

REVISTA

ISSN-1665-0441

Ra Ximhai

Publicación Semestral de Ciencias Sociales

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA INTERCULTURAL DE SINALOA

Toda la Gente, Todos los Pueblos

Simen Yoemia, Simen Pa?lia Yole'men



Vol. 13 Número 1 Enero - Junio de 2017



COEDICIÓN:

Universidad de Guanajuato
Campus León

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Revista Científica Ra Ximhai

Ciencias Sociales

Vol. 13 Número 1 enero-junio de 2017

Publicación de la Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa

Revista Científica Ra Ximhai

Editor General

Dr. Pedro Cázares Aboytes

ISSN-1665-0441

D.R. © Ra Ximhai

Hecho en México

Printed in Mexico

Ra Ximhai

El Nombre

La identificación de esta revista con el nombre de Ra Ximhai (escrito en lengua hñahñú), que traducido al español significa “el mundo, el Universo o la vida”, hace referencia a la naturaleza desde un punto de vista cosmológico signado por los indígenas otomíes. La revista lleva este título como un homenaje a las culturas indígenas del país que forman parte importante de la riqueza cultural de México.

Diseño de portada: Ing. Aminne Armenta Armenta

Foto: Ella escondida, Violeta Covarrubias.

Todos los artículos publicados son sometidos a arbitraje por especialistas. El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores. Se aceptan colaboraciones de acuerdo con las políticas de la revista. Enviar colaboraciones a raximhai@uaim.edu.mx

RA XIMHAI

COMITÉ CIENTÍFICO EXTERNO

DRA. CHANTAL CRAMAUSSEL VALLET

Colegio de Michoacán

DR. MARIO MAGAÑA MANCILLAS

Universidad Autónoma de Baja California

DRA. ZULEMA TREJO CONTRERAS

Colegio de Sonora

DRA. RAQUEL PADILLA RAMOS

Instituto Nacional de Antropología e Historia/Sonora

DR. JOSÉ LUIS MOCTEZUMA ZAMARRÓN

Instituto Nacional de Antropología e Historia/Sonora

DR. SAMUEL OJEDA GASTELUM

Universidad Autónoma de Sinaloa

DR. EDUARDO ANDRÉS SANDOVAL FORERO

Universidad Autónoma del Estado de México

DR. BRUNO BARONETT

Universidad Veracruzana

DR. OSCAR VIRAMONTES OLIVAS

Universidad Autónoma de Chihuahua

DR. JOSÉ MANUEL JUÁREZ NÚÑEZ

UAM-Xochimilco

DRA. SONIA SALINAS COMBONI

UAM-Xochimilco

DR. GUNTHER DIETZ

Universidad Veracruzana

DR. JOSÉ VARGAS

Universidad de Guadalajara

DR. RAÚL ZIBECHI

Multiversidad Franciscana de América Latina, Montevideo

DR. ROBINSON SALAZAR PÉREZ

Director de la Red de Investigadores por la Democracia y la Paz, Buenos Aires, Argentina

DR. DANIEL MATO

Universidad Nacional Tres de Febrero, Argentina

DR. JOHN MASON HART

University of Houston

DR. JUAN PABLO DABOVE

University of Colorado Boulder

DR. VÍCTOR ANTONIO CORRALES BURGUEÑO

Universidad Autónoma de Sinaloa

DRA. BEATRIZ EUGENIA RODRÍGUEZ PÉREZ

Universidad Autónoma de Sinaloa

COMITÉ EDITORIAL INTERNO

DR. ERNESTO GUERRA GARCÍA

Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa

DR. FRANCISCO ANTONIO ROMERO LEYVA

Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa

DRA. LIZBETH FÉLIX MIRANDA

Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa

DR. CELSO ORTIZ MARÍN

Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa

DR. ESTUARDO LARA PONCE

Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa

DRA. MILAGROS DE LA CARIDAD CONG HERMIDA

Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa

DRA. LUZ BERTILA VALDEZ ROMÁN

Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa

DR. RAFAEL SANTOS CENOBIO

Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa

DR. JOSÉ EMILIO SÁNCHEZ GARCÍA

Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa

DR. IVÁN NOEL ÁLVAREZ SÁNCHEZ

Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa

DRA. GABRIELA LÓPEZ FÉLIX

Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa

DRA. MARÍA GUADALUPE IBARRA CECENA

Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa

Dr. Pedro Cázares Aboytes

Editor General

Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa

Ra Ximhai

Ciencias Sociales

Volumen 13, Número 1 enero - junio 2017

ISSN-1665-0441

Ra Ximhai está indexada en: Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico **REDIB**, desarrollado en el seno del Portal Tecnociencia, bajo el patrocinio y financiamiento de la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (**FECYT**), Sistema de Información Bibliográfica sobre las publicaciones científicas seriadas y periódicas, producidas en América Latina, el Caribe, España y Portugal (**LATINDEX**), Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (**CLASE**), Electronic Journals Service (**EBSCO**), Red de Revistas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (**Red ALyC**), Servicios de Alertas y Hemeroteca Virtual de la Universidad de la Rioja, España (**DIALNET**), Social Science Information Gateway (**SOSIG**) de la Universidad de Bristol (**Ingllaterra**), Directory of Open Access Journals (**DOAJ**) de la Universidad de Lund (**Suecia**), Red de Revistas de la Asociación Latinoamericana de Sociología (**RevistALAS**), el Catálogo Bized (**Ingllaterra**), *Hispanic American Periodicals Index* (**HAPI**), *Academic Journals Database* (**USA**), e-journal (**UNAM**), en *SCOPUS*, red de bibliotecas virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y El Caribe de la red (**CLACSO**) y en el Instituto de Apoyo a la Investigación e Innovación (**INAPI**), Portal de revistas científicas y arbitradas de la **UNAM**, Digitalización y Divulgación de Revistas Académicas Latinoamericanas (**Cengage Learning**). Puede consultarse a través de la biblioteca de revistas electrónicas de: Ciencia y Tecnología de la Organización de Estados Americanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (**OEI**), Göteborg University Library (**Alemania**), Braunschweig University Library (**Alemania**), Uppsala University Library (**Alemania**), Kassel University Library (**Alemania**), Biblioteca Virtual de Biotecnología para las Américas del Instituto de Biotecnología de la UNAM (**México**), Universidad de Caen Basse-Normandie (**Francia**), Institución Universitaria Centro de Estudios Superiores María Goretti (**Colombia**), Librería del Ministerio de Ciencia y Tecnología (**Brasil**), Centre Population et Developpement, CIRAD (**Francia**), Revistas de Ciencia y Tecnología de la Universidad Centroamericana (**Nicaragua**), Oxford Brookes University (**Ingllaterra**), Electronic Journal Library (**China**), University of Leicester (**Ingllaterra**), E-journals de la Universidad de Nancy (**Francia**), University of Georgia Libraries (**USA**), Elektroniset Lehdet de la Universidad de Tampere (**Finlandia**), Revistas On-Line de la Universidad de Torino (**Italia**), Revistas Electrónicas de la Universidad de Joseph Fourier (**Francia**), Recurso-e de la Universidad de Sevilla (**España**), Revistas electrónicas de la Universidad de Franche-Comté (**Francia**), Thomas Library de la Universidad de Wittenberg (**USA**), Ohio Library and Information Network de State Library of Ohio (**USA**), Periodiques Electroniques de la Universidad Joseph Fourier et del' Institut National Polytechnique de Grenoble (**Francia**), Library of Teikyo University of Science and Technology (**Japón**), University of Tsukuba Library (**Japón**), Albertons Library of Boise State University (**USA**), Oxford University Libraries (**Ingllaterra**), Magazines and Journals List de Milton Briggs Library (**USA**), Library de Southern Cross University, (**Australia**), Agence Bibliograph de l'ér Seignement Supérieur (ABES) (**Francia**), University of Tennessee Libraries (**USA**), Walter E. Helmke Library of Indiana University (**USA**), Trinity University Library Catalog (**USA**), Columbia University Libraries (**USA**), Centre National de la Recherche Scientifique (**Francia**), Electronic Journals of Texas Tech University (**USA**), Bibliothèque de l'Institut Universitaire d'Hématologie (**Francia**), University Library of University of Sheffield (**Ingllaterra**), Binghamton University Libraries (**Ingllaterra**), Library of University of Liverpool (**Ingllaterra**), University of Illinois at Urbana-Champaign Library Gateway (**USA**), Cornell University Library (**USA**), Binghamton University Libraries (**USA**), Digital Library de la Università Di Roma Torvergata (**Italia**), Main Library and Scientific Information Centre of the Wroclaw University of Technology (**Polonia**), Biblioteca Digital de Ciencia y Tecnología Administrativa (**Argentina**), USF Libraries de la University of South Florida (**USA**), Sistema Bibliotecario di Ateneo di Politécnico di Milano (**Italia**), Washington Research Library Consortium (WRLC) (**USA**), Biblioteca Digitale della Sapienza di Università degli studi di Roma "La Sapienza" (**Italia**) Biblioteca Universitaria di Lugano de la Università Della Svizzera (**Italia**), Bibliothèques Universitaires de Université Jean Monnet Saint-Etienne (**Francia**) y en in4ciencia.

Ra Ximhai

Ciencias Sociales

Volumen 13 Número 1 enero - junio 2017

ISSN-1665-0441

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



La presente coedición de la revista Ra Ximhai con el CA de Actores y Dinámicas Emergentes, del Departamento de Estudios Sociales de la Universidad de Guanajuato, Campus León, fue coordinada por Dr. Rubén Ramírez Arellano, Dr. Alejandro Martínez de la Rosa y Dra. Ivy J. Jasso, profesores de Tiempo Completo.

Todos los artículos publicados son sometidos a arbitraje por especialistas en el tema mediante el sistema de “pares ciegos”. El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons México 2.5.



Atribución-No Comercial-No Derivadas 2.5 México

Eres libre de:

- copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:



Atribución. Debes reconocer la autoría de la obra en los términos especificados por el propio autor o licenciente.



No comercial. No puedes utilizar esta obra para fines comerciales.



No Derivadas. No está permitido que alteres, transformes o generes una obra derivada a partir de esta obra.

- Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.
- alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor

Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.

<http://creativecommons.org.mx>



**El mundo,
El universo o
La vida**

ISSN-1665-0441

**VOLUMEN 13 NÚMERO 1
ENERO-JUNIO 2017**

COEDICIÓN

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA INTERCULTURAL DE SINALOA

Y LA

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO, CAMPUS LEÓN

CONTENIDO

VOLUMEN 13 NÚMERO 1 ENERO-JUNIO 2017

CIENCIAS SOCIALES

ISSN-1665-0441

ARTÍCULO CIENTÍFICO

- 11** **Condimentos antropológicos para un es-cena teatral mito, rito y chamanismo en la representación intercultural**
Claudio Espinoza Araya
- 25** **Ánimas y relaciones en la feria**
Norma Esther García Meza
- 35** **Maldad, brujería y pérdida de voluntad relacionada al suicidio entre los mayas de Yucatán**
Mundo Alberto Ramírez Camacho
- 49** **La sombra alargada de la inquisición: brujería, violencia de género y noticias de prensa en la España de los siglos XIX y XX**
José Manuel Pedrosa
- 67** **Huixquilucan entre la tradición y la urbanización. Discusión sobre la religiosidad popular mesoamericana**
Sebastián Gómez Llano
- 89** **La bruja: una memoria veteroeuropea a través del historiador Jules Michelet**
Mónica Elivier Sánchez González
- 101** **Envidia, respeto y brujería entre los nahuas y teenek en torno al arpa de la huasteca potosina**
Alejandro Martínez de la Rosa y Víctor Hernández Vaca
- 117** **Mal de ojo y otras hechicerías. Brujería y curanderismo en Europa y América: México, España, Rumanía y Portugal**
Margarita Paz Torres
- 141** **Religión y esclavitud. Formas de resistencia en el caribe americano**
Rubén Ramírez Arellano e Ivy Jacaranda Jasso Martínez

RESEÑA

- 157** **Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España**
Wilfrido Llanes Espinoza

CONTENTS

VOLUME 13 NUMBER 1 JANUARY-JUNE 2017

SOCIAL SCIENCES

ISSN-1665-0441

SCIENTIFIC ARTICLE

- 11** **Condiments anthropological for an scene theater myth, rite and shamanism in the intercultural representation**
Claudio Espinoza Araya
- 25** **Spirits and relationships in the novel *la feria***
Norma Esther García Meza
- 35** **Evil, witchcraft and loss of goodwill related to suicide among the maya Yucatan**
Mundo Alberto Ramírez Camacho
- 49** **The long shadow of the inquisition: witchcraft, gender violence and newspapers in spain in the XIX and XX centuries**
José Manuel Pedrosa
- 67** **Huixquilucan between tradition and urbanization. A discussion about the mesoamerican popular religiousness**
Sebastián Gómez Llano
- 89** **The witch: a veto-european memory through historian Jules Michelet**
Mónica Elivier Sánchez González
- 101** **Envy, respect and witchcraft around to nahua harp of huasteca potosina and between teenek of Veracruz**
Alejandro Martínez de la Rosa y Víctor Hernández Vaca
- 117** **Evil eye and other sorcery. Witchcraft and healing in Europe and America: Mexico, Spain, Romania and Portugal**
Margarita Paz Torres
- 141** **Religion and slavery. Forms of resistance in the american caribbean**
Rubén Ramírez Arellano e Ivy Jacaranda Jasso Martínez

REVIEW

- 157** **Apparitions of celestials and demonic beings in the New Spain**
Wilfrido Llanes Espinoza



**CONDIMENTOS ANTROPOLÓGICOS PARA UN ES-CENA TEATRAL MITO, RITO Y
CHAMANISMO EN LA REPRESENTACIÓN INTERCULTURAL**

**CONDIMENTS ANTHROPOLOGICAL FOR AN SCENE THEATER MYTH, RITE AND SHAMANISM IN THE
INTERCULTURAL REPRESENTATION**

Claudio Espinoza-Araya

Académico de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano e Investigador Asociado del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR), CONICYT/FONDAP/15110006. Correo electrónico: cespinoza@academia.cl

RESUMEN

El presente artículo es resultado de una investigación que tuvo por objeto recoger versiones contemporáneas del mito mapuche Kai Kai -Treng Treng con la intención de elaborar un guión teatral y su posterior puesta en escena. La investigación, basada en el método etnográfico, reflexiona respecto al aporte de la antropología y el teatro para contribuir a la difusión de las creaciones culturales indígenas, tomando en cuenta las responsabilidades éticas que implica la representación intercultural. Se describen y analizan antropológicamente los elementos culturales –mito, rito y chamanismo- que fueron tomados en cuenta para recoger la información y construir el guión teatral.

