*santo*”¹⁵⁸.

Cabe destacar que, en el caso de los procesados en Huancavelica, la mención no tiene conexión aparente con el levantamiento descubierto en Lima. La referencia de las apariciones nocturnas del diablo *Mantelillos* en la ciudad y puerto de Pisco (a 223 kms de Huancavelica), que posiblemente trajeron como noticia los arrieros que trajinaban entre el puerto y la villa, puede haber sido un distractor, una cortina de humo, utilizada por los indios ante las autoridades españolas, para evitar referirse, directa o indirectamente, a un tema que bien podía costarles vida, en caso de verse involucrados¹⁵⁹.

No obstante, teniendo en cuenta la cosmovisión vigente en el Perú colonial, también es posible que los indios que mencionaron este asunto, simplemente lo hicieron porqué habían creído esa historia de la llegada del diablo *Mantelillos* al puerto de Pisco, de sus misteriosas e invisibles apariciones, y que esto lo hayan repetido con seriedad, ante las autoridades preocupadas por un levantamiento indígena¹⁶⁰.

En estas breves líneas se ha tratado la figura de *Mantelillos* como un diablo familiar conocido en los siglos XVI y XVII tanto en la España peninsular como al menos en tres de los dominios coloniales hispanos, el centro de la Nueva España, en la zona de Cartagena de la Audiencia de Bogota y en la costa y sierra del Virreinato de Perú (Ver Lámina G).

¹⁵⁶ El citado Legajo 1, presente en el AHCPH, Sección Colonial, Siglo XVII, citado por Pereyra, 2010.

¹⁵⁷ Contreras, 1982: 71, Nota 49 / Pereyra, 2010. Lo interesante en este movimiento contra los colonos blancos es que no se trataba de un movimiento exclusivamente indígena, sino que: “...*avian de juntarse negros mulatos y yndios y avian de matar a todos los españoles...*”, y se añadía: “... *que si acaso algun yndio bolviessse por su amo [español] lo matarian también...*”. AHCPH (Archivo Histórico del Concejo Provincial de Huancavelica), Sección Colonial, Siglo XVII, Leg. 1, citado en Contreras, 1982: 71)

¹⁵⁸ Pereyra, 2010.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

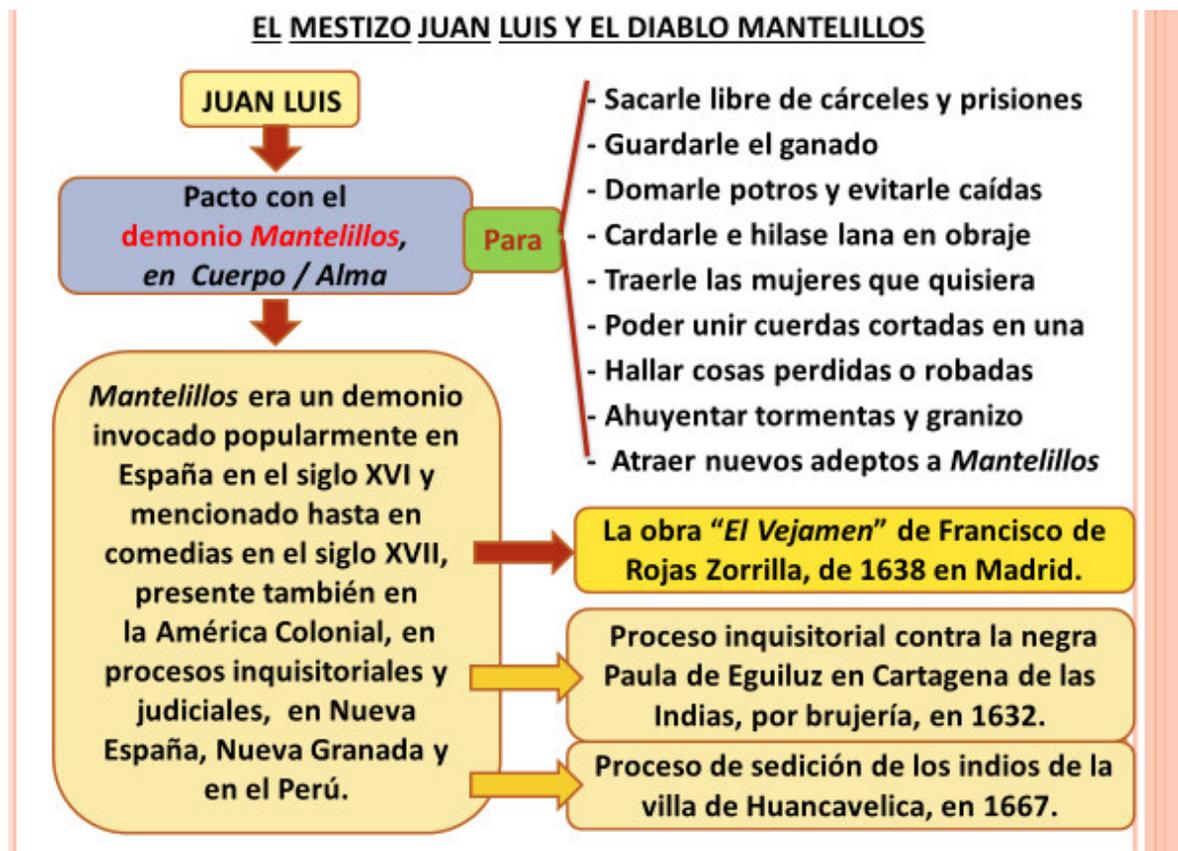


Lámina G.- Cuadro sintético sobre Juan Luis y el diablo *Mantelillos*.

El papel del demonio *Mantelillos* de origen hispano-medieval en la cosmovisión particular de un grupo social definido (tatuados-tatuadores) de los siglos XVI y XVII, como un ente protector que facilitaba la identificación entre *símbolo-tatuaje-tatuado*, mediante el intercambio de almas y afecto, intercambio al menos presente en dos situaciones, correspondientes a los casos del vaquero mestizo Juan Luis y de la curandera mulata Paula de Eguiluz, siendo en el caso de Juan Luis el más detallado para presentar una posible invocación al ente protector, invocación materializada en un sistema de tatuajes-signos presente en su brazo izquierdo.

Ahora bien, entre los siglos XVI y XVII, en el occidente europeo y su área de influencia, ¿existían tatuajes en brazos, con sistemas similares simbólicos de invocación a entes sobrenaturales protectores?

Se plantea que sí, en la zona de santuarios de Palestina, en el Cercano Oriente, donde entre los siglos XVI y XVII, se formalizó el tatuaje de imágenes relativas a la pasión, resurrección y ascensión de Cristo, entre los peregrinos ingleses, alemanes y de los Países Bajos que acudían a visitar los lugares sagrados de Tierra Santa, actividad que se realizó bajo conocimiento y supervisión franciscana de los conventos e iglesias católicas erigidas en las ciudades de Belén y Jerusalén, de dicha época.

Por dicha razón, se cree conveniente hacer una breve revisión del tema, para que comparándolo con el caso de los tatuajes novohispanos del vaquero Juan Luis, se pueda tener una visión mas completa de la propuesta realizada en este texto.

3.- Elementos y estructura figurativa-simbólica de los tatuajes de peregrinación a Tierra Santa, en el siglo XVII: Un caso comparativo de invocaciones corporales.

Uriarte Pacheco en su tesis pionera¹⁶¹, planteó que la Iglesia y los inquisidores no daban importancia a los tatuajes, siempre y cuando no fueran prácticas heréticas, como fue el caso de los tatuajes con los que los peregrinos europeos de los siglos XVII y XVIII, regresaban de su viaje piadoso a Tierra Santa¹⁶²; sin embargo, fuera del imperio hispánico y sus colonias, este planteamiento no fue necesariamente verdad.

Esto porque entre los eruditos y religiosos europeos no hispanos de los siglos XVI y XVII, las marcas o tatuajes de carácter religioso que se practicaban los peregrinos en Palestina, eran relativamente conocidas, toleradas e importantes¹⁶³, ya dichos tatuajes eran parte de las prácticas reconocidas y ampliamente relacionadas con los viajes piadosos y penitenciarios a Tierra Santa, en especial con las denominadas *insignias y sellos de peregrinaje*, de tradición medieval¹⁶⁴.

El tatuaje como parte del peregrinaje europeo a Palestina

Es necesario señalar que las peregrinaciones en general y en particular a Tierra Santa, se realizaron casi desde el surgimiento del cristianismo, y que como viajes religiosos tenían el doble propósito de visitar lugares sacros tanto para fomentar la piedad, cumplir promesas y votos por favores recibidos o por recibir, así como el realizar penitencia o expiación por los pecados individuales o colectivos, con los peligros, incomodidades y privaciones propias del viaje¹⁶⁵.

En este recorrido ritual, junto con la experiencia mística y religiosa asociada a los lugares y sitios visitados y recorridos, el viajero o peregrino llevaba consigo toda una serie de objetos o “recuerdos” del santuario visitado, tales como ampollas o pequeñas botellitas de vidrio con agua sacra o bendita¹⁶⁶, broches de anillo¹⁶⁷, pequeños espejos que habían reflejado reliquias y lugares sacros¹⁶⁸, sellos y/o insignias del peregrinaje y santuario¹⁶⁹ cosidas en la ropa o bien

¹⁶¹ José Luis Uriarte Pacheco, *Tatuajes, figuras grabadas en cuerpos novohispanos (1604-1750)*, Una ventana abierta al pasado de hombres carentes de escritura, UNAM, 2007, México.

¹⁶² Uriarte, 2007: 40, Nota 16.

¹⁶³ Fuentes del siglo XVII mencionan la arcaica y centenaria tradición del peregrino tatuado con imágenes y signos. Se dice que los cruzados se tatuaron marcándose cruces en el cuerpo, como evidencia de una visita a la Tumba Sagrada y, al hacerlo, siguieron una tradición mucho más antigua de símbolos cristianos tatuados que se remontan a los primeros siglos de nuestra era. Ver Koldeweij, 1999: 162.

¹⁶⁴ Ver Ousterhout, 2015: 96.

¹⁶⁵ En Morinis, 1992: 2 / Patel, 2012: 73.

¹⁶⁶ Las ampollas de peregrino (*ampullae*), eran pequeñas botellitas circulares y aplanadas, de cuello corto con dos asas para colgarse, hechas de vidrio, barro o peltre (aleación de plomo y estaño); la parte plana estaba decorada por moldes en relieve. Era frecuente que los peregrinos las colgaran de sus ropajes. Ver Barrero, 2017: 15.

¹⁶⁷ Broches, monedas perforadas, medallas y otros objetos similares, eran cosidos por los peregrinos en sus ropas y sombreros o boinas, durante su viaje.

¹⁶⁸ Los espejos eran usados por los peregrinos en su visita al santuario, durante la exposición de reliquias de Cristo, la Virgen o los Santos, para que el espejo recibiera la imagen de las reliquias veneradas, capturándolas y conservando así, los poderes benéficos de estas. Ver Barrero, 2017: 13, 17.

¹⁶⁹ El *sello de peregrino* era un pequeño objeto metálico decorado simbólicamente, que era entregado en el santuario, al peregrino por una autoridad eclesiástica, y que protegía físicamente al peregrino, porque tenía valor legal, ya que el sello tenía un carácter probatorio del paso por un santuario, eximiendo al peregrino de pagos en puertas, puentes y caminos, facilitando la atención en hospitales, e incluso le abría las puertas de las

como colgantes en cadenillas¹⁷⁰, y ocasionalmente, tatuajes o imágenes coloreadas marcadas en la piel de brazos y pecho, con motivos del martirio, entierro, resurrección y ascensión de Cristo¹⁷¹. (Ver Figs. 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18 y 19).



Fig. 12.- Ampolla de vidrio del s. VI, del Santuario de la Abadía de Bobbio, Italia. (Barrero, 2017: 29)



Fig. 13.- Broche de anillo, con San Jorge y San Cristóbal, peregrinos (Koldewej, 2005: 513)



Fig. 14.- Sello de Santuario de Santiago de Compostela, España (Miraz, 2013: 312)



Fig. 15.- Insignia del Peregrino del Camino de Santiago, España (Miraz, 2013: 312)



Fig. 16.- Enseña de espejo con representación de la Estrella de Belén, s. XIV-XV. (Barrero, 2017: 29)



Fig. 17.- Enseña de peregrino de la Cruz de Jerusalén, segunda mitad del s. XV (Barrero, 2017: 31)



Fig. 18.- Peregrino a Palestina con la insignia de la Cruz de Jerusalén, en su ropa, s. XVI (Lewy, 2003: 6, fig. 2)



Fig. 19.- Tatuaje con dibujo de sello, con la Ascensión de Cristo (Lewy, 2003: 16, fig. 20)

hospederías, donde recibía alojamiento y comida. La *insignia de peregrino* era también un pequeño objeto metálico, pero adquirido como recuerdo en el santuario por compra a comerciantes especializados, y que ya bendecido, protegía espiritualmente al peregrino en su viaje de retorno al hogar. El sello de peregrino desapareció a finales del siglo XIV, principalmente porque la *insignia o enseña* fue asumiendo en muchos lugares el carácter probatorio de la peregrinación a modo de salvoconducto. De modo que, en la insignia recayó el doble papel de proteger al peregrino, tanto física como espiritualmente. Ver Barrero, 2017: 6.

¹⁷⁰ Sobre todo, en el siglo XVI cuando la *enseña o insignia del peregrinaje*, fue desapareciendo a favor de la *medalla* metálica, de menor dimensión y a menudo grabada en las dos caras, la cual, en un principio también provista de anillas para llevarse prendida en la ropa, acabó con una única anilla para ser colgada al cuello del fiel con una cinta o una cadena, sobre todo bajo la ropa, en contacto con la piel, haciendo de su devoción una cuestión íntima. La difusión de la medalla coincidirá con las nuevas prácticas devocionales surgidas del Concilio de Trento (1545-1563). Ver Barrero, 2017: 8, 10.

¹⁷¹ Luego del s. XV, en el tatuaje de peregrinos, los tatuadores, especialmente en Jerusalén y Belén, ofrecieron tatuajes especialmente diseñados para los peregrinos: los escudos de armas de Belén y Jerusalén, crucifixión y otras escenas del repertorio bíblico e imágenes de las iglesias más importantes, etc. Ver Landfester, 2005: 89.

Tatuadores, tatuados y tatuajes en Tierra Santa

De hecho, los tatuajes religiosos de estos peregrinos europeos (católicos y protestantes de Alemania, Inglaterra y Países Bajos entre otros), comenzaron a ser realizados en forma sistemática y organizada a fines del siglo XVI, después de que la orden franciscana se encargó de la administración de los establecimientos religiosos católicos en las ciudades de Belén y Jerusalén¹⁷², siendo los criados y servidores de los monasterios franciscanos de dichas ciudades, los encargados no solo de organizar como guías y traductores, los recorridos de peregrinos por los lugares sacros, sino de practicar los tatuajes en estos peregrinos¹⁷³.

Estos sirvientes y guías monacales (generalmente de origen local y filiación cristiano oriental) fueron herederos de una tradición local de tatuado con influencias coptas, que se combinó con la iconografía y sentido de la satisfacción y mortificación de la carne que manejaban los miembros de la orden franciscana, que supervisaron la atención y servicios que proporcionaron sus monasterios e iglesias a los peregrinos europeos que visitaron los santuarios de Belén y Jerusalén en los siglos XVI y XVII¹⁷⁴.

El tatuado de imágenes religiosas entre los visitantes ingleses, alemanes y holandeses (como el comerciante Simon Pierersz, viajero holandés a Jerusalén en 1614)¹⁷⁵ (Ver Figs. 20 y 21), generalmente se realizaba usualmente durante las festividades de Pascua y Semana Santa, época en que llegaban grandes grupos de peregrinos¹⁷⁶.

Los *dragomanes* o interpretes-guías ofrecían tatuar por un pequeño precio a los viajeros, estos escogían los motivos a tatuar, de una amplia y variada oferta de sellos de madera que se mostraban al futuro *tatuado*,¹⁷⁷ y el *dragomán-tatuador* ordenaba los motivos en un sentido apropiado, para que permanecieran reservados o pudieran exhibirse al extender los brazos. (Ver Fig. 22)

¹⁷² Las numerosas menciones en fuentes de época, presuponen que la práctica del tatuaje existió entre la población cristiana indígena de Palestina antes del s. XV. Los franciscanos de Tierra Santa, parecen haber tolerado e incluso pueden haber alentado dicha práctica. Ver Ousterhout, 2015: 103

¹⁷³ Los *dragomanes* o traductores-guías que trabajan para los monjes franciscanos de Belén se mencionan como intermediarios para los peregrinos que desean tatuajes y como artistas del tatuaje por derecho propio. Ver Ousterhout, 2015: 102, Nota 44.

¹⁷⁴ En 1602, el peregrino holandés *Martinus Seusenius* registró que un *dragomán* de Belén le tatuó una cruz en el brazo. A los *dragomanes-tatuadores* se los menciona a menudo por su nombre: en 1611, el viajero inglés George Sandys pagó a su guía, "*Atala el Dragomán*", cuatro monedas de plata para que le tatuara una cruz en el brazo y casi al mismo tiempo, el peregrino escocés William Lithgow fue tatuado por un tal Elías Areacheros, un cristiano de Belén y sirviente de los franciscanos En Ousterhout, 2015: 103, Notas 45, 46 y 47.

¹⁷⁵ Este realizó el viaje obligado legalmente por una apuesta hecha en la taberna de su ciudad. El relato de su viaje se publicó en el libro "*Chronyk van Medenblik*" (Crónica de Medenblik) de 1767. Ver Koldeweij, 1999: 162.

¹⁷⁶ El peregrino inglés Henry Maundrell, durante su peregrinaje a Jerusalén en 1697, señaló sus actividades para el 27 de marzo, que cayó en Domingo de Pascua: "*A la mañana siguiente no pasó nada extraordinario, lo que dio a muchos de los peregrinos, tiempo para marcarse los brazos con las insignias habituales de Jerusalén.*" Ver Maundrell, 1810: 110. La mayoría de los tatuajes se administraron en Pascua, cuando la peregrinación europea estaba en su apogeo estacional, celebrando in situ, la Crucifixión y Resurrección. En Ousterhout, 2015: 94, 103.

¹⁷⁷ El peregrino y noble Franz von Troilo comentó entre 1667-1668, en su viaje a Tierra Santa, que los monjes sirvientes y dragomanes tatuadores "...*tienen más de 60 formas y modelos diferentes grabados en madera para marcar: el escudo del caballero de Jerusalén, la Cruz del Señor, la Santa Cruz, la Pasión entera, el símbolo de Nazaret, la Anunciación de María, la Vía Dolorosa, el árbol Terebinto como símbolo de Judea y muchos otros signos y formas similares. Si un viajero quiere tener esa marca en sus brazos, puede elegir qué y cuánto de ellos le gustan...*". Ver Lewy, 2003: 14.

El procedimiento de *tatuaje* era relativamente sencillo¹⁷⁸, pero doloroso y sangriento, y que implicaba un proceso de reposo y cicatrización para los *tatuados*, qué dentro de una secular práctica cristiana de penitencia y mortificación de la carne por los pecados cometidos, podría considerarse un ejercicio aceptable¹⁷⁹ como la aplicación de *cilicios* o la *flagelación* moderada.

De hecho, muchos de los peregrinos asociaron sus tatuajes con las heridas de Cristo, los *estigmas*, y el dolor que experimentaron durante el proceso, habría aumentado la asociación, fortaleciendo el deseo de imitación de Cristo (*Imitatio Christi*). El inglés Thomas Coryate, que se tatuó durante su peregrinación de 1612 a 1614, comparó sus marcas con los *estigmas*. Edward Terry, uno de sus compañeros comerciantes peregrinos, que estaba con él cuando murió en la India en 1617, y relató que:

*Este pobre hombre se enorgullecía mucho de contemplar esos caracteres, y al verlos, a menudo hablaba esas palabras de San Pablo, escritas a los Gálatas, Gal. 6. 17, ... "llevo en mi cuerpo las marcas del Señor Jesús"*¹⁸⁰.