Palabras clave: etnografía, mapuche, interculturalidad, guión teatral.

SUMMARY

For this research we collected contemporary versions of the Mapuche “Kai Kai- Treng Treng” myth, with the aim of writing a theater script of the myth. Data was collected using ethnographic methods and focus on the interdisciplinary contribution of anthropology and theater to the creative cultural process of indigenous people and to the input that these disciplines can make in this way, considering the ethic responsibilities that underlie at the process of intercultural representation. The cultural elements – myths, ritual, shamanism-that were taken into consideration during data collecting and writing of the theater scrip are described and analyzed from an anthropological perspective.

Key words: ethnography, mapuche, interculturality, theatrical script.

INTRODUCCIÓN

Las ciencias sociales y el arte poseen más coincidencias y atributos comunes de lo que a simple vista parece. Liberándonos de cierta rigidez y exclusión arraigada en algunos planteamientos metodológicos podremos entrever que tanto la antropología como el teatro dirigen su mirada hacia un objetivo común.

Ambas disciplinas apuntan hacia un objeto-sujeto análogo. Sea una indagación profunda o una aproximación casual, se vuelve inevitable el acercamiento hacia un universo misterioso y a la vez fascinante: el develamiento de la humanidad puesta en escena, el comportamiento humano en su totalidad. Desde una tragedia griega representada hace dos mil años o el relato de una tribu amazónica que intenta acomodarse al veloz siglo XXI, estas experiencias nos trazan una pincelada de una humanidad que se piensa única y diversa a la vez.

No es la única coincidencia. Hay más, y así lo reflejan algunos encuentros paradigmáticos que se han producido entre ambas disciplinas (Turner, 1974, 1982; Barba, 1992; Barba y Savarese, 1990). Mucho nos ayudaría ir en su búsqueda, tal vez así podamos enriquecer el acervo de conocimiento que existe en torno a la experiencia humana o, más modestamente, sumar nuevas imágenes de lo que somos como humanos.

El presente texto intenta contribuir a ello. Describiremos una investigación antropológica que tuvo como objeto recoger relatos contemporáneos del mito mapuche Kai Kai-Treng Treng para luego elaborar un guión intercultural que permitiera su puesta en escena. La idea fue recurrir a una epistemología y soporte que, combinando aspectos antropológicos y teatrales, permitiera el acceso al conocimiento intercultural y facilitara su difusión. Se trató de una experiencia que se condujo a través del método etnográfico, pasando por la poética y epistemología mapuche, que cruzó la reflexión etnológica y se volvió guión teatral. Si bien la pregunta inicial y el resultado final se pensaron desde lo teatral, el camino fue doblemente antropológico, pues por un lado se recurrió a la etnografía, método antropológico por excelencia y, por el otro, se asumió una perspectiva antropológica en el sentido de examinar las diversas realidades sociales y culturales bajo una perspectiva intercultural, buscando trascender una mirada unilateralmente occidental y, sobre todo, descartando los prejuicios que identifican a las culturas de los pueblos indígenas como retrógradas, ancladas en el pasado y que se niegan a entrar en la modernidad. Por el contrario, partimos asumiendo la diversidad cultural y vimos un valor enriquecedor en ello. Así constatamos que los relatos míticos del pueblo mapuche son, como en todas las sociedades humanas, relatos que intentan explicar una realidad determinada y que, por tanto, exponen una visión de mundo.

A continuación presentamos la aproximación metodológica de la investigación, para luego dar paso al tratamiento antropológico respecto a los mitos, estableciendo su carácter arquetípico y también resaltando las particularidades del relato mapuche a través de una versión resumida y sistematizada. Luego analizamos esta relación prestando atención a las complejidades interculturales involucradas y a la responsabilidad ética y política que implica su puesta en escena. Al finalizar, realizamos un examen de los ejes centrales del guión teatral, los que se fundan sobre aspectos culturales centrales de la historia y presente del pueblo mapuche, en específico, el carácter central de la congregación ritual y la acción chamánica.

Aproximación Metodológica

La investigación se condujo a través del método etnográfico. En general, podemos decir que la etnografía es uno entre otros varios tipos de métodos de investigación social. Se suele caracterizar dicho método como un tipo de acercamiento que pretende una comprensión desde la perspectiva de la gente estudiada, cuestión que puede ser lograda mediante la observación directa de las actividades cotidianas, lo que conlleva la participación del observador en los contextos particulares donde tales actividades ocurren (Aguirre, 1995; Guber, 2011). Esta participación se lleva a cabo durante un periodo relativamente extenso en el cual se observa, se escucha y, en definitiva, se aprende de la mirada del otro, obteniendo así un conjunto de datos que permiten comprender los hechos y procesos que se han identificado como relevantes para la investigación. De esta manera "el etnógrafo o etnógrafa, participa...de la vida cotidiana de personas durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas; o sea, recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre los temas que él o ella han elegido estudiar (Hammersley y Atkinson, 1994 [1983]).

Todo este itinerario es conocido como proceso etnográfico (Aguiré, 1995). Posteriormente esta información es sistematizada, analizada y complementada con la teoría etnológica, lo que a su vez permite elaborar textos interpretativos sobre las distintas sociedades y culturas humanas. En antropología, la forma más común que adquiere este producto etnográfico es la monografía, aunque también hay otras formas, tales como el cine documental y, en nuestro caso, un guión y obra teatral.

La investigación aquí descrita asumió como propio el método etnográfico, para lo cual se dispuso de dos meses de investigación en distintos lugares del territorio mapuche, tanto en el lado chileno como argentino. Se buscó recopilar versiones actuales del mito, intentando además aprender el mapudungun, la lengua mapuche, y observar las prácticas cotidianas con el fin de conocer los distintos escenarios donde ocurre la transmisión del mito.

Se emplearon diversas técnicas de corte cualitativo, entre ellas, observación participante, entrevistas abiertas y semi estructuradas. Durante el trabajo de campo se llevaron a cabo de forma inmediata las primeras discusiones respecto al marco conceptual que debería orientar la estructura del guión teatral. Evidentemente este trabajo se concluyó una vez terminada la investigación de campo y fue competencia del director de Teatro que formaba parte del equipo. Sin embargo los datos obtenidos en el campo sirvieron como la plataforma básica para dicho trabajo. Estos aspectos antropológicos que permitieron la construcción del guión son los que se abordan en este artículo.

Cultura y mito

En 1871 el antropólogo británico E. B. Tylor entregó la que puede considerarse la primera definición antropológica acerca del concepto de cultura. Este autor definió a la cultura como “aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre viviendo en sociedad” (Tylor, 1974 [1871]: 29). Si bien el trabajo antropológico posterior se encargó en parte de criticar, ampliar o precisar esta definición (Kuper, 2001), lo interesante es que ella establece ciertas premisas clave para aproximarnos a la noción de cultura, fundamentalmente su condición inherente a la existencia humana. La cultura así entendida resulta ser una línea demarcadora que distingue críticamente al ser humano de las demás especies al evidenciar la presencia de un ordenamiento del entorno basado en representaciones propias. Ya sea que se exprese en un sistema de parentesco, en la forma de preparar los alimentos o en la construcción de mitos, la cultura implica siempre elegir un orden reglamentado, y elegir un orden, cualquiera que sea, conlleva el rechazo de otros órdenes posibles (Lévi, 1969).

La cultura ordena un mundo amplio en posibilidades, lo reglamenta, y esta ordenación es arbitraria y por tanto se muestra en extremo diversa. Esta concepción implica un rechazo absoluto a las reminiscencias racistas heredadas del siglo XIX (Harris, 1979), en términos de que no es necesario introducir ninguna variación genética para que cualquier ser humano pueda aprender y desarrollar las capacidades intelectuales, creativas, afectivas u otras de cualquier grupo humano, pues el repertorio de las expresiones simbólicas están todas ya en su cerebro y, por tanto, hay una humanidad unida por instrumentos mentales, pero que se distingue entre sí por el moldeamiento que hacen los factores culturales de dichos instrumentos.

Esta selección arbitraria de las expresiones simbólicas permite que el individuo identifique lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, lo sagrado de lo profano, lo humano de lo no humano. Lo simbólico se impone en la naturaleza, por ejemplo, a través de la toponimia que nombra al territorio o el proceso

natural que implica la alimentación –qué comer, cómo, cuándo–. Así, toda manifestación simbólica es social y toda actividad humana tiende hacia lo simbólico (Turner, 1980).

Bajo esta constatación, los mitos constituyen una forma de ordenar e interpretar el mundo. Son relatos presentes en todas las sociedades humanas que legitiman y explican los principios básicos que constituyen los sistemas de creencias sobre los que se edifica una sociedad determinada. Vienen a ser una expresión del marco ideológico sobre el cual se erige el corpus social de una sociedad (Bonte e Izard, 1991). En este sentido, es necesario subrayar que la capacidad mítica, así como la recurrencia a dichas construcciones culturales, se encuentra presente en toda la especie. Toda sociedad, de uno u otro modo, se ha moldeado y recurre en mayor o menor grado a sus creaciones míticas.

Para Lévi (1986) cada mitología refleja una de las realizaciones de la combinatoria virtualmente infinita de un pequeño número de estructuras mentales. El principio del análisis estructural reside en estas idas y venidas constantes entre estas estructuras mentales, sus diversas realizaciones narrativas y su contexto geográfico, es decir, el medio natural y social que los mitos tienen como función representar. Su ejercicio es posible gracias al hecho de que tales estructuras existen en la mente de todos y cada uno de los seres humanos.

Acerca de los mitos

Los mitos presentan ciertas características universales, de ahí que se hable de arquetipos míticos (Eliade, 2008). Existe consenso en señalar a los mitos como relatos fundadores que, desde los tiempos más antiguos, son transmitidos de generación en generación por los miembros de una determinada sociedad. Para que un relato adquiera el status de mito deben darse dos condiciones básicas: primero, que los elementos del mito entren en una relación de compatibilidad semántica y formal con el conjunto de mitos de la sociedad que lo sustenta y, segundo, que el mito deje de ser un relato local para transformarse en una historia general, ejemplar, paradigmática. De este modo, los mitos se presentan siempre y en todo lugar como relatos que expresan el trabajo del pensamiento humano para organizar sistemáticamente el universo (Bonte e Izard, 1991).

El tiempo ocupa un lugar fundamental en la generación de los mitos, ya sea remitiendo a un tiempo mítico o a la antigüedad del origen del mito, lo que implica asumir eventuales cambios en las condiciones de vida de una sociedad y, por tanto, que dicha sociedad deba reajustar sus creaciones míticas a los nuevos contextos materiales e ideacionales. Así, el mito oscila entre procesos que pueden conducir a su muerte o procesos de transformación y adecuación al nuevo clima social, permitiendo con ello su supervivencia.

La presencia del factor tiempo se materializa de dos formas, ambas como instrumentos que permiten convertir la realidad en metáfora. La primera se expresa en un lenguaje explícito. La mayoría de los mitos inician su relato aludiendo a un tiempo ‘otro’, señalando cuestiones tales como “al principio de los tiempos” o “hace mucho tiempo”, “in illo tempore”, lo que implica, de entrada, un desprendimiento de la realidad inmediata para conducirnos a un momento temporal distinto que se aleja y diferencia de las actuales condiciones. La segunda se relaciona con los elementos que constituyen la trama mítica. El mito proyecta sobre un mismo plano instancias pertenecientes a niveles diferenciados del universo, por ejemplo situando en una misma temporalidad y espacialidad a personajes provenientes del reino animal, natural y humano, cayendo la mayoría de las veces en una contradicción total con las leyes de la naturaleza.

El relato mítico no busca por tanto una descripción fidedigna de lo real, sino más bien justificar el orden escogido para representar esa realidad. Esta adecuación de la realidad al relato mítico tiene una función social clara: reunir alrededor de un mismo orden del universo a los integrantes de una determinada sociedad. Se trata de un deseo de consenso que se expresa en el rito, instancia en que hombres y mujeres participan de una misma visión trascendental que les recuerda su unión como grupo (Durkheim, 2012).

El mito propiamente tal

Los relatos del mito Kai Kai-Treng Treng son abundantes. Existen primero las versiones orales y luego las escritas. Las escritas las encontramos desde las primeras crónicas coloniales hasta las sistematizaciones actuales llevadas a cabo por algunos estudiosos contemporáneos (Curaqueo, 1989; Mege, 1997; Díaz, 2007).

La oralidad, por su parte, ocupa un lugar central en el desarrollo de la cultura mapuche. Este pueblo, como otros, privilegió el desarrollo de la oralidad y sus dispositivos como instrumento de transmisión cultural. Por ello, nuestra investigación se abocó a la búsqueda de relatos orales contemporáneos del mito, pues interesaba encontrar expresiones e interpretaciones vivas del mismo. No se buscó una supuesta versión genuina, sino más bien interpretaciones que mostraran el sentido que el mito tiene para comunidades mapuches actuales.

Una vez que recogimos información suficiente pudimos distinguir algunos elementos que sitúan el relato mítico mapuche al interior de cierto horizonte arquetípico, pero además tuvimos la fortuna de apreciar cómo estos y otros elementos expresan cierta particularidad cultural. La articulación de ambas fuentes nos proporcionó el material para imaginar un guión teatral.

Como es propio de un mito que se precie de tal, las versiones que pudimos recoger muestran una serie de rasgos comunes que sistematizamos y resumimos en el siguiente relato:

Hace mucho tiempo ocurrió una tragedia. Los hombres olvidaron algunas cuestiones importantes: abandonaron la comunicación, ya sea con la divinidad, con la naturaleza y también entre ellos.

Este abandono, que había olvidado algunas premisas básicas de cómo el espíritu creador había ideado y ordenado el mundo, trajo consigo un desequilibrio de dicho orden. Las energías se desataron trayendo consigo el caos.

Todo comenzó cuando Kai Kai, una serpiente que gobierna las aguas y que, molesta porque los hombres no estaban cumpliendo con los preceptos fijados en los primeros tiempos, decidió acabar con ellos mediante una lluvia intensa y el desborde del mar. La humanidad, despavorida, trató de salvarse, recurriendo para ello a otra serpiente, Treng Treng, que habita en ciertos cerros.

Hombres y mujeres subieron a los cerros para salvarse. Muchos no alcanzaron a subir y murieron, algunos se convirtieron en peces y otros en piedras. Otros subieron a los cerros equivocados y también murieron. Solo los que subieron al verdadero Treng Treng e hicieron rogativas se salvaron. Treng Treng, flotando en el agua que crecía, subió hacia el cielo, muy cerca del sol, y entonces los humanos que allí estaban se salvaron de morir ahogados. Arriba, estos tuvieron que hacer cantaritos de greda para protegerse del sol y no morir quemados.

Kai Kai, al no poder vencer la fuerza de Treng Treng, emprendió la retirada. El orden se reestableció y, desde ese momento, el grupo de gente que logró salvarse fue responsable de poblar la tierra. Así nació el pueblo mapuche.

La primera tarea a realizar después de la recolección de datos fue la elaboración de una matriz conceptual del mito, con el objeto de proporcionar una densidad conceptual al guión. La idea fue que cada palabra y cada acción fueran la expresión de los elementos estructurales del relato mítico. Para ello se descifró tanto el arquetipo como las particularidades mapuches del mito. En el fondo, se apeló a una estructura universal, pero buscando resaltar una particularidad expresiva: el coloreado mapuche. La identificación de estos elementos resultaron determinantes para la elaboración del guión teatral.

El escenario de transmisión

El mito, a diferencia de otras historias y relatos, debe transmitirse en un contexto particular. No se cuenta en cualquier lugar ni a cualquier hora ni en cualquier lengua. Todo lo relacionado con el mito está normado bajo reglas precisas. En algunas sociedades no cumplir con estas normas implica recibir fuertes sanciones, ya sea por los propios pares o por parte de los dioses (Lévi, 1986). En forma general los mitos son contados por los más ancianos de la comunidad y, como relato ejemplar, tienen como público preferencial a los niños.

En nuestro caso, todos los entrevistados señalaron que el relato les fue transmitido cuando eran niños por sus abuelos y siempre al acabar el día, reunidos en torno al fogón. Como nuestros entrevistados resultaron ser mayormente adultos y ancianos, la versión que les fue relatada casi siempre se hizo en idioma mapuche. Era una época en que había más hablantes vernáculos, no obstante, ahora que el contexto lingüístico es distinto, la lengua nativa sigue siendo fundamental para el escenario ritual. Así, por ejemplo, para acceder a los sitios sagrados del territorio hay que pedir permiso respetuosamente en la lengua que los dioses —chao ngechen— entiende, la lengua de los mapuches. Este tipo de datos nos permiten distinguir un primer anclaje del mito mapuche con sus pares del mundo. La transmisión del mito se encuentra ciertamente reglamentada.

Por otro lado, y prestando atención al coloreado mapuche del arquetipo mítico, pudimos percibir algunos aspectos que nos revelan hitos centrales de dicha cultura. Por ejemplo, el lugar preferencial de transmisión mítica es el fogón, espacio particularmente importante dentro de la cotidianidad mapuche. Según algunos lineamientos de la epistemología mapuche (Ancalaf, 2006), existen ciertos lugares idóneos para la comunicación. En el plano comunitario este lugar es el Nguillatuhue, lugar del Nguillatún, ceremonia mapuche sagrada, en el que se dan las mejores condiciones para establecer los tres niveles de comunicación: con lo sagrado, con la naturaleza y con los seres humanos. En el plano doméstico el lugar por excelencia para la comunicación interpersonal es el fogón. Allí se reúne la familia y fluye la comunicación. Comprendimos, entonces, que a la par de contener elementos arquetípicos, las particularidades del mito mapuche permitían introducirnos en un vasto universo de conocimiento con importantes unidades significativas.

La temporalidad del mito

Los mitos son relatos fundadores que remiten a un espacio temporal distinto. Aunque no todos los mitos abordan la génesis social, son igualmente fundantes en el sentido de sentar bases ideológicas respecto de una diversidad de temas. El mito Kai Kai-Treng Treng posee por partida doble este carácter.

Es, por una parte, un relato que narra el surgimiento del pueblo mapuche y, por otra, expone algunas de las fuerzas constitutivas del universo simbólico mapuche. Al expresar claves cosmogónicas, la historia de Kai Kai-Treng Treng permite comprender algunas premisas fundamentales de la cosmovisión mapuche, por ejemplo, la importancia de la comunicación y cómo ella se relaciona metafóricamente con el orden universal. En el mismo sentido, el hecho de transformar, a través del mito, la realidad en metáfora permite comprender los órdenes trastocados y con ello confirmar los vasos comunicantes existentes entre la creación mítica y la creación teatral. Si el mito, al metaforizar la realidad, nos expresa un orden particular, el teatro puede permitir otro tipo de representación de ese mismo orden.

Tanto en el relato mítico como en su representación ritual se produce un acto que permite a la humanidad redimir sus acciones profanas, su futilidad temporal, para otorgarle una trascendencia universal al permitir el ingreso al tiempo sagrado, un tiempo eterno. El rito que nos recuerda el tiempo mítico, permite a la vez participar de una realidad trascendente. La puesta en escena del mito Kai Kai Treng Treng, puede de algún modo, a la manera del rito, contribuir en tal percepción.

Universalidad del relato mítico

Para que un mito sea tal debe abandonar su origen individual y transformarse en historia general y paradigmática. Según los testimonios recogidos, Kai Kai-Treng Treng cumple a cabalidad con tal premisa. Muchos entrevistados nos señalaban que las serpientes míticas no estaban tan solo en territorio mapuche, sino que en todo el mundo. Que si en otros lugares la gente hubiese sabido hacer rogativa, ciertos desastres naturales podrían haberse evitado. Así, un relato que nace en un contexto local, adquiere connotación universal, lo que a su vez no obsta para que existan interpretaciones locales del mismo. Es decir, el relato universalista se llena de un sentido local.

Este hecho sea tal vez uno de los hallazgos más interesantes de la investigación: encontrar relatos vivos del mito de modo que el guión permitiera una representación con sentido directo para los eventuales espectadores. Y así ocurrió.

Cuando estábamos entrevistando a algún informante y preguntábamos por la historia del mito, su respuesta siempre aludía a un relato general, pero coloreado con un tinte local. Muchos entrevistados partían señalando con el dedo donde estaba el cerro Treng Treng, mostrándonos con ello la prueba palpable, el lugar preciso donde ocurrió la historia. Otros nos contaban que en el Treng Treng de su comunidad se pueden ver a las personas que se convirtieron en piedra cuando ocurrió la tragedia. A lo lejos observábamos una pila de rocas que ascendían hacia la cima. Otros relatos aludían a hechos más recientes y particulares como el maremoto ocurrido en 1960 y la manera como Treng Treng los salvó de morir ahogados.

Constatamos que lo global, lo que une a un gran territorio, adquiere sentido en sus expresiones más locales (Long). De este modo en el guión intentamos conciliar la suma de versiones e interpretaciones locales encontradas, por ejemplo, para los mapuches de la costa, Kai Kai se despliega en el desborde marino, mientras que para los del interior la expresión asume forma de lluvia intensa. Para este tipo de casos, el guión trató de incluir ambas variantes.

Responsabilidad ética y política

Toda historia contiene un punto de vista. Las palabras no son inocuas, expresan distintas 'verdades'. Algunas de estas verdades logran imponerse como 'la verdad' y otras son marginadas, ocultadas y

olvidadas. Las historias de los pueblos indígenas han deambulado más bien por estos últimos derroteros. La mayor parte del tiempo han sido ignoradas y, cuando no, derechamente acalladas. Otros relatos, otras ‘verdades’ se han impuesto sobre ellas.

Algunas imposiciones son sutiles y otras verdaderamente groseras; algunas casuales y otras derechamente perversas. De manera que transitar los rumbos descriptivos de la diversidad cultural conlleva una responsabilidad considerable. Narrar una historia implica hacerse cargo del punto de vista desde el cual se pretende contar tal historia.

No es una tarea fácil, pero ello no debe constituir un obstáculo para intentarlo. Por medio del método etnográfico pudimos obtener una mirada intercultural contemporánea acerca del mito. Evidentemente, este punto de vista mapuche no es homogéneo; es más, constatamos una importante diversidad de enfoques. Tampoco existe un punto de vista puro, genuinamente mapuche. Las distintas sociedades y culturas se formaron en el contacto, por tanto se trata de miradas mixturadas, sincréticas (Wolf, 1980). Así, por ejemplo, hay versiones del mito que se entrelazan con las versiones del mito diluviano. Hay otras que, tal vez ingenuamente, pueden contener elementos que conducen a interpretaciones peligrosas y por ello deben tratarse cuidadosamente.

Nos propusimos recoger versiones del mito que guardaran la mayor fidelidad a sus narradores, a la vez que tratamos de evitar algunos sesgos que eventualmente implicaran interpretaciones perjudiciales para el pueblo y la cultura mapuche. No estamos seguros de haberlo logrado. Seguramente habrá muchos que no estén de acuerdo con nuestra síntesis teatral, pero creemos que explicitando los argumentos que nos llevaron a ella pueden comprenderse nuestras aprehensiones. A continuación exponemos dos ejemplos de esto que se comenta.

El bien y el mal. La influencia bíblica

Muchas versiones del mito mostraron una clara influencia de los relatos míticos judeo-cristianos. Por ejemplo, algunos mapuches nos hablaban de la existencia de un gran diluvio “donde llovió durante 40 días y 40 noches..., Noé hizo un arca, se salvó él y su familia..., y también los mapuches que subieron al Treng Treng”. Otros nos hablaban de Kai Kai como una serpiente que representa el mal, y de Treng Treng como representante del bien.

Aunque uno de los rasgos comunes que presentan los mitos fundadores es la figura del diluvio, y por tanto esta entra en el arquetipo mítico, decidimos no hablar de diluvio en el guión porque dicho concepto tiene una carga religiosa, que según muchos entrevistados hace que las nuevas generaciones de mapuches se alejen de las creencias propias. Pensamos por tanto que a pesar de la relación arquetípica era mejor dejar la autoimagen más prístina del mito mapuche, un relato original que narra cierto aspecto cosmogónico de dicho pueblo.

En el mismo sentido, decidimos despejar las versiones que incurrieran en una lógica del bien y el mal. Se sabe que las primeras crónicas españolas describieron el mito bajo dicho entendimiento. Actualmente, cuando ha surgido toda una autorreflexión mapuche sobre su religión y su epistemología, podemos interiorizarnos más acerca de tales asuntos. Percibimos que más que fuerzas que respondan al bien y el mal, Kai Kai y Treng Treng se interpretan en la actualidad como energías de la naturaleza desatadas por un desequilibrio. Decidimos por ello narrar en esos términos y no en otros.