El hecho de que San Francisco haya recibido los estigmas puede sugerir que la asociación de *tatuaje* / *estigma*, tuviera una resonancia particular en los círculos franciscanos, pues esta sería acorde a la comprensión generalizada de los franciscanos como los devotos y practicantes del movimiento de la *Imitatio Christi*, desde que surgió como corriente espiritual en el siglo XV¹⁸¹.

Tal propuesta explicaría por qué el mártir católico holandés del siglo XVII y monje franciscano, fray Hieronymus van Weert (c. 1522-1572) que había viajado a Palestina, tenía una cruz de Jerusalén tatuada en el pecho y en el brazo derecho. Antes de que fray Hieronymus van Weert o fray Jerónimo de Weert fuera martirizado en Brielle, Holanda, al ser colgado por los rebeldes el 9 de julio de 1572, junto con los otros 18 mártires de Gorcum¹⁸², el

¹⁷⁸ Henry Maundrell escribió en su *Diario* qué en Jerusalén, durante la Pascua de 1697, "... los artistas que emprenden la operación lo hacen de esta manera. Tienen sellos de madera en cualquier figura que desees, que primero imprimen en tu brazo con polvo de carbón; luego, tomando dos agujas muy finas atadas juntas, y mojándolas a menudo, como una pluma, en cierta tinta, compuesta, según me informaron, de pólvora y hiel de buey, hacen con ellas pequeños pinchazos a lo largo de las líneas de la figura que han impreso, y luego, lavando la parte en vino, concluyen el trabajo. Estas punciones las hacen con gran rapidez y destreza, y sin apenas pensar ...", Ver Maundrell, 1810: 110-111 / Ousterhout, 2015: 94, 95.

¹⁷⁹ La *Crónica* de Simon Pierersz, viajero holandés a Jerusalén en 1614, incluida en la "Chronyk van Medenblik" (*Crónica de Medenblik*) de 1767, describe cómo los peregrinos sufrían después de ser tatuados "... Esto es doloroso y generalmente deja una costra por un tiempo; Durante dos o tres días, los brazos se hinchan hasta tres veces su tamaño normal. Una vez que se han trazado todas las líneas con la aguja, se lavan los brazos y se examinan en busca de errores. Si se encuentra alguno, el procedimiento se repite, tres veces si es necesario. Cuando termina, el brazo está bien vendado. La costra que se forma en los pinchazos o la mano pinchada se cae después de dos o tres días, pero las marcas azules permanecen y nunca se desvanecen, porque la sangre se une con la mezcla de hiel seca y tinta, que penetra en la piel y produce las marcas ...". (pág. 163 de la *Chronyk van Medenblik* de DB van Schoorl, impresa en Hoorn, en el año de 1767, pp. 120-163. Ver Koldeweij, 1999: 162.

¹⁸⁰ En Ousterhout, 2015: 103, Nota 49.

¹⁸¹ Ver Ousterhout, 2015: 105.

¹⁸² El mártir fray Hieronymus van Weert, fue parte de los *mártires de Gorcum*, que fueron un grupo de diecinueve religiosos católicos muertos en 1572 en la ciudad holandesa de Brielle en Holanda, a manos de los *mendigos del mar*, una partida de piratas calvinistas, durante la llamada *Guerra de Religión* o *Guerra de los Ochenta años* contra el dominio español en Países Bajos. Estos atacaron la ciudad de Gorcum, tomaron prisioneros a 19 frailes dominicos y franciscanos, y tras ser torturados en la prisión de esa ciudad, fueron trasladados al puerto de Brielle. Allí continuó su tortura e interrogatorio, y fueron conminados a apostatar de su fe católica y a retirar su obediencia al Papa, aceptando el calvinismo, a lo que ellos se negaron. Por esta negativa, fueron torturados

testigo ocular y el hagiógrafo Guillermo Hessels van Esten (*Estius*) registró que los verdugos cortaron y arrancaron brutalmente la Cruz de Jerusalén tatuada, de su carne¹⁸³.

Antes de morir martirizado, fray Hieronymus van Weert había sido vicario del convento franciscano de Gorcum y previamente, luego de ordenarse, se trasladó a Tierra Santa, donde sirvió unos años como visitador en establecimientos de la orden, regresando a los Países Bajos en 1549, siendo tatuado en Palestina durante su estadía allí¹⁸⁴ (Ver Figs. 22 y 23).



Fig. 20.- Portada de *Chronyk van Medenblik* de DB van Schoorl 1767

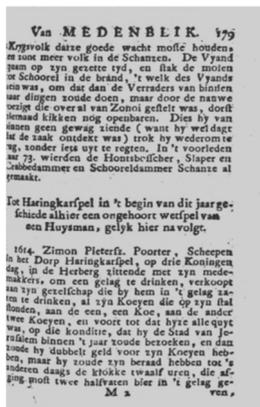


Fig. 21.- Relato del viaje de Simon Pierersz hecho entre 1614-1616 "Tot Harenkarspel ..."

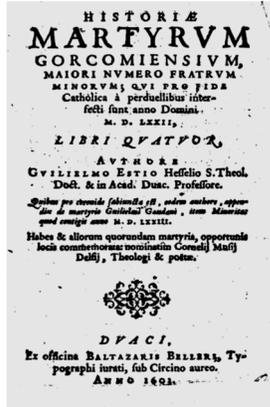


Fig. 22.- Portada de *Historia Martyrum Gorcomiensium* 1603

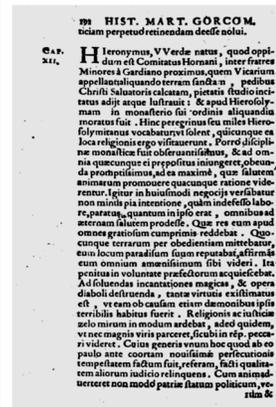


Fig. 23.- Hagiografía de fray Hieronymus van Weert del libro de *Historia Martyrum Gorcomiensium*

La Cruz de Jerusalén, el símbolo tatuado en el pecho de fray Hieronymus van Weert, para su contemplación y devoción privada, así como en su brazo derecho para su exhibición social o pública, (Ver Fig. 17), era una cruz heráldica con brazos iguales y una cruz más pequeña dentro de cada cuadrante. Fue utilizada por los cruzados y así esta cruz quintuple fue un símbolo que llegó a asociarse con la propia ciudad de Jerusalén, pero también con los Custodios Franciscanos de los Santos Lugares, figurando como emblema en su sello oficial¹⁸⁵, donde la devoción franciscana interpretaba las cinco cruces, como las cinco llagas de Cristo.

y ejecutados públicamente en Brielle, el 9 de julio de 1572, ahorcándolos desnudos, para luego descuartizarlos y exhibir sus partes corporales por toda la población.

¹⁸³ En Koldewey, 1999: 162. Estos acontecimientos fueron recogidos por Guillermo Hessels van Esten en su *Historia Martyrum Gorcomiensium* publicada en Douai, en 1603. Ver Figs. 22 y 23.

¹⁸⁴ Ver Mertens, 1980: 145. Hessels van Esten en su *Historia*, textualmente escribió "... Hieronymus Werdae natus, quod oppidum est Comitatus Hornani, inter fratres Minores a Gardiano proximis, quem Vicarium appellam traliquando terram Sanctam, pedibus Christi Saluatoris calcata, pietatis studio incitatus adjit atque lustravit: et apud HieroSolymam in monasterio fui ordinis aliquandiu moratus fuit. Hinc peregrinus seu miles Hierosolymitanus vocabatur; ut solent, quicumque ea loca religionis ergo visitaerunt..." (*Jeronimo Werder nació en el pueblo del condado de Hornani, siendo el hermano menor de los hijos de Gardiano, habiendo nacido para ser el Vicario de Tierra Santa, bajo los pies de Cristo, con un amor y piedad inspiradas por el duodécimo apóstol, y aligerada por la claridad: era de la orden de san Francisco desde hace algún tiempo y vivió en el monasterio, que estaba en Jerusalén. Por eso fue llamado peregrino y soldado de la Jerusalén celestial; pues era costumbre, que tuviera el control de los distritos religiosos como visitador de ellos.*) Esten, 1603: 192.

¹⁸⁵ Ousterhout, 2015: 105, Nota 50.

Esta interpretación se dio cuando la Cruz de Jerusalén se representó con el emblema franciscano del brazo desnudo de Jesús Crucificado y el brazo con la manga del hábito del estigmatizado Francisco de Asís; este emblema franciscano estaba asociado a la existencia de la provincia franciscana de la Custodia de Tierra Santa¹⁸⁶, oficializada en 1342 concediendo la custodia y administración de los santos lugares a los franciscanos¹⁸⁷.