Ahora bien, debemos reiterar que no se trata de una versión genuina, pues eso tal vez no existió ni existe en ninguna parte. Por tanto, trascendiendo una mirada esencialista, preferimos adoptar una versión contemporánea que hiciera sentido a los actuales mapuches.

Evitar cualquier atisbo racista

El mito señala que cuando Treng Treng flota en el agua y sube hasta acercarse al sol, los mapuches debieron fabricar cántaros de greda para no quemarse. Algunas versiones señalaban que en ese proceso los mapuches, resistiendo la fuerza del sol, habrían quedado morenos. Si bien en principio tal versión no debería guardar ningún riesgo, leyendo entre líneas pensamos que puede eventualmente llevar a una interpretación con tintes racista. Se podría pensar que los mapuches al romper cierto equilibrio, al faltar a la norma, desataron un caos en la naturaleza y debieron recurrir a Treng Treng para salvarse, hecho en el cual, por efectos de la cercanía del sol, su piel quedó morena, todo lo cual podría ser considerado como un castigo. En este sentido se podría leer la ‘morenidad’ de los mapuches como efecto de una tragedia y no como un proceso biológico que no debe implicar ningún tipo de valoración adyacente.

Construcción del guión

Pensando que el lenguaje, como sistema simbólico, es la expresión máxima de la cultura, decidimos idear el guión teatral primero en mapudungun y luego hacer una traducción al español. Con la vital ayuda del poeta mapuche César Ancalaf, cada palabra incluida en el guión fue pensada y discutida, para conocer con exactitud su alcance semántico. Esta operación funcionó del siguiente modo: Primero pensábamos en el mito, luego en una idea de representación teatral, posteriormente se traducía en palabras y acciones que tuvieran pertinencia con la cultura mapuche y que pudieran representar esa idea teatral. Así se pensó y redactó el guión. Veamos como ejemplo algunos ejes centrales del mismo.

El comienzo

La obra inicia con una presentación en mapudungun, luego traducida, que contiene algunos aspectos relevantes del trabajo conceptual sobre el relato a teatralizar:

“kom eymun pichikeche, wechekeche, vüchakeche, ülchake domo, kom eymün nyaimün kiñe küme llowpan fachantü chi.

Vewla inafül kuxalwe mew , wiño kintüaiñ taiñ rüpalchi dungu, taiñ kuivike nüxam taiñ pu kuifike che niepeyüm chum ñi adumkapeyüm. Kuifyem , rüf kuifiem, kiñekeche che küme nüxamkakelafuingün ina küxalwe meu, nguillatukelafuingün, fey mu, kidü ñi adman mew rupay kiñe afkandungu; chongfüy ñi küxalwe, ka ñi piwke , fey mew rupay tufachi dungü”.

“Todos ustedes, niños, gente mayor, mujeres jóvenes, sean bienvenidos en este día. Ahora, alrededor del fogón volveremos, entre todos, a nuestras conversaciones antiguas. Nuestros antepasados, nuestros mayores, nos dejaron una forma de hacer las cosas, como una forma de aprendizaje y también de forma entretenida.

Hace mucho tiempo las personas dejaron de comunicarse. No se comunicaban alrededor del fuego, no hacía Nguillatún, por ello, por lo que dejaron de hacer, hubo una tragedia. El fuego se había apagado y también sus corazones. Por eso pasó lo que ahora les voy a contar”.

La bienvenida distingue las diferencias de edad y género del público, no lo engloba bajo el concepto de espectadores, sino que lo particulariza, algo especialmente característico del discurso público mapuche. Luego se hace referencia al espectáculo que se presentará. Se señala que “ahora, alrededor del fogón volveremos, entre todos, a nuestras conversaciones antiguas”, frase que contiene cuatro puntos que expresan a cabalidad el esfuerzo por articular a la creación teatral el aporte antropológico, la versión particular del mito y la impronta cultural mapuche.

Como primer aspecto, se destaca la presencia del fogón, alrededor del cual se cuentan las historias y se reproduce la cultura mapuche. Este hecho, por una parte teórico y por otra empírico, es reapropiado y convertido en insumo teatral. Así, a partir de la constatación de un hecho cultural implicado en un relato mítico, se puede diseñar una escenografía capaz de transportar al espectador a una realidad diferente. El teatro, de este modo, contribuye al conocimiento de otros mundos, al acercamiento a otras realidades.

En segundo lugar, la frase “entre todos volveremos”, corresponde a un elemento introducido por el equipo de trabajo y que persigue algunos objetivos bien definidos. Por un lado, y como parte de los propósitos del proyecto teatral y del acercamiento a la enseñanza de algunos elementos de la lengua y la cultura mapuche, la obra de teatro se pensó principalmente para el público infantil. El objetivo era hacer partícipes a los niños en el proceso de conocimiento. La educación, desde esa óptica, es entendida como una acción en conjunto, donde el niño resulta protagonista de su propio aprendizaje. Se busca poner a los espectadores en una situación de aprendizaje a través de un viaje relatado por un actor, siguiendo una expresión cultural mapuche: la historia oral como recurso de transmisión. Asimismo, se busca revalorizar la cultura mapuche, pretendiendo hacer responsables a los niños de su propia herencia cultural. Aunque son agentes importantes, no es tarea que competa solo al Estado y la escuela, sino que también involucra a los niños que viven en comunidades, quienes pueden recurrir a los abuelos solicitando este tipo de relatos.

En tercer lugar, al señalar el hecho de “volver a nuestras conversaciones antiguas”, nos ponemos delante de un aspecto central en términos de comprender la estructura mítica y desde allí volverla relato teatral. Ya señalamos que una característica fundamental del mito es aludir a otro tiempo. De manera que desde el comienzo el público se apresta a viajar hacia una dimensión temporal distinta.

Por último, aludiendo a nuestros antepasados, remarcamos una característica empírica de la transmisión del relato, pero también reivindicamos el valor que se atribuye, en términos de sabiduría, a los mayores en la cultura mapuche.

Así entonces, de entrada el relato asume articuladamente elementos centrales del mito y la cultura mapuche: un espacio determinado, el factor tiempo, la oralidad como elemento de transmisión y la figura del abuelo o sabio mayor. Además introduce el relato de un mito teatralizado como coadyuvante del aprendizaje y la reivindicación cultural.

Al avanzar en la presentación, se anuncia el núcleo central del relato: “Hace mucho tiempo las personas dejaron de comunicarse, es decir, algo se perdió y con ello se desató la historia que será relatada”.

Desarrollo

El narrador señala que en todo el territorio mapuche existen cerros Treng Treng, “recordados y venerado porque allí se salvaron los antepasados”. Los abuelos cuentan esta historia a los jóvenes para que no cometan los mismos errores.

En esta parte del relato, destacamos el dato empírico. Independientemente de su edad, la gente de las comunidades indígenas sabe y conoce cuáles son los cerros Treng Treng. Mito y recuerdo están vivos. Por otro lado, destacamos la intención de traspasar el mito generacionalmente, de abuelos a infantes, aludiendo a dos fines complementarios: recordar la pertenencia de grupo y normativizar el comportamiento de las nuevas generaciones.

Posteriormente, el narrador recuerda que en aquellos tiempos, “in illo tempore”, la gente cambió su forma de vida, aludiendo con ello al quiebre traumático entre humanidad y divinidad, a la transgresión arquetípica donde los seres humanos dejan de hacer lo debido, generando el desequilibrio de las energías. En otros mitos, ante el error humano, los dioses se enfurecen; nosotros, sin embargo optamos por hablar de desequilibrio. A pesar que muchos relatos situaban a Kai Kai como una fuerza maléfica, la reflexión filosófica y poética mapuche contemporánea decolonial (Ancalaf, 2006) intenta alejarse de la ética del bien y el mal, aludiendo más bien a desequilibrios que pueden acarrear desorden, caos y catástrofes. Más aún, algunos relatos hablaban de la influencia de Kai Kai como no necesariamente negativa, al contrario, pues recuerda a los hombres el hecho de que han faltado a la norma, les recuerda sus deberes.

En cualquier caso, y arquetípicamente, resaltamos el hecho del quiebre de la norma. Como se sabe (Eliade, 2008), en los mitos fundantes existen varios momentos. El primero corresponde a una convivencia armónica entre hombres y dioses, en el segundo, esta convivencia se rompe por una falta de los humanos. En un tercer momento los dioses se enfurecen —o las energías se desequilibran—, lo que lleva a un cuarto momento donde los humanos vuelven al rito, recomponen la falta, dando paso a un restablecimiento del orden, último momento.

El guión aborda el quiebre normativo con ejemplos contemporáneos surgidos del trabajo de campo. Así, por ejemplo, abordamos la pérdida de la comunicación en los tres sentidos de la epistemología mapuche: comunicación entre los pares, comunicación con la naturaleza y, comunicación con lo divino.

Frente a esta situación, Ngenemapún, el espíritu creador del universo, decide llamar al orden, restablecer el orden perdido, acción que nos lleva al centro nuclear de la trama.

Clímax

Los actores, caracterizados como serpientes, dan cuenta del enfrentamiento entre las energías desatadas: Kai Kai tratando de exterminar a la humanidad y Treng Treng de salvarla. El guión intenta recoger las distintas versiones respecto de las consecuencias que acarreó esta lucha, por ejemplo, la transformación en peces o piedras de quienes no lograron salvarse. Luego continúa el relato del mito exponiendo otras situaciones de la pugna entre las serpientes y de las peripecias de los humanos tratando de proteger sus vidas.

Posteriormente se llega al clímax del relato, a la síntesis antropológica y teatral de lo que se pretende representar: la congregación ritual y tradición chamánica del pueblo mapuche. Como se señaló, los mitos no buscan recrear una descripción fidedigna de lo real, sino que más bien justificar un orden escogido que represente esa realidad. La trasmisión del relato mítico, en tanto, tiene una función social clara, que es reunir alrededor de ese orden escogido a los integrantes de una sociedad dada. El dispositivo que expresa y recuerda este deseo de consenso y unión de grupo es el rito, aspecto particularmente importante en la cultura mapuche (Faron, 1969).

Como en todo momento tuvimos por objetivo dar consistencia conceptual e intercultural al guión, el hecho de encontrarnos con la fuerza palpable de la relevancia del rito para la sociedad mapuche contemporánea (Mege, 1997) nos llevó a construir el final del guión en torno a este aspecto central de la cultura mapuche. Los actores representan a personas pidiéndole a Treng Treng que los ampare. Este los observa en sus intentos por salvarse y piensa que no es bueno que la humanidad se extinga. Luego lanza un grito estruendoso. Se desata la lucha final entre ambas serpientes. Sin embargo, la batalla solo se define cuando una mujer, la figura chamánica por excelencia de la sociedad mapuche, denominada machi, toma entre sus manos un kultrún –tambor ceremonial– y comienza a agitarlo imitando el sonido de Treng Treng. Quiere darle ánimo, quiere rogar para que los pueda salvar. Un grupo comienza a acompañarla. La gente comienza a gritar *ya, ya, ya, ya, ya*. De pronto comienza un ruego, muchas plegarias dirigidas por esta mujer. El ruego señala la humildad del ser humano frente a la naturaleza, al espíritu creador. Con él se enfatiza que ahora la humanidad volverá a su camino, que respetará la existencia, que seguirá haciendo rogativas. La batalla se define a favor de Treng Treng. El narrador termina señalando que los que se salvaron fueron los responsables de volver a poblar la tierra. Y así, gracias a la congregación ritual, nace el pueblo mapuche.

CONCLUSIONES

Inmerso en los retos que suponen la representación, y más aún, la representación y recreación intercultural, este artículo intentó exponer una aproximación real y concreta a este desafío. No fue fácil, por el contrario, exigió que el equipo de investigación, compuesto por un actor, un poeta mapuche y un antropólogo, pusiera al servicio de la interdisciplinariedad el máximo potencial de cada una de sus trayectorias profesionales. En este sentido, el artículo, que en el fondo es la reflexión de un antropólogo respecto de su participación en un proyecto teatral mayor, buscó aportar elementos para el trabajo conjunto entre dos disciplinas en apariencia diferente, pero con más cuestiones comunes de lo que se tiende a pensar.

Para comenzar se buscó situar las creaciones míticas de los pueblos indígenas, en este caso, mapuche, como una expresión más de la inmensa capacidad creativa mostrada por la humanidad a lo largo de su historia. Ni más ni menos. El pueblo mapuche, como todos los otros pueblos del mundo, construyó relatos para explicar y ordenar su entorno. Estas creaciones no son, por tanto, supersticiones de pueblos que quedaron anclados en el pasado, sino productos concretos en la larga adaptación histórica del ser humano a sus condiciones de vida. Y justamente, al ser históricas, no existen de manera genuina, sino que se adaptan a las condiciones cambiantes de la evolución humana. De esta manera, el proyecto, así como este artículo que lo describe, buscan recordar la historicidad de los pueblos, situándolos en la historia, no despreciándolos ni tampoco idealizándolos a través de la esencialización de su cultura.

Por ello es que se trabajó con relatos vivos del mito, con versiones relatadas por mapuches actuales, con el objetivo de representarlos tratando de considerar dos aspectos que creemos fundamentales para los propósitos de representación intercultural perseguidos por la investigación, esto es, por un lado guardar coherencia respecto al contexto cultural de las personas con las cuales se trabajó. Es decir, la puesta en escena del relato mítico se hizo considerando estas precauciones y recomendaciones antropológicas para permitir una recreación, una muestra de un conjunto humano que se piensa similar y distinto a la vez y, por el otro, resguardando en la práctica la noción que análoga el elemento performático del rito y el teatro.

En ese andar, descubrimos que dicho intento suponía otros retos, por ejemplo, el de las responsabilidades éticas y políticas alineadas al hecho mismo de relatar la alteridad. Como señalamos, las palabras no son

inocuas, contienen en sí mismas gérmenes disímiles que pueden expresar distintas sensibilidades, algunas que pueden beneficiar a los pueblos, pero que también pueden afectarlos fuertemente. No podíamos reproducir relatos que niegan o invisibilizan a determinados actores sociales, sino que intentamos recrear recogiendo lo más lealmente posible la versión vernácula de los fenómenos que nos interesaban. Se trata de una tarea sin duda difícil, pero hicimos el intento con la mayor rigurosidad y compromiso posible.

En paralelo, constatamos la cercanía que la representación teatral tiene con otras expresiones análogas de los pueblos del mundo, por ejemplo, sus ritos. Si en cada transmisión mítica de las comunidades mapuches de hoy se reproduce un escenario ritual que recuerda la pertenencia a un grupo particular, el teatro, la puesta en escena de dichas expresiones, puede, sin duda, permitir que dichas transmisión lleve a otros lugares ese mundo cultural recreado y, junto con ello contribuir a generar más imágenes de una humanidad que, al contrario de lo que pensaron los primeros teóricos de la globalización, se vuelve cada día más diversa.

LITERATURA CITADA

- Aguirre, B. Á. (1995). *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Boixareu Universitaria.
- Ancalaf, C. (1992). Manual de cultura y lengua mapuche [en línea] <https://trekaletuan.files.wordpress.com/2011/11/mapudugun-ankalaf.pdf> [Consulta: 5/4/2015]
- Barba, E. *La canoa de papel. Tratado de Antropología teatral*. México: Gaceta.
- Barba, E. y Savarese, N. (1990). *El arte secreto del actor. Diccionario de antropología teatral*. México: Escenología.
- Bonte, P. e Izard, M. (1991). *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Madrid: Akal.
- Curaqueo, D. (1989). "Creencias religiosas mapuches. Revisión crítica de interpretaciones vigentes". *Revista Chilena de Antropología*. Santiago, nº 8, p. 27-33.
- Díaz, J. El Mito de "Trenge-Trenge Kaikai" del Pueblo Mapuche. Universidad Católica de Temuco [en línea] <http://hdl.handle.net/10925/478> [Consulta: 14/4/2015].
- Durkheim, É. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Fondo de Cultura Económica, [1912].
- Eliade, M. (2008). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, [1972].
- Faron, L. (1969). *Los Mapuche. Su estructura social*. México: Instituto Indigenista Interamericano, [1961].
- Guber, R. (2001). *La etnografía*. Bogotá: Norma.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de Investigación*. Barcelona: Ediciones Paidós, [1983].
- Harris, M. (1979). *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura..* México: Siglo XXI.
- Kuper, A. (1999). *Cultura, la versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós, [1949].
- _____. (1986). El mito y el cuento. En Jáuregui, J. e Gourio, Y. (eds.). *Palabras devueltas*. México: SEP, INAH, IFAL, CEMCA.
- Long, N. (1996). "Globalización y localización: Nuevos retos para la investigación rural". En Grammont, H. y Tejera, H. Coords. *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*. México: INAH / UNAM / UAM / Plaza y Valdés.
- Mege, P. (1997). *La imaginación araucana*. Santiago: LOM.

- Tylor, E. (1974). "La ciencia de la cultura". En Kahn, J. *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama, [1871], p 29-46
- Turner, V. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- _____ (1982). *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. Nueva York: Performing Arts Journal Publications.
- _____ (1980). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.
- Wolf, E. (2000). *Europa y la gente sin historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, [1982].

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Francisco Sánchez, actor y director teatral por invitarme a participar en este proyecto y estimularme a escribir estas reflexiones. A César Ancalaf, poeta mapuche, quien me ayudó a comprender una parte de la rica cosmología de su pueblo. Finalmente agradezco a todas las familias mapuches que compartieron con nosotros en el transcurso de la investigación de campo

SÍNTESIS CURRICULAR

Claudio Espinoza Araya

Doctor y Magister en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología (CIESAS), México D.F, y Licenciado en Antropología por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (UAHC), Santiago de Chile. Actualmente se desempeña como Director de la Escuela de Antropología de la UAHC, como director y fundador de la Revista Antropologías del Sur y como Investigador Asociado del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR). Sus investigaciones giran en torno a la participación política electoral indígena en Chile. Correo electrónico: cespinoza@academia.cl



ÁNIMAS Y RELACIONES EN LA FERIA

SPIRITS AND RELATIONSHIPS IN THE NOVEL *LA FERIA*

Norma Esther **García-Meza**

RESUMEN

En el presente artículo centro mi atención en un grupo de voces anónimas que, en la novela *La feria* (1963), de Juan José Arreola (1918-2001), refieren la presencia de ánimas, cuyo decir revela sitios específicos donde se esconden tesoros. Su representación forma parte del trabajo artístico de este escritor jalisciense con un lenguaje que lleva adheridas las huellas del acontecer humano, los sentidos que los habitantes del ámbito rural mexicano le otorgan a su entorno, la apreciación que tienen de sí mismos y de los demás y el cúmulo de conocimientos ancestrales heredados de generación en generación por medio de la oralidad. Las referencias al poder adivinatorio de las ánimas se inscriben en la novela como *relaciones*, ese tipo de narración derivada de las fórmulas jurídicas y notariales de la colonia, que en el universo ficcional legitiman el relato que realizan estas voces anónimas.

Palabras clave: saberes ancestrales, oralidad, voces, memoria, lenguaje.

SUMMARY

In this article my attention is centered around a group of anonymous voices who, in the novel *La feria* (1963), by Juan José Arreola (1918-2011), refers to the presence of spirits, who reveal specific areas where treasures are hidden. This story is a part of the artistic work of the former writer (Jalisco, Mexico) and is told with a language that encompasses the footprints of human happenings, the significance that the inhabitants of a Mexican rural scope give to their surroundings, the way they look at themselves and others and, the accumulation of ancestral knowledge inherited from generation to generation through spoken word. The references to the divinatory power of the spirits is inscribed in this novel as relationships with a narrative style derived from juridical and notarized formulas of the colonial times who, in this fictional universe, legitimize the stories that these anonymous voices tell.

Key words: ancestral wisdom, orality, voices, memory, language.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo forma parte de los resultados obtenidos en el proyecto de investigación: “Diálogos entre visiones del mundo. Imágenes artísticas de la memoria en la literatura mexicana del siglo XX”, que desarrollo en el Centro de Estudios de la Cultura y la Comunicación, de la Universidad Veracruzana, en el cual he identificado y analizado las diversas voces que conforman el entramado discursivo de algunas obras emblemáticas de la literatura mexicana del siglo pasado¹, centrando la atención en la presencia de algunos saberes ancestrales recreados en sus respectivos universos ficcionales. En este caso, exploro un grupo de voces anónimas que, en la novela *La feria*, de Juan José Arreola, refieren la presencia de ánimas, cuyo decir revela sitios específicos donde se esconden tesoros.

¹ Me refiero a las siguientes novelas: *Al filo del agua*, de Agustín Yáñez, *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo, y *Los recuerdos del porvenir*, de Elena Garro.

Su representación forma parte del trabajo artístico de este escritor jalisciense con fuentes originales de los siglos XVI y XVII (Poot, 1992) que, matizadas con rasgos de humor y de burla, fueron reelaboradas e inscritas en el entramado discursivo de su única novela. Las referencias al poder adivinatorio de las ánimas se producen como “una estilización paródica” (Bajtín, 1989, 180) de un tipo de narración derivada de las fórmulas jurídicas y notariales de la colonia: las *relaciones* (González, 2000).

Su contenido está fincado en creencias religiosas y paganas que en el medio rural se transmiten vía la oralidad, son parte del imaginario² y expresiones de resistencia³ que en períodos de crisis se activan para dar respuestas a las desigualdades o a los abusos del poder, en sus diversas formas. Todas ellas aluden a la importancia del alma, del latín “*Anima*” (RAE), o “*Animus*” (Diccionario de Autoridades), que para los pueblos indígenas de México es definida como “Principio vital etéreo inherente al ser humano” (Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana). Su presencia está arraigada a los saberes ancestrales que perviven en la provincia mexicana y de los cuales *La feria*, da testimonio al trabajar artísticamente con las significaciones que portan.

Lenguaje y confrontaciones discursivas

Uno de los principales rasgos de *La feria*, es el trabajo de recreación de voces presente en la totalidad de la novela. Se trata de voces que, en el universo ficcional, se relacionan, polemizan y se confrontan por diversos motivos, el más significativo es, sin duda, el problema de la tenencia de la tierra⁴. Los puntos de contacto, las polémicas y confrontaciones de estas voces se producen en torno al reconocimiento de los tlayacanques⁵ como dueños de la tierra, de la que fueron despojados y por la cual están luchando, o el rechazo y enjuiciamiento a sus acciones para recuperarla. Entre todas contribuyen a dar forma a dos grandes discursos: el político y el religioso, que se van forjando en medio de rumores, creencias, supersticiones y dichos que circulan cotidianamente en el pueblo configurado.

Este entramado discursivo es resultado del trabajo artístico con un lenguaje vivo, capaz de develar la percepción de quienes lo utilizan cotidianamente, y de cuya importancia para Arreola se dio noticia en una célebre entrevista:

² “[...] un conjunto real y complejo de imágenes mentales, independientes de los criterios científicos de verdad y producidas en una sociedad a partir de herencias, creaciones y transferencias relativamente conscientes; conjunto que funciona de diversas maneras en una época determinada y que se transforma en una multiplicidad de ritmos. Conjunto de imágenes mentales que se sirve de producciones estéticas, literarias o morales, pero también políticas, científicas y otras, como de diferentes formas de memoria colectiva y de prácticas sociales para sobrevivir y ser transmitido” (Escobar Villegas 2000, 113).

³ “A diferencia de la confrontación, la resistencia se refiere a formas laterales o subterráneas de oposición del débil [...] La resistencia opera en procesos de largo plazo y en general ocurre en las esferas de lo cotidiano y en los espacios sociales y privados. Se suele expresar «como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como denuedo, y actúa retroactivamente en la lejanía de los tiempos» [...] Implica distintas prácticas, incluso simbólicas, y comprende miles de estrategias que se modifican constantemente y que se podrían sintetizar como formas de incrementar la incertidumbre de quienes ejercen el poder [...]” (Calveiro, 2003, 93).

⁴ “La temática de la tierra cubre gran parte de este texto. Desde distintos ángulos, la tierra cobra múltiples significados: se refiere al lugar y a sus habitantes (Tlayolan, más tarde Zapotlán, es la tierra de los tlayacanques), y a su historia en cuanto a la división de las tierras que marca dos situaciones: la de quienes han sido despojados de ellas y la de quienes las poseen injustamente [...] Los indígenas ocupan un lugar prioritario en el texto, como si este quisiera compensar el lugar que ocupan en la historia: el sentido del epígrafe alude a ellos; ocupan el primero y el segundo fragmento del texto y predominan en la primera parte. El texto los protege y, sin tener en él una presencia exagerada, se insertan en sus dos aspectos fundamentales: ocupan el primer plano en el problema de la tierra y funcionan como una parte importante en el juego de voces de la novela, respondiendo a sus características y adquiriendo su propia especificidad [...]” (Poot, 1992, 149-158).

⁵ “Me viene a la memoria el recuerdo de lo que fue el reparto de tierras en México, el saqueo que hicieron en Zapotlán a los tlayacanques, dueños originales de esas tierras y de los que hablo en mi novela *La feria* [...] A miles, quizá millones de campesinos, les dieron tierras baldías, páramos de sueños, tierras en las que sólo podían escarbar un agujero para mal morir. En muchas partes de México eso fue el reparto agrario [...] Recuerdo que en el atrio de la iglesia de Zapotlán fueron quemados varios ejemplares de *La feria*, acto patrocinado por algunos caciques de la región, ya que en la novela hablo del despojo de tierras que les hicieron a los dueños originales del valle de Zapotlán: los tlayacanques” (Arreola, 1998, 212-213-357).

“[...] Quise hacer una especie de corte anatómico en el que apareciera la realidad caprichosamente fragmentada. Lo que más me importaba era el lenguaje (de hecho es lo que siempre me ha importado): el lenguaje vivo y portador de ideas [...] En un principio tenía el propósito de rendir homenaje a mi pueblo, al que amo tanto” (Carballo, 1986, 485-486).

Este lenguaje vivo, forjado artísticamente por Arreola, lleva adheridas las huellas del acontecer humano, los sentidos que los habitantes del ámbito rural le otorgan a su entorno, la apreciación que tienen de sí mismos y de los demás, así como la memoria de conocimientos ancestrales que son heredados de generación en generación por medio de la oralidad.