Así en esa provincia franciscana de la Custodia de Tierra Santa, la práctica del tatuaje que se organizó en el siglo XVI, continuó practicándose entre los peregrinos a los lugares sacros de Palestina todo el siglo XVII, como lo manifiesta el retrato al óleo del viajero, político e intelectual alemán Heinrich W. Ludolf¹⁸⁸, quien viajó a Tierra Santa en 1697, y que en su retrato, muestra la forma de exhibir los tatuajes peregrinos (Ver Figs. 24, 25, 26 y 27)

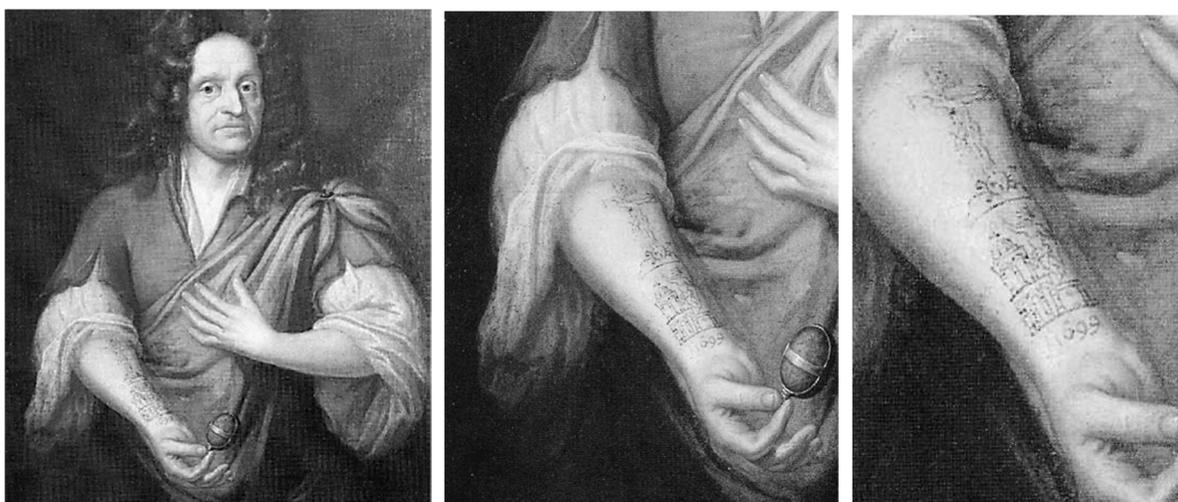


Fig. 24.- Retrato de Heinrich Wilhelm Ludolf, con su tatuaje de peregrino y sus ampliaciones a la derecha, Col. Fundación Francke, en Halle, Alemania (Lewy, 2003: 33, Fig. 21)



Fig. 25.- Crucifixión de Cristo (Tatuaje de H. W. Ludolf)



Fig. 26.- Resurrección de Cristo junto a la iglesia de la Resurrección (Tatuaje de H. W. Ludolf)

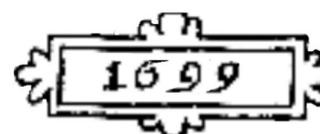


Fig. 27.- Cartela con la fecha de 1699 (Tatuaje de H. W. Ludolf)

¹⁸⁶ Cuando el Papa Clemente VI con las Bulas “Gratias Agimus” y “Nuper Carissime”. Ver Mertens, 1980: 106.

¹⁸⁷ Cherubini, 2013: 161, 162.

¹⁸⁸ Heinrich Wilhelm Ludolf (1655 - 1712) fue un académico alemán, lingüista, viajero ecuménico y secretario del príncipe Jorge de Dinamarca, que procuró el acercamiento de las iglesias orientales y occidentales.

El caso de los tatuajes de Ratge Stubbe, viajero a Tierra Santa del siglo XVII.

Un grabado de 1676 de los brazos de Ratge Stubbe Ben Mir de Hamburgo da una idea de cómo eran las “insignias habituales” que eran tatuadas en los peregrinos a Tierra Santa en el siglo XVII¹⁸⁹

Ratge Stubbe Ben Mir fue un viajero hebreo de Hamburgo, probablemente un comerciante que residió un tiempo en Palestina, y la historia de sus tatuajes fue mencionada por un teólogo y pastor alemán del siglo XVIII llamado Johannes Lund, en su libro *Die alten Jüdischen Heilighümer, Gottesdienste und Gewohnheit*¹⁹⁰, que trataba sobre los antiguos santuarios judíos, donde los tatuajes de Stubbe Ben Mir, se usaron como parte del material ilustrativo en la obra¹⁹¹ (Ver Figs. 25, 26 y 27).



Fig. 25.- Portada del libro *Die alten Jüdischen Heilighümer* 1738

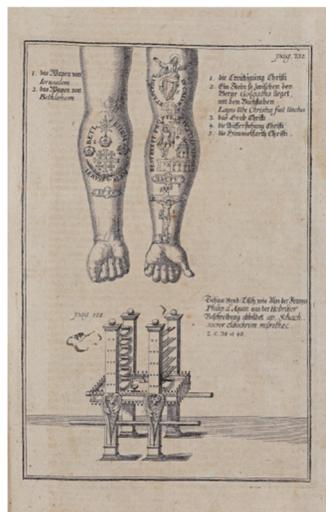


Fig. 26.- Lámina de los tatuajes de Ratge Stubbe en sus brazos (pgs. 264-265)

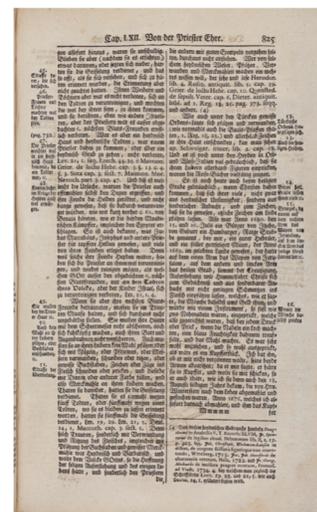


Fig. 27.- Nota sobre los signos indelebles de los peregrinos y sobre Ratge Stubbe (pg. 825)

Esta inclusión en la obra de Lund, fue porque al regresar Ratge Stubbe Ben Mir a Hamburgo, su ciudad natal, las imágenes de sus brazos fueron representadas en un grabado de cobre en 1676 por el artista Hans Martin Winterstein¹⁹², y posteriormente porque Stubbe entró en

¹⁸⁹ En Ousterhout, 2015: 95, Nota 4. El libro es de Johannes Lundius, y tiene como título *Die alten jüdischen Heilighümer, Gottesdienste und Gewohnheit*, publicado en Hamburgo, en 1738, con notas, comentarios y adiciones del funcionario Heinrich Muhlius y el pastor Johann Christoph Wolf.

¹⁹⁰ Johannes Lundius o Johann Lund (1638-1686), fue un pastor y teólogo luterano y un culto hebraísta que vivió en los ducados de Schleswig y Hessel. Sus obras sobre la antigua religión israelita fueron publicadas póstumamente por su hijo, el también pastor Thomas Lund y reeditadas en años posteriores, como ocurrió con el libro *Die alten Jüdischen Heilighümer*, que fue publicado por Heinrich Muhlius en 1704 y reeditado en 1738 con adiciones de Johann Christoph Wolf. Al parecer este libro fue escrito originalmente entre 1680 y 1685.

¹⁹¹ Ver Landfester, 2005: 89.

¹⁹² Hans Martin Winterstein (¿1650?-1698) era dibujante, escultor y grabador residente en Hamburgo desde 1671, y allí se dedicaba a hacer y grabar retratos y diversas ilustraciones para libros y publicaciones comerciales del área de Hamburgo. Es probable que después se trasladara a Gotemburgo en Suecia, donde al parecer fue asesinado.

contacto en julio de 1680 con el hebraísta y pastor Johann Lund, que le entrevistó y conoció pormenores del viaje de Stubbe Ben Mir a Tierra Santa, examinando además los tatuajes que este tenía en sus brazos, permitiendo incluso que Lund los tocara¹⁹³. Parte de la información que Stubbe Ben Mir contó al pastor Johann Lund, fue que:

“54.- Acuden y muchos en la tumba, y se marcan

Todavía es costumbre hoy con la santa tumba cuando los cristianos van allí, de que muchos de ellos, no por necesidad pagana, sino por devoción especial, y para señal de celebración de su paso ahí, paraban a fin de punzarse figuras indelebles en sus cuerpos.

55.- Ejemplo, de que en el brazo derecho estaba el escudo de armas de Jerusalén, y en el otro brazo izquierdo, estaba la tumba santa

Así que en el año de 1680, el 15 y 16 de julio, un ciudadano de Ikejo que nació en Hamburgo, llamado Ratge Stubbe Ben Mir, un buen hebreo, y un tranquilo hombre piadoso, que vivía en la tierra prometida en el año 1669, quien tenían en un brazo el escudo de armas de Jerusalén, en el otro brazo la santa tumba, junto con la crucifixión, la resurrección, la ascensión de Cristo, punzadas y marcadas en la carne con no pequeño dolor, en memoria y por devoción peculiar...”¹⁹⁴.

Este grabado con tatuajes de Ratge Stubbe Ben Mir, fue analizado académicamente por primera vez en 1991, por Otto Meinardus¹⁹⁵, en su artículo de “Jerusalemer Pilgerstätten auf Hamburger Armen: Zur Tätowierung eines Hamburger Jerusalem-Pilgers, 1669”¹⁹⁶, donde se destacó que las imágenes de los tatuajes y su técnica de tatuado provenían de la tradición copta-egipcia, adaptada a la simbología y gustos europeos en la Tierra Santa de los siglos XVI y XVII; posteriormente diversos académicos¹⁹⁷, plantearon la posibilidad de que los tatuajes representaran el medio para crear y reforzar la identidad del peregrino con los diversos sitios visitados en Belén y Jerusalén, de que existía una relación entre *sphragis-stigma-signa* (sello-estigma-signo), que reforzaba la simbología de los tatuajes como signo de pertenencia del peregrino tatuado a la grey cristiana, etc.

¹⁹³ En Lund, 1738: Lámina entre 264-265, 825.

¹⁹⁴ Ver Fig. 27. La información de Stubbe Ben Mir al pastor Lund continuaba, mencionando que el trabajo de marcado lo hacían los monjes sin pago, que se utilizaba un instrumento de dos agujas atadas a un delgado mango que introducían en las punciones, gotas para colorear de azul las líneas, que las cicatrices del tatuaje eran difíciles de ver, y que después de platicar en julio de 1680, Stubbe falleció un mes después, informando que previamente sus brazos tatuados habían sido representados en un grabado en 1676, por el artista Winterstein. Lund, 1738: 825 / Landfester, 2005: 90, Nota 23.

¹⁹⁵ Otto Friedrich August Meinardus (1925-2005) fue un pastor y académico alemán de la Universidad de Hamburgo, especialista en el cristianismo copto en Egipto, que estudio la presencia de esta religión en Palestina y entre los peregrinos europeos de los siglos XV a XX.

¹⁹⁶ En español, “Lugares de peregrinación de Jerusalén en los brazos de Hamburgo: Jerusalén en el tatuaje de un peregrino de Hamburgo, 1669”, publicado en *Beiträge zur deutschen Volks-und Altertumskunde* (Contribuciones al folclore y la antigüedad alemanes), Vol. 26, de 1988-1991, págs. 117-22, Museum für Hamburgische Geschichte, Hamburg, Deutschland. Ver Lewy, 2003: 27, Nota 95.

¹⁹⁷ A. M. Koldewej, “Lifting the veil on Pilgrim Badges” de 1999, Lewy Mordechay, “Jerusalem unter der Haut: Zur Geschichte der Jerusalemer Pilgertätowierung” de 2003, Ulrike Landfester “Gestochen scharf Die Tätowierung als Erinnerungsfigur” de 2005, y Robert Ousterhout, “Permanent Ephemera: The ‘Honourable Stigmatisation’ of Jerusalem Pilgrims” de 2015.

Sobre la disposición y significado de los tatuajes presentes en el grabado de los brazos del viajero alemán-judío Ratge Stubbe Ben Mir, se puede plantear que:

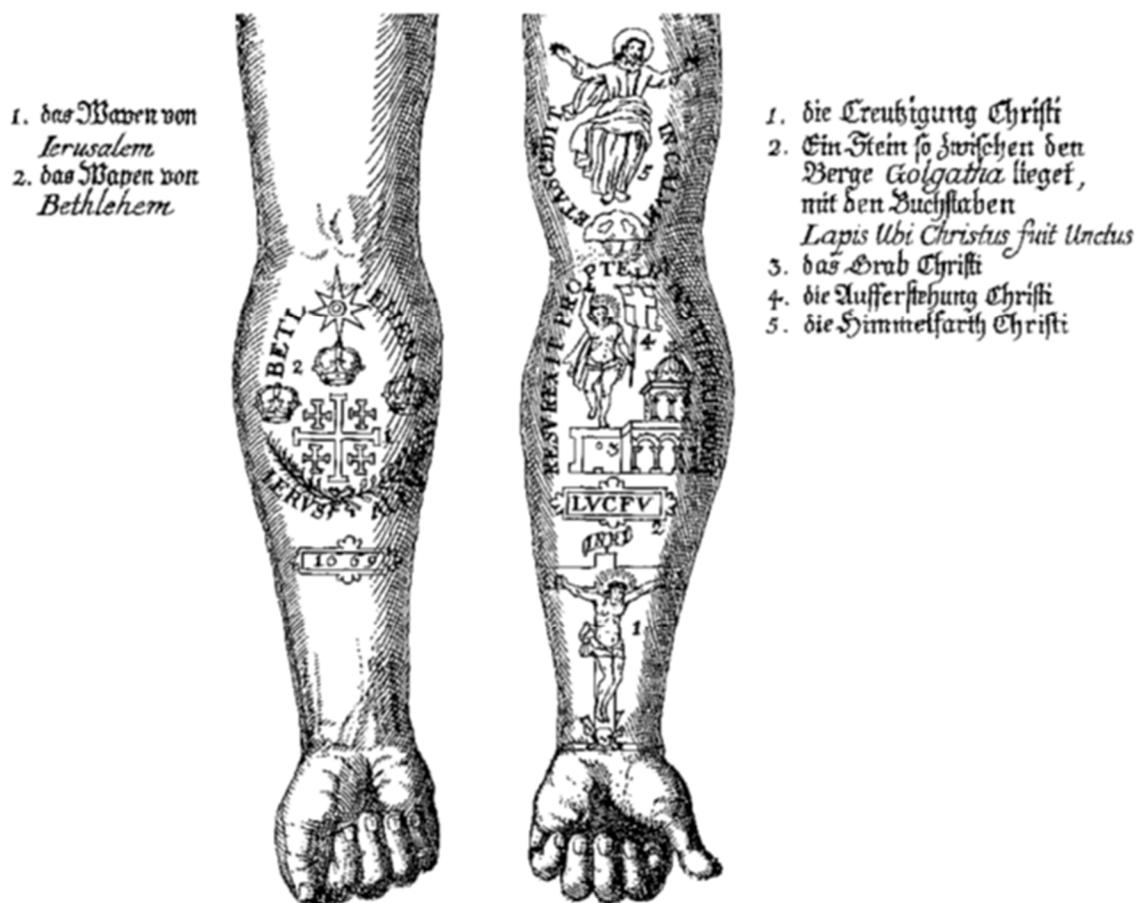


Fig. 28.- Los brazos derecho e izquierdo del viajero Ratge Stubbe Ben Mir, según el grabado en cobre de Hans Martín Winterstein en 1676 (Lund, 1738: Lámina entre 264-265 / Lewy, 2003: 27, Fig. 13)

En el brazo derecho del dicho grabado (Ver Fig. 28, izquierda), la presentación de las imágenes tatuadas, sigue un orden similar al heráldico europeo medieval, que va en secuencia de arriba hacia abajo, que marcaría el principio y fin de la existencia terrenal de Cristo, con su nacimiento en el pueblo de Belén y su pasión y muerte en la ciudad de Jerusalén:

- Inicia con los símbolos de Belén (una estrella y tres coronas, una por cada rey-mago) a modo de *cimera* o *timbre*, que estaría enmarcada por la parte superior con la frase en latín “*BETHLEHEM*”, que significaría “*Belén*”.
- Luego de la cimera, vendría el *blasón* o *escudo*, que sería el emblema de Jerusalén constituido por la Cruz de Jerusalén y dos ramas de palmera, que estaría enmarcado por la parte inferior, con la palabra en latín “*IERUSALEM*”, que significaría “*Jerusalén*”.

- Finalizando el conjunto de imágenes tatuadas, la divisa o lema, de una cartela rectangular o *tabula* donde estaría la fecha inscrita de “1669”¹⁹⁸.

Luego, en el brazo izquierdo (Ver Fig. 28, derecha y Fig. 29), que muestra imágenes y emblemas de la pasión, resurrección y ascensión de Cristo, la secuencia inicia un orden inverso al del brazo derecho, iniciando de abajo hacia arriba.

- Comienza con el martirio y muerte de Cristo en el Monte Gólgota, señalado con un cráneo (que sería de Adán) sobre el que esta la cruz.
- Luego sigue una cartela con las siglas LVCFV ("*Lapis ubi Christus fuit unctus*": es decir, "la piedra donde Cristo fue consagrado, ungido"), que simbolizaría la losa de piedra donde Jesús fue preparado (limpiado, ungido y amortajado) antes de ser depositado en el sepulcro, y que se suponía estaba depositada en la Iglesia del Santo Sepulcro.
- Luego viene la figura de Cristo resucitado, que enarbola un estandarte con la cruz, al lado de la iglesia del Santo Sepulcro, enmarcadas por la frase "*RESUREX IT PROPTER ET IUSTICIE IN DEO*", que significa "Dios justo y resucitado".
- Finalizaría la secuencia de imágenes, con la imagen de la Ascensión de Cristo sobre un monte, que la tradición señala que era el Monte de los Olivos (donde se levantó el monasterio e iglesia de la Ascensión de Cristo), enmarcada en la parte inferior por la frase "*IN CRISTUS AT ASCENDIT*", que significa "Ascendiendo en Cristo"¹⁹⁹.

Es relevante hacer notar, que la disposición de los tatuajes en los brazos izquierdo y derecho, es para mostrarlos ligeramente flexionados hacia abajo, frente a uno o varios espectadores, por lo que por su disposición y situación en áreas corporales "públicas o sociales", hacen que estos tatuajes se hayan pensado para una presentación abierta, social y pública.

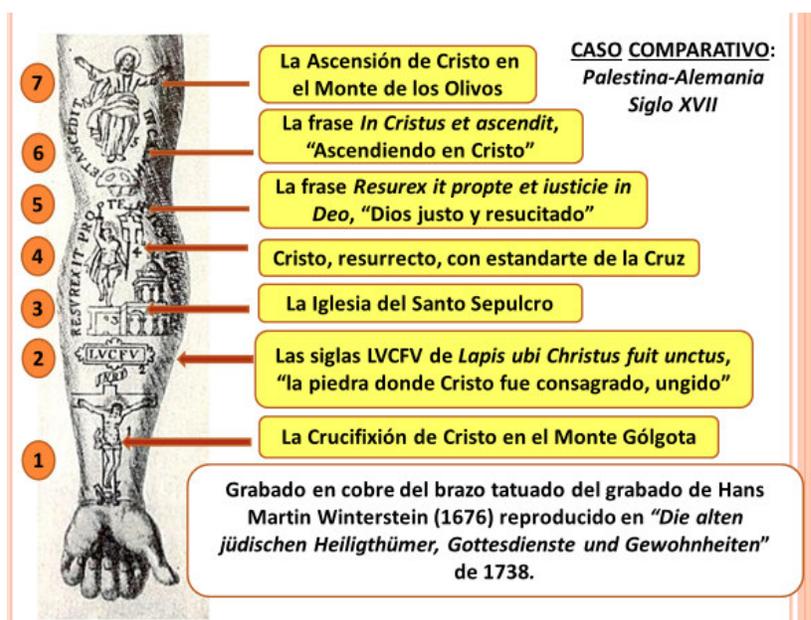


Fig. 29.- Disposición y significado de los tatuajes del brazo izquierdo del grabado en cobre de Winterstein en 1676 (Lund, 1738: Lámina entre 264-265 / Lewy, 2003: 27, Fig. 13)

¹⁹⁸ Ver Vivar, 2012: / Ousterhout, 2015: 95.

¹⁹⁹ En Ousterhout, 2015: 96.

Los tatuajes de peregrinación: Entre una geografía santa o la profesión de fe cristiana

Sobre la interpretación de los tatuajes realizados entre los peregrinos europeos en Palestina durante los siglos XVI y XVII, se ha propuesto que el fenómeno del tatuaje de Jerusalén se debe analizar a partir de su función religiosa, y proponerlo como símbolo de identificación para los peregrinos europeos en Jerusalén a partir del siglo XVI²⁰⁰.

En este sentido, la identificación simbólica-corporal presente en los peregrinos tatuados europeos de los siglos XVI-XVII y la selección de imágenes y su disposición en el cuerpo, fue el resultado del trazado de la ruta sobre la piel, a modo de los mapas mentales que componían los peregrinos al correlacionar sus emociones, memorias y devociones con sus múltiples experiencias en los Santos Lugares²⁰¹.