Ánimas y relaciones

La presencia de las ánimas en el imaginario de los habitantes de las regiones rurales de México, tiene su principal soporte en concepciones específicas sobre el alma “(del lat. *ánima*). Parte inmaterial del hombre con la que tiene conciencia de lo que le rodea y de sí mismo y establece relaciones afectivas o intelectuales con el mundo material o inmaterial” (Moliner, 2007).

La existencia del alma, también llamada “aliento, ánimo, espíritu [...] sombra” (Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana), tiene una larga trayectoria como una de las creencias populares más arraigadas y que se expresa en diversas prácticas culturales y funerarias, como los velorios, las ofrendas del día de muertos o la ceremonia denominada *levantamiento de la sombra*⁶.

Esta creencia se gestó a la luz de dos grandes pilares: uno que se deriva del período prehispánico, en el cual el alma tenía un lugar privilegiado; y otro que se desprende del período colonial, en el que la salvación del alma se tenía como principal objetivo de la religión católica y fue una entidad fundamental para llevar a cabo el proceso de evangelización en el Nuevo Mundo⁷.

Como sucede en buena parte de la provincia mexicana, la creencia en esta entidad da pie a la certeza de que “el alma inmortal [...] abandonará el cuerpo solamente en el instante de la muerte” (Lupo, 2001, 357). La muerte es, entonces, el momento decisivo para el devenir del alma. Su circunstancia futura tiene que ver con la calidad de vida que tuvo el fallecido y, sobre todo, con las características específicas de su muerte. Concepción que, en el pueblo recreado en *La feria*, se entrecruza con la idea cristiana del bien y del mal, de la culpa o el pecado, y el perdón por la vía de la confesión (Delumeau, 1992, 38), que promueve el discurso religioso⁸, y que da paso a una de las principales figuras tormentosas del cristianismo: las

⁶ “[...] la ceremonia del levantamiento de la sombra es común a ritos de curación y ritos funerarios. En ambos casos, hace referencia al hecho de que el alma es recogida en formas materiales antes de ser incorporada al cuerpo, en el caso de ceremonias curativas, y al cementerio, en el caso de ritos funerarios. En ambos casos el alma es recogida, en hierbas del viento, como en el caso de las ceremonias curativas, o en flores y la cruz, en el caso de ritos funerarios [...] vegetales y cruz son el símbolo vehículo del levantamiento de la sombra, hecho al realizar la ceremonia de barrer el alma en el lugar en que se perdió, o al levantar la cruz en el lugar en donde fue dejada por el cuerpo [...]” (García, 1987, 17-18).

⁷ En el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* se plantean ambas perspectivas, que cito en extenso: “Es desigual la información precortesiana sobre las entidades anímicas, pues existe mayor número de testimonios acerca de las creencias nahuas que de las de otros pueblos. Los aztecas profesaban el credo al tonalli, el teyolía y el *ihiyotl*, entidades ubicadas en la cabeza, corazón e hígado, respectivamente. Sus funciones eran distintas, pues el tonalli irradiaba calor al cuerpo y estimulaba el crecimiento; el teyolía constituía el soplo divino común a todos los seres vivos; y en el *ihiyotl* recaían las pasiones [...] En el discurso cristiano, la psique es única; asimismo, cuerpo y alma son opuestos, y no un todo como en la cosmovisión indígena. Pero como lo señala Ingham, en la doctrina aparecen dos teorías encontradas: la tradición aristotélico-tomista, donde alma y espíritu son inseparables; y la escuela platónico-agustiniana, según la cual el alma es la fuerza vital, y el espíritu representa el principio que emana de Dios y fluye por el Universo [...]”, *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*. Consultado 26 de Septiembre de 2016, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=alma&id=1593>

⁸ Y cuya presencia se sugiere desde el momento en el que el sacerdote del pueblo declara: “[...] bendijo desde aquí la tierra virgen, antes de sembrarla con Tu palabra. Yo soy ahora el aparcero, y mira Señor lo que te entrego. Cada año un puñado de almas podridas como un montón de mazorcas popoyotas...” (Arreola, 2002, 14).

ánimas del purgatorio: “Alma de un muerto a la que se supone purgando sus culpas en el purgatorio” (Moliner, 2007).

En la novela se perfila la creencia de que el alma de un cristiano pecador vagará sin rumbo por culpa de los pecados cometidos, si éstos no fueron perdonados por la vía de la confesión, y deambulará realizando acciones vinculadas con el mal o con hechos fantásticos, como revelar el lugar exacto donde hay dinero enterrado. Pero su recreación carece de cualquier componente trágico o tormentoso y más bien se inscribe con matices de humor y de burla⁹, como cuando la voz anónima que periódicamente se confiesa¹⁰, exclama: “—Me acuso Padre de que también leí los versos del Ánima de Sayula...” (Arreola, 2002, 24), con la cual alude a “*El ánima de Sayula* de Teófilo Pedroza (1897)” (Chaves, 2005, 429), un texto poético de corte popular, rebotante de burla y picardía, que refiere las ocurrencias de un ánima maliciosa¹¹.

La ausencia de la confesión en el momento de la muerte, relacionada con la existencia de ánimas que vagan sin descanso, es incorporada a la novela con lo dicho por una voz anónima:

“— Otra vez, ya más grande, me habló otra ánima, en mi casa. Era una señora que no quiso confesarse y que muchas veces estuvo tocándome en la puerta así, pum pum, hasta que me habló. Se lo conté a un primo mío y nos pusimos a escarbar entre los dos. Pero tuvimos envidia uno de otro y cuando llegamos al punto, el dinero se nos volvió carbón. Trabajamos de balde” (Arreola, 2002, 150).

Destacan en esta narración los rasgos de oralidad, sobre todo cuando la voz recrea el sonido que el ánima hace al tocar la puerta (“pum pum”). Asimismo, resulta significativo el castigo que reciben los primos por la envidia que se tuvieron uno al otro: el dinero se convierte en carbón, que es otro hecho fantástico asociado a las creencias ancestrales relacionadas con lo maligno y que se utiliza en el medio rural para corregir conductas consideradas inmorales o indignas.

La otra manera en que la presencia de las ánimas aparece en *La feria*, es mediante la recreación paródica de las *relaciones*:

“En el nombre de Dios y de la siempre Virgen María noticia a quien posea esta relación: Te pararás en la Plaza de Zapotlán el Grande, al lado del oriente, y agarrarás la calle recta que es el Camino Real. Luego que llegues a la primera puerta seguirás el Camino de las Cruces. Luego que llegues a ellas andarás hasta que encuentres un banquito y un bajío. Y si sabes la tierra contarás tres cuchillas y transitarás las tres. Subirás para arriba. Preguntarás cuál es la barranca de Apochintán. Caminarás a la derecha hasta que encuentres el primer risco. Busca la cueva de la Encina. En el fondo está un baule de onzas de oro y un cuero de res colmado de dinero” (Arreola, 2002, 148-149).

Las *relaciones* son un tipo de narración derivada de las fórmulas jurídicas y notariales de la colonia:

⁹ Recordemos que el humor y la burla son una constante en la novela de Arreola, aunque también están forjados otros tonos, según él mismo lo señala en la siguiente declaración: “[...] Hay también tonos macabros, festivos, bailables, espesos, ágiles, poéticos. En fin, los tonos que, reunidos, configuran la vida de Zapotlán” (Carballo, 1986, 487).

¹⁰ Y cuyas intervenciones siempre comienzan igual: “—Me acuso Padre [...]” (Arreola, 2002, 15, 35, 39, 50, 54, 61, 68, 131).

¹¹ “En los versos se narran las peripecias de un pobre individuo de nombre Apolonio Aguilar quien cansado de una vida de miseria y bajo la influencia de su compadre José, decide cierta noche acudir al panteón para enfrentarse con una ánima en pena. De esta aparición esperaba Apolonio obtener favores económicos que lo sacaran de su miseria. Con lo que no contaba este personaje, es que la dichosa ánima le resultaría homosexual, y que a su vez, solicitaría del protagonista ciertos ‘favorillos’ que constan en el texto” (Cisneros, 2006, 85).

“La forma que asumió la picaresca fue la relación (informe, deposición, confesión, testimonio, carta, declaración), porque este tipo de relato era un vehículo importante en la enorme burocracia imperial que administraba el poder en España y sus posesiones” (González, 2000, 35).

Arreola la utiliza para inscribir en su novela el cúmulo de versiones sobre sitios extraordinarios develados por seres incorpóreos. Logra entretener, así, conocimientos, creencias e idolatrías de cuño ancestral que son resultado del proceso de aculturación¹² y que no han sido reconocidos, exaltados o enaltecidos por alguna autoridad, ya sea religiosa o política, pero que circulan de boca en boca¹³; y que, en el caso del fragmento citado, aluden al problema de la tenencia de la tierra. Sostengo lo anterior, considerando sobre todo el momento en que se enfatiza lo siguiente: “Y si sabes la tierra”, porque en Zapotlán, el pueblo recreado en *La feria*, hay un grupo de gente que sabe todo lo relacionado con la tierra, como bien lo dice el zapatero-agricultor cuando afirma: “El año que viene, si Dios me da vida y licencia, podré valerme por mí mismo sin andar preguntándole todo a las gentes que saben” (Arreola, 2002, 9). Los que saben de la tierra son sus antiguos dueños: los tlayacanques, herederos de un saber sustentado en el calendario agrícola mesoamericano y de un cúmulo de experiencias transmitidas de generación en generación (Broda, 2001, 228-230); es a ellos a quienes alude la voz que dijo: “Y si sabes la tierra”, una fórmula con la que se legitima¹⁴ la lucha de Juan Tepano y los suyos.

Otro momento en que se alude a los tlayacanques, o más específicamente a sus antepasados, es cuando una voz anónima, apoyándose en la existencia de las *relaciones*, declara lo siguiente:

“– Ahora tengo muchas relaciones, pero ya no se las doy a nadie. En la misma casa en que vivo hay dinero enterrado, pero está muy hondo. Mandé llamar un pocero y lo puse a escarbar al pie de un naranjo. Cuando iban ya más de siete metros le dije que le parara. ‘Pero si todavía no hay agua’. ‘No le hace, ya saldrá. Hasta ahí pago’. Y desde el día siguiente yo le seguí dando solo. A los nueve metros empecé a sacar monos. Puros monos de barro, unos quebrados como éstos, miren: éste tiene una culebra enrollada en la cabeza, éste está tocando un pito. Otros tienen las manitas así adelante, como de perro. Otros tienen unos copetes de danzante. Pero nada de dinero, puros monos. Si los pagan bien los sigo sacando, si no, mejor los dejo enterrados. Ahora no me queda más remedio que ponerme a escarbar al pie del otro naranjo” (Arreola, 2002, 150-151).

La alusión a los antepasados de los tlayacanques aparece inscrita en la declaración sobre la presencia de figuras prehispánicas hechas de barro y enterradas en un pasado remoto (“A los nueve metros empecé a sacar monos. Puros monos de barro, unos quebrados como éstos, miren: éste tiene una culebra enrollada en la cabeza, éste está tocando un pito. Otros tienen las manitas así adelante, como de perro. Otros tienen unos copetes de danzante. Pero nada de dinero, puros monos”) y se produce mediante un tono despectivo y enfadado, que permite pensar que se trata de una voz vinculada a los poderosos del pueblo, los mismos que despojaron a los tlayacanques de sus tierras¹⁵.

¹² Me refiero al proceso generado por la colonización en el que las prácticas religiosas impuestas por los conquistadores sirvieron para encubrir la realización de los antiguos rituales de los pueblos mesoamericanos (Gruzinski, 1995).

¹³ La *relación* es una “respuesta o apelación a una autoridad superior” (González, 2000, 119).

¹⁴ “[...] una relación [siempre] corrige y rectifica versiones anteriores de una historia dada. Finalmente, lo que se logra al imitar la retórica jurídica es legitimar la voz del narrador de la historia” (González, 2000, 111-112).

¹⁵ Tal como lo declara una de las voces anónimas que participa en el alegato por la tenencia de la tierra: “– Un momentito, por favor, permítame usted un momentito. Estoy de acuerdo en que estas gentes todo se lo beben, de acuerdo. Venden la casita y el burro y hasta la madre si usted quiere, pero lo que no podían vender eran las tierras comunales y mucho menos las capillas... Ésas, me va a perdonar que se lo diga aquí entre nos, ésas se las quitamos nosotros a la brava, o con trampa, como usted quiera, que para el caso es igual. Y ni siquiera les dimos a cambio el azúcar, el alcohol y la pólvora para sus argüendes...” (Arreola, 2002a: 33).

Pero regresemos al asunto de las *relaciones* y recordemos que siempre narran un hecho ocurrido y es una fórmula frecuentemente incorporada al género de la novela, por la veracidad que otorgan al relato. González Echevarría explica ampliamente en su libro *Mito y archivo*, el papel que la *relación* tuvo para el desarrollo de la narrativa latinoamericana:

“En el caso del pícaro y de muchos de los cronistas de América, sin embargo, el vehículo retórico no es el requerimiento, sino la relación: un informe, un testimonio o incluso una confesión en el sentido penal. La relación promete fungir como vehículo textual con la fuente de poder a través del laberinto de fórmulas burocráticas que suplantaban a la autoridad patrimonial. Una buena parte de la narrativa colonial de América Latina [...] estaba escrita en esta forma. Era una manera de garantizar la legitimidad del autor y de dar crédito a su relato” (2000, 93).