Se ha planteado que la mayoría de los peregrinos abstraía y simbolizaba tanto sus recorridos en Jerusalén como los sitios visitados en ella, en un *croquis - mapa mental*, se simplificaban y abstraían en los tatuajes realizados, para transmitir el significado simbólico de la ciudad santa; incluso este se podría leer como una serie de posiciones o estaciones²⁰².

Las imágenes a modo de *croquis* simplificado, marcaron tanto el movimiento físico del peregrino como su proceso mental, imprimiendo literalmente a Jerusalén en su cuerpo; su mapa estaba siempre a mano como ayuda para la contemplación, al ver representaciones tatuadas de la Vía Dolorosa, del Monte Gólgota y de las Iglesias del Santo Sepulcro y de la Ascensión del Señor en el Monte de los Olivos, todos sitios y espacios concretos y físicos comprendidos en el área de Jerusalén; cuando los tatuajes que señalaban sitios y visitas se marcaron con sangre, dolor y devoción en la carne del peregrino, el recuerdo de la visita se imprimió de manera indeleble en su cerebro²⁰³.

Aunque la interpretación de la secuencia y significado de los tatuajes en peregrinos europeos de los siglos XVI y XVII, ha sido propuesta como la representación gráfico-corporal de un recorrido espacial en sitios específicos de la Jerusalén de los siglos XIV-XVII, por la mayoría de los investigadores del tema²⁰⁴, y que esta propuesta es perfectamente aplicable para explicar los tatuajes mencionados para los peregrinos fray Hieronymus van Weert y Heinrich Wilhelm Ludolf, donde el primero tenía tatuadas la *Cruz de Jerusalén* (símbolo de la ciudad santa, lugar sacro), en el brazo derecho y en el pecho²⁰⁵, y donde el segundo tenía tatuados en el brazo derecho, en orden descendente, la *crucifixión* de Cristo (evento sacro) en el *Monte Gólgota* (lugar santo), la *resurrección* de Cristo (evento sacro) y la *Iglesia del Santo Sepulcro* o de la *Resurrección* (lugar santo), y el *año* de su estadía en Tierra Santa (Ver Figs. 24 a 27).

El caso de los tatuajes del viajero Ratge Stubbe Ben Mir, según el grabado en cobre de Hans Martín Winterstein en 1676, parece ser diferente a los mencionados, tanto por las características del *tatuado*, que era hebreo al parecer sin convertirse, ni al catolicismo ni al luteranismo, como por la riqueza y estructura compleja de los *tatuajes* de los brazos de este viajero, que se muestran en el grabado del dicho año de 1676.

²⁰⁰ Ver Lewy, 2003: 1.

²⁰¹ En Ousterhout, 2015: 107, 108.

²⁰² *Op. cit.*: 108.

²⁰³ *Op. cit.*: 108, Nota 57.

²⁰⁴ Koldeweij, 1999 / Mordechay, 2003 / Landfester, 2005 / Ousterhout, 2015.

²⁰⁵ Ver Figs. 17 y 18 / Koldeweij, 1999: 162. / Ver Notas 181 y 182.

Se plantea en este texto, dos propuestas sobre dicho caso:

- a) La primera que en Palestina, Ratge Stubbe Ben Mir pidió que se le tatuase como un peregrino cristiano europeo, sin serlo ya que era *un buen hebreo, y un tranquilo hombre piadoso*, según Lund, probablemente con el fin de aparecer ante las autoridades otomanas, ortodoxas y católicas de los diversos reinos y territorios que recorrería entre Palestina y Alemania, no como un judío rico con abundante y oculto efectivo y valiosas mercancías, presa fácil de extorsiones y chantajes, sino como un extranjero cristiano que viajaba con fines lícitos y piadosos, y donde los tatuajes religiosos que traía en ambos brazos, para exhibición social abierta, tenían un carácter probatorio de su paso por Tierra Santa, funcionando estos tatuajes en muchas ocasiones, a modo de salvoconducto, facilitando la atención del peregrino en hospitales, abriendo las puertas de posadas y hospederías, donde recibiría alojamiento y comida, facilitando la reducción de pagos de peajes en puertas, puentes y caminos y las puertas de acceso a las ciudades en su viaje, a manera de las antiguas insignias y sellos medievales del peregrino²⁰⁶.
- b) Que la secuencia de imágenes que van de la muñeca a la hondura de la articulación entre brazo y antebrazo, en la parte interna del brazo izquierdo, no representaban un mapa simbólico de Jerusalén, sino la expresión gráfica de parte de una invocación religiosa, que sería de los artículos 4º. 5º. y 6º., de la oración del Credo católico²⁰⁷. (*símbolo de profesión de fe católica*), constituida por doce artículos de fe ²⁰⁸, y donde las imágenes tatuadas en orden ascendente en dicho brazo, (*Crucifixión, Resurrección y Ascensión de Cristo*) constituirían las representaciones de las dichas tres expresiones centrales del Credo, ampliamente conocidas entre los fieles cristianos de los reinos que recorrería Stubbe, que serían:

Art. 4º. –“*Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado*”²⁰⁹.

Art. 5º.- “*Bajó a los infiernos, y resucitó al tercer día de entre los muertos*”²¹⁰.

²⁰⁶ Ver Nota 169, Barrero, 2017: 6.

²⁰⁷ Esto porque después del Concilio de Trento, se unificó la propuesta de que el *Credo* (“Creo” en latín), era la fórmula de fe cristiana compuesta por los apóstoles para que todos los cristianos pensaran y confesaran la misma creencia. El Concilio propuso a través del *Catecismo Romano*, que validó la Iglesia Católica, que lo primero que deberían creer los cristianos, eran aquellas cosas que los apóstoles, inspirados por el Espíritu Santo, pusieron distintamente en los doce artículos del *Credo*, además propuso que los apóstoles llamaron «*Símbolo*» a esa profesión de fe, porque esta servía de señal y contraseña, con que se reconocían los verdaderos cristianos y se distinguían de los falsos hermanos introducidos furtivamente y que adulteraban el Evangelio. Ver Concilio de Trento, 1926: 28.

²⁰⁸ Los doce artículos de fe del *Credo*, serían, I.- *Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del Cielo y de la Tierra*, II.- *Y en Jesucristo, su único hijo, nuestro señor*, III.- *Que fue concebido por el Espíritu Santo y nació de Santa María Virgen*, IV.-*Padeció de baxo del poder de Poncio Pilato. Fue crucificado, muerto y sepultado*, V.- *Descendió a los infiernos, y al tercero día resucitó de entre los muertos*, VI.- *Subió a los cielos y esta assentado a la diestra de Dios Padre todo poderoso*, VII.-*Dende allí ha de venir a juzgar los vivos y los muertos*, VIII.-*Creo en el Espíritu Santo*, IX.-*La Santa Iglesia Católica, la Comunión de los santos*, X.- *El perdón de los pecados*, XI.- *La resurrección de la carne* y XII.- *La Vida perdurable*. Ver Ripalda, 1616: 20-31.

²⁰⁹ Concilio de Trento, 1926: 56-58.

²¹⁰ *Op. cit.*, 1926: 64-71.

Art. 6º.- “Subió a los cielos, y está sentado a la diestra de Dios Padre todopoderoso”²¹¹.

Y que estarían reforzadas por las siglas y expresiones latinas tatuadas que enmarcaban las imágenes (“INRP”, “LVCFV”, “RESUREX IT PROPTER ET IUSTICIE IN DEO”, “IN CRISTUS AT ASCENDIT”).

La correspondencia entre imágenes y artículos de fe del *Credo*, se puede observar en las tres láminas de la oración del *Credo*, del *Catecismo* del padre jesuita Jerónimo Ripalda editado en 1614²¹², preparadas por el hebraísta y jesuita bávaro Georg Mayr²¹³, cuyas imágenes comparten muchos rasgos iconográficos y simbólicos semejantes a las imágenes tatuadas en el brazo izquierdo de Ratge Stubbe Ben Mir en 1669.



Fig. 30.- Artículo IV del *Credo* con su respectiva lámina con grabados de G. Mayr (Ripalda, 1616: 23)



Fig. 31.- Artículo V del *Credo* con su respectiva lámina con grabados de G. Mayr (Ripalda, 1616: 24)



Fig. 32.- Artículo VI del *Credo* con su respectiva lámina con grabados de G. Mayr (Ripalda, 1616: 25)

²¹¹ *Op. cit.*, 1926: 72-76.

²¹² El *Catecismo* del jesuita español Jerónimo Ripalda (1535-1618), fue un famoso catecismo para la educación religiosa de los niños, que fue impreso por primera vez en 1591 en Burgos, España. Entre los siglos XVI y XIX, las sucesivas ediciones del *Catecismo* de Ripalda tuvieron una gran difusión entre la población católica de España, Hispanoamérica y Filipinas.

²¹³ En 1616, el jesuita bávaro y gramático hebreo Georg Mayr (1564-1623), editó el *Catecismo* de Jerónimo Ripalda, acompañándolo de algunos comentarios y de varias láminas de grabados preparados por el propio Mayr, que precedían a cada página del *Catecismo*. Dichas láminas probablemente las había hecho previamente para los catecismos del jesuita holandés Peter Canisius (1521-1597) titulados *Catechismus minor* y *Parvus catechismus catholicorum*, publicados originalmente en 1556 y 1558. El padre Mayr pasó la mayor parte de su carrera enseñando hebreo y traduciendo textos a ese idioma. Su *Institutiones linguae Hebraicae* o *Gramática Hebrea*, publicada en 1616 en la ciudad de Augsburgo, fue ampliamente difundida y reeditada muchas veces.

Conclusiones preliminares

El carácter de los tatuajes como imágenes estructuradas de invocaciones rituales (sean dirigidas a Cristo Jesús o bien a demonios familiares como Mantelillos), ha quedado validado a través de la revisión de la información documental disponible, en cuanto a los casos del vaquero novohispano mestizo Juan Luis de 1598, y del viajero alemán judío Ratge Stubbe Ben Mir de 1669, aunque los motivos y circunstancias que provocaron que los tatuados en ambos personajes fueran diferentes, ya que:

- En cuanto al mestizo Juan Luis, fue la creencia en los poderes de *Mantelillos* y en que este le protegería y concedería su protección y el cumplimiento de sus deseos, formando parte de un pequeño y selecto grupo de ritualistas, con identidad propia y reconocible entre ellos, con sus prácticas religiosas y tatuajes en áreas privadas, dejando así de ser un ser débil, marginal, sin parentela y de origen humilde, y expuesto a todas las vicisitudes de la pobreza, aflicciones, desamparo e indefensión de las clases bajas de la Nueva España de finales del siglo XVI.
- Respectivamente el hebreo Ratge Stubbe Ben Mir jugó su seguridad, bienes e integridad personales, con la creencia de que tatuándose y exhibiendo estos tatuajes en áreas corporales públicas, como un discurso simbólico y gráfico referente a la profesión de fe, el *Credo*, a los cristianos católicos de los países que atravesó de Palestina a Alemania (Italia, España, Francia y parte de Flandes), sería tomado como un callado y piadoso peregrino cristiano (aunado a guardar un prudente silencio) y con esto, dejar de ser un ser apátrida, marginal y expuesto a ser extorsionado, encarcelado, robado o agredido por ser un rico judío rapaz, codicioso y sin patria, descendiente directo de los asesinos de Cristo.

Sin embargo, en ambos casos los elementos básicos presentes que vincularon áreas corporales (fueran públicas o privadas) con las invocaciones fueran conjuros y peticiones o bien, profesiones de fe, para uso personal del tatuado o para exhibición a los no-tatuados, fueron las imágenes plasmadas en los tatuajes, fueran crucifixiones, siglas, iglesias, representaciones de Cristo o de demonios, corazones y flechas, etc.

También el desarrollo de este trabajo, permitió comprobar la eficacia de organizar la investigación sobre la dinámica histórica de los tatuajes (fuera en Nueva España o bien, en la Tierra Santa de los siglos XVI-XVII) en base a utilizar como elementos identificadores, los conjuntos de *no-tatuados* y de *tatuados* [tatuadores / tatuajes / tatuados], enfoque que permitió visualizar la presencia y actos de individuos y grupos rebeldes y marginados, que a partir de diversas estrategias sociales (nuevos cultos y prácticas religiosas, rumores, motines y rebeliones, mimetismo u ocultamiento social, etc.), mostraron variadas y múltiples rupturas soterradas o abiertas, con el orden moral de la sociedad europea y novohispana, y de sus instituciones durante los primeros siglos del inicio de la modernidad.

Además es posible plantear que es en estos siglos de una modernidad incipiente, en áreas marginales del Occidente Europeo (la Palestina cristiana bajo el Imperio Otomano y la Nueva España como colonia del Imperio español), el tatuaje entre los siglos XVI y XVII se estaba convirtiendo de una serie de sistema de símbolos de protección mágica, y representaciones gráficas de status, género, ritos de paso e identidades comunitarias de pueblos no occidentales, en nuevos sistemas religiosos-simbólicos no colectivos, que grupos sociales marginales occidentales y periféricos, interpretaban en base a su carácter material permanente y

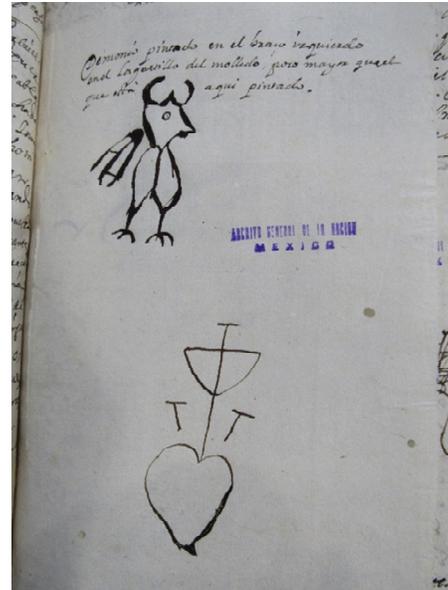
significativo de los propios tatuajes como imágenes-símbolos personales y no sociales, como producto de una reflexión del *tatuado* sobre la toma del propio control corporal ante imposiciones y acciones institucionales externas como los *pogromos*, la persecución y vigilancia de las diferentes inquisiciones europeas y americanas, las practicas impositivas sobre hebreos, parias y mendigos en tránsito, etc.

Anexo A

AGN, Ramo Inquisición, Vol. 636, Exp. 4, año 1655 - *Proceso y causa criminal contra Juan Andrés Mulato. Por tener pintada la figura del Demonio en dos partes de su cuerpo.*



**A.-Figura de Demonio con hocico y cuernos
AGN, Inquisición, Vol. 636, Exp. 4, año 1655
Dibujo entre las fojas 2 v y 3**



**B.-Figura de Demonio con pico y ala, y un corazón
atravesado con flechas o saetas.
AGN, Inquisición, Vol. 636, Exp. 4, año 1655
Dibujo entre las fojas 13 v y 14.**

[...] en el plan del muslo izquierdo a la parte de afuera pintada una figura de poco menos de un gême, con una cabeza de animal, que por mal formada no se distingue, con un ojo, un ojo, y dos cuernos y de parte del cuello abajo los braços, el izquierdo arqueado a la cintura, y el derecho leuantado en alto como que de sembraga y de la cintura abaxo sin ninguna señal en aquel güeco hasta las piernas con quatro raias en cada una con la de división del vientre, y con tres uñas en cada pierna a modo de ave de rapiña [...] ... AGN, Inquisición, Vol. 636. Exp. 4, foja 3. Ver Fig. A.

[...] Dijo que en el Lado izquierdo que es correspondiente al antecedente que tenía en el muslo tenía este dicho mulato en el lado izquierdo arriba en el molledo en el lagatillo otra figura de Demonio de quatro dedos Por lo largo y Dos de ancho Poco mas o menos con un ojo en una Cavesa como de abe en una de la qual tiene dos cuernos mui Patentes y en medio de ellos un pico o punta que sobresale y asi mesmo una forma de ala Con tres rasgos por lo largo y dos atravesados que parecen estar al lado derecho de la dicha ala Los pies con tres uñas cada uno Como ave de rapiña Los muslos algo gruesos = Y que assi mismo En el mismo brazo En la llana de la muñeca tenía Un corazón y al pie del una Cruz al parecer y dos jaras a los lados y arriba figuras pintadas de azul oscuro hechas con ynstrumento cortante [...] ... AGN, Inquisición, Vol. 636. Exp. 4, foja 12 v. Ver Fig. B.

Bibliografía

Agustín, san

2010 *Confesiones*, Introducción, traducción y notas por Alfredo Encuentra Ortega, Biblioteca Clásica N.º. 387, Editorial Gredos, Madrid, España.

Alemán Cuevas, Gabriel

2015 *El tatuaje como factor de discriminación laboral contra jóvenes universitarios en el Distrito Federal*, Tesis de licenciatura en Sociología, FCP y S-UNAM, México.

Arendze, J. P., et. al.

1953 *Diccionario Enciclopédico de la Fe Católica*, Traducción de Pedro Zuloaga y Carlos Palomar, Ed. Jus, México.

Ballén Valderrama, Julián Esteban y Javier Antonio Castillo López

2015 “La práctica del tatuaje y la imagen corporal”, en *Revista Iberoamericana de Psicología: Ciencia y Tecnología*, Vol.8, No.1, Junio 2015, Corporación Universitaria Iberoamericana, Colombia, pg.103– 109

Barrero González María Luisa

2017 “Enseñas y sellos de peregrino en el contexto de la peregrinación medieval”, en *Revista Digital de Iconografía Medieval*, Vol. IX, No. 18, 2017, Universidad Complutense de Madrid, España, pp. 5-32

Baudot, Georges

1997 “Sociedad Colonial y desviaciones. Marginalidad y Resistencia Cultural en el México de los Virreyes”, en *Poder y Desviaciones: Génesis de una sociedad mestiza en Mesoamérica*, Georges Baudot (Coordinador), Siglo XXI Editores – CEMCA, México, pp. 63-102.

Blázquez Miguel, Juan

1994 “Brujas e inquisidores en la América colonial (1569-1820)”, en *Revista Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Historia Moderna, FGH-Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, España, pp. 71-98.

Bonilla y San Martín, Adolfo

1902 “Introducción”, en *El Diablo Cojuelo, Novela de la Otra Vida*, de Luis Vélez de Guevara, Librería de Eugenio Krapf, Vigo, España, pp. I-XXXVIII.

Campos Moreno, Araceli

1998 *Un tipo de literatura marginal en la Nueva España: oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo Inquisitorial 1600-1630*, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

2001 “El ritmo de las oraciones, ensalmos y conjuros mágicos novohispanos”, en *Revista de Literaturas Populares*, Año 1, No. 1, Enero-Junio de 2001, FFyL-UNAM, México, pp. 69-93.

- Castañega, Fray Martín de
 1997 *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Introducción y notas de Fabián A. Campagne, Colección de libros raros, olvidados y curiosos, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Ceballos Gómez, Diana Luz
 2001 *La Inquisición de Cartagena de Indias o de cómo se inventa una bruja en el siglo XVII*, Tesis-Trabajo de promoción a profesor asociado, Universidad Nacional de Colombia-Sede Medellín, Medellín, Colombia.
- Concilio de Trento
 1926 *Catecismo Romano promulgado por el Concilio de Trento*, Serie Manual Clásico de Formación Religiosa, Editorial Litúrgica Española S.A., Sucesores de Juan Gili, Barcelona, España.
- Contreras, Carlos
 1982 *La ciudad del mercurio: Huancavelica, 1570-1700*, Col. Mínima No. 13, Ediciones del Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima, Perú.
- Corominas, Joan
 1987 *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Editorial Gredos, Madrid, España
- Covarrubias, Sebastián de
 1611 *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Luis Sánchez, impresor del Rey, Madrid, España.
- CREDSA
 1972 *Diccionario Enciclopédico Universal*, CREDSA ediciones y publicaciones, Barcelona, España.
- Charbonneay-Lassay, Louis
 1997 *El bestiario de Cristo. Simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, Vol. I, Sophia Perennis, Barcelona, España.
- Cherubini, Tommaso
 2013 “Las medallas de la Custodia franciscana de Tierra Santa”, en *OMNI, Revue Internationale de Numismatique*, N°6 – Avril 2013, Editions OMNI – France, pp. 161-166, consultado en el sitio www.identification-numismatique.com , en el link <file:///C:/Users/hp/Downloads/Dialnet-LasMedallasDeLaCustodiaFranciscanaDeTierraSanta-4266742.pdf>
- Chesnaux, Jean
 2005 *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*, Siglo XXI Editores, México.