En *La feria*, hay una voz anónima que narra un hecho fantástico ocurrido en la cocina de una casa vecina: un ánima le habla para revelar el sitio exacto donde hay dinero enterrado. Escuchemos cómo esta voz relata, en primera persona¹⁶, el hecho excepcional:

“—Yo desde chico he sido muy perseguido por las ánimas del Purgatorio. Hace mucho, cuando vivíamos por el Becerro de Oro teníamos una vecina enferma. Hay que ayudarse entre vecinos. Yo iba a preguntarle antes de dormirme si algo se le ofrecía. Una noche me mandó que le trajera agua caliente. Y cuando la estaba calentando en la cocina, me habló un ánima y me dijo dónde estaba el dinero, allí nomás, en un pesebre del corral. Se lo dije a la señora y ella ya no necesitó el agua caliente para su dolor. Se levantó de la cama, me dio una barra de albañil y tumbamos el pesebre. Había un cazo de cobre con tapadera, muy pesado. Entre los dos lo arrastramos a su cuarto. La señora lo destapó y me dijo que eran puras monedas viejas de las que ya no circulan. Al otro día se fue a curar a Guadalajara y volvió con muy buena ropa. Hizo su casa de nuevo, comía muy bien y compró muebles y animales. Y no me dio ni un sagrado quinto” (Arreola, 2002, 149-150).

Como en el caso de la primera voz anónima citada, también aquí se identifica el carácter oral de la narración¹⁷ y la reprobación a las conductas que la avaricia provoca frente al dinero encontrado, gracias a la intervención de las ánimas.

Veamos otro ejemplo de *relación* en la que es posible identificar una serie de rasgos que remiten al ámbito rural, sobre todo aquellos que tienen que ver con el entorno y con la disposición corporal para recorrer distancias y observar determinados detalles que resultan fundamentales para que se produzca el hallazgo:

“En la barranca de Beltrán, parándose en el puente, se sube para arriba contando veinticinco pasos. Camina solo y a pie. A pies perdidos, hasta llegar a un agüilote. Sigue para adelante hasta llegar a una piedra que tiene una nariz pintada. Del tronco a la piedra se cuentan trescientos cincuenta pasos. De la piedra a un remanse que está por el bordo de la misma barranca se busca una vereda que ha de estar borrosa. Luego que se baje al agua, se alza la vista al paredón donde se ve estar cayendo como cernida de un cedazo. En frente del agua está una pirámide y en ella hay seis cargas de reales” (Arreola, 2002, 150).

¹⁶ “La presencia del ‘yo’ en el relato narrado en presente, que proviene de la relación, dará a la novela, a partir de la picaresca, su molde autobiográfico y autorreflexivo” (González, 2000, 97).

¹⁷ Una de las características de la oralidad consiste en evocar los sucesos, tanto humanos como naturales, que definieron ciertas acciones colectivas y que, por su trascendencia, han sido conservadas en la memoria y transmitidas de generación en generación para delinear nuevas acciones.

Contar los pasos para medir distancias es un sistema de medición de profundo arraigo en las comunidades rurales de nuestro país, y es lo que queda subrayado en esta *relación*. Lo mismo sucede con la mirada atenta para identificar los elementos del entorno que sirven como señales y que aquí se advierten en la mención de una barranca, un puente, un árbol (el agüilote), una piedra, una vereda y una pirámide, con la cual aparece nuevamente una alusión al pasado prehispánico, sobre todo si consideramos que uno de los medios de transmisión de la memoria sobre ese pasado, fue, precisamente, la pirámide (Florescano, 2001). Pero hay otro pasado que también es evocado con la mención de las “seis cargas de reales”, que alude a una medida de peso y a un tipo de moneda de origen español, de uso habitual en el período colonial, me refiero a: la carga¹⁸ y al real¹⁹. La evocación de esa temporalidad específica se subraya si se considera la pervivencia que en dicha época tuvieron algunas de las principales creencias indígenas, como veremos enseguida:

“Procura cuál es el cerrito del Soyate. Hay una mata de soyate en forma de cruz, no habiendo otra de tamaño y figura. Puesto en la cruz para donde sale el sol, se cuenta como cien pasos más o menos. Están tres soromutas tapando la puerta de la cueva, donde hay un montón de dinero que hace el bulto como de diez fanegas de maíz, y adelante está otro montón más mediano de monedas coloradas que no sé qué monedas serán” (Arreola, 2002, 151).

La utilización que esta voz hace de la segunda persona del singular del verbo *Procurar*²⁰, (en el modo imperativo: Procura), le otorga a esta *relación* un carácter antiguo, recreando así el lenguaje propio de las fórmulas notariales y jurídicas de la época colonial. Período cuya evocación se subraya con la mención puntual de un conjunto de elementos naturales y simbólicos que sirven para indicar el sitio específico donde se encuentra el tesoro escondido. Las expresiones que conforman este grupo de señales (“el cerrito del Soyate”²¹, “una mata de soyate”²², “en forma de cruz”²³, “tres soromutas”²⁴, “puerta de la cueva”²⁵ y “fanegas de maíz”²⁶), son portadoras de una significación identitaria que hace referencia al proceso de transformación que trajo consigo la evangelización que, entre muchos otros efectos, provocó que: “[...] los ritos agrícolas que guardaban una continuidad con las prácticas indígenas ancestrales se [trasladaran]

¹⁸ “Carga. Cierta porción de granos, que en Castilla son quatro fanegas. Díxose así por ser el peso que regularmente puede llevar una béstia. Latín. *Iusta Sarcina*”, *Diccionario de Autoridades* (1737). Consultado 28 de Septiembre de 2016, <http://web.frl.es/DA.html>

¹⁹ “Real. Moneda del valor de treinta y quatro maravedís, que es la que oy se llama real de vellon; pero no la hai efectiva. En algunas partes de España se entiende por real, el real de plata. Latín. *Regalis, ex triginta & quatuor marabitinis constans*”. *Diccionario de Autoridades* (1737). Consultado 28 de Septiembre de 2016, <http://web.frl.es/DA.html>

²⁰ “Procurar. v. a. Solicitar y hacer las diligencias para conseguir lo que se desea. Latín. *Procurare. Alicui rei intendere, conari*”, *Diccionario de Autoridades* (1737). Consultado 28 de Septiembre de 2016, <http://web.frl.es/DA.html>

²¹ “Los cerros [...] son objeto de culto por la carga simbólica que poseen [...] Los cerros son también la residencia de los dioses; en ellos tienen sus ‘mesas’, en las que se presentan para las ceremonias agrícolas realizadas periódicamente. Su altura expresa una calidad energética. Los cerros, además reproducen la organización social comunitaria. Percibidos como la envoltura del inframundo, en su interior se encuentra una comunidad, con sus autoridades y sus construcciones principales [...]” (Broda, 2001, 149-150).

²² También conocida como “Palma abanico”, se utiliza en la terapéutica tradicional “para limpiar los ojos del infante en el posparto [...]”, *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*. Consultado 26 de Septiembre de 2016, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Palma&id=7902>

²³ “[...] el simbolismo prehispánico del árbol cósmico se retomó y elaboró con nuevos elementos después de la Conquista por medio del simbolismo de la cruz cristiana [...] En Mesoamérica existía el simbolismo cruciforme del ‘árbol de la vida’. Posiblemente por eso en el siglo XVI los indios adoptaron la cruz cristiana bajo el nombre de *tonacaquahuil* (el árbol de nuestro sustento)” (Broda, 2001, 118).

²⁴ Es probable que la mención de las soromutas se refiera al “Zacate de escoba”, también conocido como “Cola de escoba”, utilizado en el medio rural con fines artesanales y medicinales. Es una planta que “Crece en los cerros, en las faldas de las lomas, en las cañadas, en las barrancas, a orilla de los ríos y de los caminos [y que se utiliza contra el] dolor de cintura [y el] mal de orín [...]”, *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*. Consultado 26 de Septiembre de 2016, http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/flora2.php?l=4&t=Cola%20de%20escoba&po=pima&id=5212&clave_region=5

²⁵ “[...] Uno de los medios de acceso [a los cerros] son las cuevas, que retoman los relatos acerca de las pruebas a que se someten los héroes míticos, cuyas incursiones son castigadas, pues entran en contacto con el mundo de los ancestros [...]” (Broda, 2001, 150).

²⁶ “[...] El maíz era la planta sagrada cuyas diferentes etapas de crecimiento se celebraban en el culto [...] las diferentes etapas del crecimiento del maíz se identificaban con diferentes deidades [...]” (Broda, 2001, 215).

de las ciudades al paisaje: a los cerros, a las cuevas y a las milpas [...]” (Broda, 2001, 169). Lo que esta *relación* deja ver es la continuidad de una concepción del mundo sobre el entorno y la naturaleza, en la que los cerros, las cuevas, el maíz, entre muchos otros elementos naturales, tienen una significación ritual de profundo arraigo en las regiones rurales de México y que se gestó como resultado del complejo proceso acontecido siglos atrás:

“El sincretismo religioso que surge a partir del siglo XVI [y que] retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal. Entre ellas, el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza (en torno de los ciclos de cultivo de maíz y otras plantas, el clima, las estaciones, la lluvia, el viento, las fuentes, los cerros, las cuevas [...]) Los santuarios de los cerros y las cuevas formaron un paisaje sagrado alrededor de los pueblos, y es dentro de los límites de las comunidades donde la resistencia étnica y la identidad cultural se han conservado vivas hasta hoy” (Broda, 2001, 168-169).

Para finalizar, es preciso mencionar que la información²⁷ sobre el lugar exacto donde se encuentra ese “montón de dinero que hace el bulto como de diez fanegas de maíz” (Arreola, 2002, 151), será aprovechada exitosamente por uno de los habitantes de Zapotlán, según se desprende de una declaración anónima que aparece entrelazada a la confesión general realizada por los pobladores después del temblor. El temblor en *La feria* es un acontecimiento que provoca en la población la certeza de que la naturaleza y sus distintas manifestaciones son instrumentos por medio de los cuales Dios castiga los pecados cometidos, por ello los pobladores se confiesan masiva y simultáneamente, generando un caos de pecados fragmentados entre los cuales se encuentra la declaración de quien realizó el hallazgo del tesoro escondido: “Él me dio la relación, yo escarbé y me quedé con todo” (Arreola, 2002, 85). Se trata de una exclamación culposa que revela la insatisfacción causada por la acción dolosa cometida, y que está alimentada por una dosis de humor y de burla porque hace que el lector recuerde una emoción similar expuesta en una de las *relaciones*: la de los primos que trabajaron de balde porque el dinero se les volvió carbón.

CONCLUSIONES

Arreola recurre a las *relaciones* para inscribir en su novela, con matices de burla y humor, el cúmulo conocimientos, creencias e idolatrías de cuño ancestral que son resultado del proceso en el que la vida ritual anterior a la conquista lejos de desaparecer se mezcló con los preceptos religiosos difundidos durante la evangelización y que no han sido reconocidos, exaltados o enaltecidos por alguna autoridad, ya sea religiosa o política, pero que circulan de manera oral y cotidiana. El contenido de estas formas discursivas está fincado en creencias religiosas y paganas que forman parte del imaginario compartido por los habitantes del medio rural, que se actualizan y circulan por medio de la oralidad para dar respuestas a las desigualdades o a los abusos del poder, en sus diversas formas.

Las ánimas participan, vía las *relaciones*, en los alegatos y las confrontaciones discursivas en torno a la tenencia de la tierra, que es una de las principales problemáticas recreadas en *La feria*.

Las *relaciones* se inscriben en el universo ficcional como una forma de legitimar los relatos sobre el poder adivinatorio de las ánimas pero, simultáneamente, también legitiman las narraciones que circulan en el pueblo sobre los antiguos dueños de la tierra, que se inauguran desde el momento en que Juan Tepano

²⁷ “La fórmula de la relación, además de simple, es reveladora por su propia ingenuidad y capacidad aparentemente inocua para contener información” (González, 2000, 95).

declara: “Antes la tierra era de nosotros los naturales. Ahora es de las gentes de razón” (Arreola 2002, 7) y que las *relaciones* respaldan al dar noticia de la presencia de figuras prehispánicas, pirámides, plantas y árboles medicinales, barrancas, piedras, veredas, cerros y cuevas, como evidencias materiales de una memoria ancestral simbólicamente adherida a la tierra que la vio nacer.