Diamant, Ruth

1991 “La aventura de la espeleología”, en *ContactoS, Revista de Educación en Ciencias e Ingeniería*, No. 4, UAM-Iztapalapa, México, pp. 18-30.

Esten, William Hessels van (Guillermo Estio)

1603 *Historiae Martyrum Gorcomiensium*, Libri Quator, Ed. Baltazaris Belleri, Douai, Países Bajos.

Eymerico, Nicolao y José Marchenta Ruiz

1821 “Capítulo XIV, De los delitos que conoce el Santo Oficio”, en *Manual de Inquisidores, para uso de las Inquisiciones de España y Portugal o Compendio de la obra titulada Directorio de Inquisidores*, Imprenta de Feliz Aviñón, Montpellier (Montpellier), Francia, pp. 97-106.

González Gómez, José Antonio

2018 *Tatuajes en el México Colonial: ¿Símbolos mágicos o pecados en el cuerpo? (Notas sobre los tatuajes de la población del centro y norte de la Nueva España)*, en la página electrónica de academia.edu.com, en el link https://www.academia.edu/7974619/Tatuajes_en_el_M%C3%A9xico_Colonial

González Obregón, Luis

1933 “Proceso de Juan Luis por Hereje y Pacto con el demonio en el Siglo XVI.- (Inquisición.) – 1598 – 1601. –”, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, Tomo IV, No. 1, Enero-febrero 1933, Talleres Gráficos de la Nación, México, pp. 1-70.

Gruzinski, Serge

1990 *La guerre des images / de Christophe Colomb 'a "Blade Runner" (1492-2019)*, Librairie Arthème Fayard, París

Gruzinski, Serge

1995 *La guerra de las imágenes: De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, FCE, México.

Ibáñez, Yolanda Mariel de

1977 *El Tribunal de la Inquisición en México (Siglo XVI)*, Ed. Porrúa, México.

Jiménez Rueda, Julio

1946 “Capítulo XVII”, en *Herejías y supersticiones en la Nueva España (Los heterodoxos en México)*, Monografías Históricas No. 1, UNAM-Imprenta Universitaria, México, pp. 195-211.

Julio, María Teresa

2007 “El *Vejamen* de Rojas para la Academia de 1638. Estudio y edición”, en *Revista de Literatura*, enero-junio de 2007, Vol. LXIX, N^o. 137, CSIC, Madrid, España, pp. 299-332.

Koldeweij, A. M.

1999 "Lifting the veil on Pilgrim Badges" by, in *Pilgrimage Explored*, Ed. Jennie Stopford, The University of York – York Medieval Press – Boydell & Brewer Ltd, New York, USA, , pp. 161-188.

Kosut, Mary

2006 "An Ironic Fad: The Commodification and Consumption of Tattoos", en *The Journal of Popular Culture*, Vol. 39, No. 6, November 2006, Popular Culture Association- Ed. Marshall-Michigan State University, USA, pp. 1035–1048.

Landfester, Ulrike

2005 „Gestochen scharf Die Tätowierung als Erinnerungsfigur“, en *Schmerz und Erinnerung*, koordinator Roland Borgards, Ed. Ludwig Sievers Stiftung - Wilhelm Fink Verlag, München, Deutschland, 2005, pp. 83-90.

Lewy, Mordechai

2003 „Jerusalem unter der Haut. Zur Geschichte der Jerusalemer Pilgertätowierung“, en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* · Marzo 2003, 55, 1, Koninklijke Brill NV, Leiden, pp. 1-39.

López Austin, Alfredo

1967 "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 7, IIH-UNAM, México, pp. 87-117.

Lund, Johann (Johannes Lundius)

1738 *Die alten jüdischen Heiligthümer, Gottesdienste und Gewohnheiten*, Ed. Heinrich Mühlius y Johann Christoph Wolf, Hamburgo, Alemania.

Marcos Celestino, Mónica

2004 "El Marqués de Villena y La cueva de Salamanca. Entre literatura, historia y leyenda", en *Estudios humanísticos, Filología*, N° 26, Servicio de Publicaciones, Universidad de León, España, 2004, pp. 155-186.

Martínez López-Cano, María del Pilar (Coord.)

2004 "Constituciones de el Arzobispado y provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenochtitlan, México, de la Nueva España Concilio Primero", en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, Serie Instrumentos de Consulta 4, IIH-UNAM, México, 2004, pp. 1-103.

Martínez López-Cano, María del Pilar y Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández

2004 "Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)", en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, Serie Instrumentos de Consulta 4, IIH-UNAM, México, 2004, pg. 1-28.

Maundrell, Henry

1810 *A Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter, A.D. 1697.*, Printed for J. White and Co., J. Nun and B. McMillan, London.

Maya Restrepo, Luz Adriana

2002 “Paula de Eguiluz y el Arte del Bien Querer. Apuntes para el estudio del cimarronaje femenino en el Caribe, siglo XVII”, en *Revista Historia Critica*, No. 24, diciembre 2002, FCS-Universidad de los Andes, Bogota, Colombia, pp. 101-118.

Mertens, Aurelius (O.F.M.)

1980 *Who was a Christian in the Holy Land?: Encyclopedia, Help for individual pilgrims*, Ed. Jerusalem-Mechelen, Belgium.

Miraz Seco, María Violeta

2013 *La Peregrinación Marítima: El camino inglés desde la ría de Ferrol en la Baja Edad Media*, Tesis de Doctorado en Historia, DHM-FH- Universidade da Coruña, Ferrol, España.

Morinis, Alan

1992 “Introduction: The territory of the Anthropology of Pilgrimage”, en *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Morinis, Alan (ed.), Greenwood Press, Westport, CT, USA, pp. 1-28.

Navarrete, María Cristina,

2005 *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia siglos XVI y XVII*, Programa Editorial Universidad del Valle, Cali, Colombia.

Ousterhout, Robert

2015 “Permanent Ephemera: The ‘Honourable Stigmatisation’ of Jerusalem Pilgrims”, en *Between Jerusalem and Europe: Essays in Honour of Bianca Kühnel*, Coord. Renana Bartal, y Hanna Vorholt, Ed. Koninklijke Brill, Leiden-Boston, The Netherlands, pp. 94-109.

Patel, Shankari

2012 *Journey to the East: Pilgrimage, Politics, and Gender in Postclassic Mexico*, UC, Riverside Electronic Theses and Dissertations, University California Riverside, USA, en el link: <http://escholarship.org/uc/item/0w02p1kx>

Pereyra Plasencia, Hugo

2010 “¿Buscando un Inca?: Episodios del siglo XVII en el Perú”, en *Blog de Hugo: Artículos de historia peruana y de relaciones internacionales*, Mayo de 2010, en la página electrónica de <http://blog.pucp.edu.pe>, en el link: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/hpereyra/2010/05/>

Quezada, Noemí

1974 “Oraciones mágicas en la Colonia”, en *Anales de Antropología*, Vol. 11, No.1, UNAM, México, pp. 141-167

Real Academia Española (RAE)

2001 *Diccionario de la Lengua Española*, Ed. Espasa, España.

Romero Patiño, Carolina

2017 *Estéticas itinerantes – Reinenciones corporales: El tatuaje mexicano en el contexto global*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Programa de Doctorado en Ciencias Sociales - CIESAS Guadalajara, México.

Ripalda, Jerónimo

1616 *Catecismo del R.P. Jeronimo Ripalda de la Compañía de Jesus*, En Augusta por privilegio de Castilla.

Sastre Cifuentes, Asceneth

2011 “Cuerpos que narran: la práctica del tatuaje y el proceso de subjetivación”, en *Revista Diversitas: Perspectivas en Psicología*, Vol. 7, No. 1, enero-junio, 2011, Universidad Santo Tomás Bogotá, Colombia, pp. 179-191.

Schoorel, Dirk Burger van

1767 *Chronyk van de Stad Medemblik*, ed. Jan Duyn Boekdrukker, Medemblik, Hoorn, Países Bajos.

Uchmany, Eva Alexandra

1985 “De algunos cristianos nuevos en la conquista y colonización de la Nueva España”, en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 8 Núm. 8, IHH-UNAM, México, pp. 265-318.

Uriarte Pacheco, José Luis

2007 *Tatuajes, figuras grabadas en cuerpos novohispanos (1604-1750): Una ventana abierta al pasado de hombres carentes de escritura*, Tesis de Licenciatura en Historia, Colegio de Historia – FF y L – UNAM, México.

Vélez de Guevara, Luis

1902 *El Diablo Cojuelo, Novela de la Otra Vida*, con introducción de Adolfo Bonilla y San Martín, Librería de Eugenio Krapf, Vigo, España.

Vergnaud, Romane y Angélica Monserrat Flores Padilla con Mayra Karina Rodríguez Hernández

2019 *El Tatuaje: De lo marginal a lo Banal, antropología de una percepción en cambio*, en la página electrónica de *academia.edu.com*, en el link

https://www.academia.edu/39204424/El_Tatuaje_De_lo_marginal_a_lo_Banal_antropolog%C3%ADa_de_una_percepci%C3%B3n_en_cambio

Vivar del Riego, José Antonio

2012 "Taller de heráldica. Cómo diseñar y describir un escudo ", en *De sellos y blasones: miscelánea científica*, Coords. Juan Carlos Galende Díaz, Nicolás Ávila Seoane y Bárbara Santiago Medina, Departamento de Ciencias y Técnicas Historiográficas, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España, pp. 413-477.