LITERATURA CITADA

- Arreola, J. J. (2002). *La feria*, Joaquín Mortiz, México.
- Arreola, O. (1998). *El último juglar, Memorias de Juan José Arreola*, Diana, México.
- Bajtín, M. (1989). *Teoría y Estética de la novela. Trabajos de Investigación*. Trad. Helena Kriúkova y Vicente Cazcarra, Taurus, Madrid.
- Broda, J. (2001). “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz”, *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*, Coord. Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, Biblioteca Mexicana, CNCA-FCE, México, pp. 165-238.
- Calveiro, P. (2003). “El uso del tiempo como forma de la resistencia”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, UAM, No. 22, México, pp. 91-108.
- Carballo, E. (1986). *Protagonistas de la literatura mexicana*, Lecturas Mexicanas No. 3, Ediciones del Ermitaño/SEP, México.
- Cisneros, M. M. C. J. (2006). *El ánimo de Sayula, génesis y evolución. Un acercamiento microhistórico y temático*, Tesis Doctoral, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, México.
- Chaves, J. R. (2005). “Elaboraciones literarias cultas y populares sobre lo ‘homosexual’ en el cambio del siglo XIX al XX en México”, *Acta Poética* No. 26 (1-2), UNAM, México, pp. 425-441.
- Delumeau, J. (1992). *La confesión y el perdón*. Versión española de Mauro Armíño. Alianza Universidad, Madrid.
- Escobar, V. J. C. (2000). *Lo imaginario. Entre las Ciencias Sociales y la Historia*, Cielos de arena, Medellín.
- Florescano, E. (2001). *Memoria Mexicana*, Taurus, México.
- García, E. H. (1987). “Análisis estructural de los ritos funerarios de San Miguel Aguasuelos, Veracruz”, en *La Palabra y el Hombre*, abril-junio, No. 65, Universidad Veracruzana, pp. 15-21.
- González, E. R. (2000). *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. Lengua y Estudios Literarios, Fondo de Cultura Económica, México.
- Gruzinski, S. (1995). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Medina, H. A. (2001). “La cosmovisión mesoamericana”, *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*, Coord. Broda, Johanna, y Báez-Jorge, Félix, Biblioteca Mexicana, NCA-FCE, México, pp. 67-164.
- Moliner, M. (2007). *Diccionario de uso del español*, Gredos, Madrid.
- Poot, S. (1992). *Un giro en espiral. El proyecto literario de Juan José Arreola*, Universidad de Guadalajara, México.
- Lupo, A. (2001). “La cosmovisión de los nahuas”, *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*, Coord. Broda, Johanna, y Báez-Jorge, Félix, Biblioteca Mexicana, CNCA-FCE, México, pp. 335-390.

Otras fuentes:

Diccionario de Autoridades (1737). [en línea]. Consultado 28 de Septiembre de 2016, <http://web.frl.es/DA.html>

Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana, [en línea]. Consultado 26 de Septiembre de 2016, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=alma&id=1593>

Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana, [en línea]. Consultado 26 de Septiembre de 2016, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Palma&id=7902>

Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana, [en línea]. Consultado 26 de Septiembre de 2016, http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/flora2.php?l=4&t=Cola%20de%20escoba&po=pima&id=5212&clave_region=5

Diccionario de la Real Academia Española, [en línea]. Consultado 27 de Septiembre de 2016, <http://www.rae.es/>

SÍNTESIS CURRICULAR

Norma Esther García Meza

Doctora en Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora en el Centro de Estudios de la Cultura y la Comunicación de la Universidad Veracruzana. Pertenecer al Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Sus intereses de investigación se centran en las prácticas culturales, los discursos de la memoria, los imaginarios sociales y el trabajo artístico con el lenguaje.



MALDAD, BRUJERÍA Y PÉRDIDA DE VOLUNTAD RELACIONADA AL SUICIDIO ENTRE LOS MAYAS DE YUCATÁN

EVIL, WITCHCRAFT AND LOSS OF GOODWILL RELATED TO SUICIDE AMONG THE MAYA YUCATAN

Mundo Alberto **Ramírez-Camacho**

RESUMEN

Este artículo plantea observar la importancia que existe para las personas de dos comunidades de la región oriente de Yucatán, Cuncunul y Chemax, el concepto de maldad, así como una de sus causas y consecuencias, la brujería y pérdida de voluntad en los individuos yucatecos, esto mediante la información vertida en los apuntes del diario de campo. El análisis de este esbozo parte de una incertidumbre que se originó en el trabajo etnográfico, la cual se centraba en saber a qué se refería la gente cuando se hablaba del mal relacionado con el suicidio; considero que observar y detenerse a reflexionar en torno a este concepto permitirá entender de mejor forma las relaciones sociales y realidad que circunden en la vida cotidiana en las comunidades del oriente yucateco respecto al suicidio por ahorcamiento.

Palabras clave: mal, sata ool, suicidio, guardianes.

SUMMARY

This article raises observe the importance that exists for people of two communities in the eastern of Yucatan, Cuncunul and Chemax, the concept of evil as well as one of its causes and consequences, witchcraft and loss of will in the Yucatecan individuals, this by information disclosed in the notes field diary. The analysis of this sketch of an uncertainty that originated in the ethnographic work, which focused on knowing what people meant when they talked of evil associated with suicide; I consider stopping to observe and reflect on this concept will allow to better understand social relations and reality go around in daily life in the communities of eastern Yucatan about suicide by hanging.

Key words: evil, sata ool, suicide, guardians.

El suicidio y la maldad

En el año 2010 el Instituto Nacional de Estadística y Geografía sacó a la luz un registro demográfico relacionado al rubro de muertes llevadas a cabo por la vía del suicidio en el estado de Yucatán, en él se contabilizaron 10.5 casos por cada 100 mil habitantes lo que lo ubicó como el estado con la mayor tasa de suicidios en el país llevados por medio del ahorcamiento (INEGI, 2012: 38). Ese mismo año efectuaba mi primer acercamiento a la comunidad de Cuncunul, incrustada en la zona oriente del estado, el motivo en aquel entonces era concluir la investigación de licenciatura en etnohistoria por la ENAH, la cual sería sin saberlo el primer trazo de una investigación mayor.

Después durante la maestría en Estudios Mesoamericanos impartida por la UNAM tuve la oportunidad de regresar de manera más periódica a la comunidad de Cuncunul e incursionar en Chemax, otro poblado del oriente de Yucatán. El objetivo era investigar las percepciones locales que se generaban alrededor del tema del suicidio mediante el ahorcamiento.

Rememoro que en aquel primer acercamiento al oriente, mi empeño estaba obstinado en demostrar una de mis hipótesis que lancé en la tesis de licenciatura, la cual era que el suicidio en las comunidades mayas no era una noción apegada al pecado sustentada desde la doctrina cristiana, empero, yo partía de un eje escueto debido a que fundamentaba esta idea con base en una continuidad religiosa concerniente a lo maya prehispánico.

Fue de este modo que durante las primeras conversaciones que mantuve en comunidad, intentaba saber su percepción respecto al fenómeno del suicidio. Para mi sorpresa la gente respondía que no siempre lo era, sin embargo, observé una situación interesante, pues si bien los miembros de la comunidad que se asumen como católicos fueron más flexibles en decir que no se consideraba un pecado, otros pobladores que profesan doctrinas religiosas distintas argumentaban que sí, empero en ambos casos siempre añadían que dicha práctica era mala.

La forma en como pude amalgamar esta observación se daría a mi regreso al pueblo, y fue cuando lo “malo” cobró más énfasis en las conversaciones, es decir, lo que en mi primer trabajo de campo se interpretaba como malo apegado a lo triste que significa cuando una persona muere de ese modo, se tradujo unos años después en algo funesto e indebido; considero que esta situación se gestó, probablemente, porque justo a mi regreso a la comunidad había sucedido un caso de ahorcamiento por parte de un miembro del poblado.

¿Entonces de qué estaba hablando, mal interpreté las cosas, o alteré los datos de mi primera estadía, sería posible que en tan sólo dos años y medio una idea cambiase tan profundamente, o en el peor de los casos me dijeron lo que yo quería escuchar para ya no molestarles más?

Puedo adelantar, con base en mi experiencia etnográfica, que estas interrogantes se fueron disipando a medida de darme cuenta que no había comprendido el tipo de condición y propiedad de la maldad, esto porque no le había dado la importancia ni el tiempo debido.

De este modo, teniendo tantas interrogantes fue que volví a mis registros plasmados en mi diario de campo de la ENAH, allí encontré unas líneas que plasmé cuando fui invitado por el Doctor Gaspar Baquedano a las sesiones del Programa de Integración y Atención al Suicidio dentro del Hospital Psiquiátrico de Mérida, Yucatán, que se realizaban los días jueves a los pacientes canalizados, algunos de ellos provenientes de comunidades mayeras²⁸ del estado, que no consumaron el acto de quitarse la vida.

Si bien el testimonio que mostraré no corresponde propiamente a un dato etnográfico obtenido en comunidad, lo relevante fue dimensionar el aspecto del suicidio, el cual, por lo menos para personas ajenas a las esferas médicas, es un tema que involucra aspectos que rebasan las condiciones cognitivas y se insertan en el terreno de lo espiritual y de los aires:

Una trabajadora del Hospital Psiquiátrico de Yucatán, a la hora en que salían a comer los pacientes que intentaron quitarse la vida, se me acercó para decirme algunas palabras que iban en torno a que tuviese cuidado por el hecho de investigar sobre el suicidio, me dice que me encomiende al Espíritu Santo y al Señor Jesucristo y que diga... Sangre del Señor Jesucristo viértete en mí y que así me proteja, que tenga mucho cuidado, sobre todo en el Hospital ya que los internos tienen espíritus malignos y cuando salga me sacuda los zapatos

²⁸ Forma de referirse a poblaciones maya hablantes de la península yucateca.

para que no se me suban éstos, me comenta la trabajadora que no se lo diga a nadie del Hospital, porque la gente no cree (Diario de campo, Cuncunul; julio 2010).

Debo comentar que cuando registré este hecho lo hice más bien como un acontecimiento anecdótico, sin embargo, también vislumbré la importancia de las palabras de aquella mujer, aunque realmente no tenía una idea concreta del trasfondo de su voz, empero, ya no me era trivial la maldad que gira en torno al ahorcamiento. Comencé a releer los artículos periodísticos que reportaban casos de ahorcamiento, así como los ensayos académicos, entablando con la obra clásica de Durkheim sobre el suicidio (2004), sin embargo, observé que por el tipo de contexto en que me encontraba, el marco de la teoría sociocultural donde su eje rector dicta que la sociedad se suicida a través de ciertos individuos, no era pertinente para abordar en este tipo de casos, puesto que mi interés se abocaba en partir sobre el concepto de maldad. Una cita que considero significativa y la cual ayuda a vislumbrar cómo penetra dicho concepto en los campos clínicos es la siguiente:

En las áreas rurales la enfermedad mental que es una forma de muerte psicológica y social, es considerada también de origen maligno. Es la manifestación del demonio bajo la forma de desórdenes médicos y que si bien es tratada con medicinas, al final de cuentas pertenece al terreno sobrenatural (Baquedano, 2014: 20).

Tomando en consideración estas situaciones es que traté de poner cuidado en el trasfondo de la noción sobre la maldad apoyándome principalmente desde una postura teórica que abordara el fenómeno más allá de una descomposición social y un problema cognitivo o mental, pero sí en una estructura de la realidad basada en la ontología y las multiplicidades del ser.

Para dicho caso, las obras de René Guénon (1995, 2006) fueron base y punto de apoyo para abordar la relación de la maldad para con el suicidio desde las perspectivas de realidad de las propias comunidades, asimismo la influencia de Pedro Pitarch (2013) con trabajos de corte etnográfico sustentadas en una antropología indígena, me parecieron adecuadas para partir lo más posible desde las categorías locales y reflexionando en torno a ellas.

Aun así, en un principio debido a mi poca experiencia en el trabajo etnográfico creí que estaba claro a lo que se referían con tales expresiones, esto dependiendo de la situación que relataban, el lugar o persona; sin embargo, a medida que fui escuchando y observando entendí que estos males no se referían a lo moral, ni eran homogéneos, tenían diferencias ya no sólo por el tipo de contexto en el cual se incrustaban, sino por su propiedad y su forma.

Este pensamiento se fue acrecentando con relación al puntual caso del ahorcamiento; oír que cuando una persona se ahorca el mal se queda allí y/o lo hizo por maldad, aunque me resultara “entendible” esta expresión, me fui preguntando, ¿cómo que queda allí el mal?, ¿cuál mal?

Las diferentes formas de la maldad

No fue hasta que en una ceremonia agrícola llevada a cabo en la comunidad de Chemax, Yucatán que decidí centrar por completo mi atención en dicho concepto, sin embargo, debo señalar que nunca fue una decisión previa que surgiera desde las aulas universitarias, más bien la situación se fue gestando mediante las circunstancias del trabajo etnográfico y la conversación informal; una de estas charlas que me ofrecería una de las claves para entender tal complejidad conceptual sobre la noción del mal, fue cuando conocí a

Chaac uno de los rezadores y especialistas rituales que se encontraban en la ceremonia de petición de lluvias conocida como *Chachaac*.



Figura 1.- Ubicación geográfica de Cuncunul y Chemax vista vía satélite (Google Maps, 2015).

El primer acercamiento que tuve con este rezador fue para platicar respecto a los ritos *pos mortem* que se efectúan en torno a un suicidio y fue durante la conversación que Chaac comentó algo que dilucidé sumamente importante.

El comentario giraba sobre la muerte de un vecino suyo al cual lo habían encontrado ahorcado cerca del terreno de su papá, en todo momento él expresaba que tal acontecimiento era un acto que estaba mal, sin embargo, después dijo algo muy puntual:

Todas las personas tienen un lado cabrón en su vida, por más bueno que hayas sido; aunque seas la persona más buena de la tierra tienes otro lado, es como si tuvieras dos formas... cuando mueres tu lado que se podría decir que es bueno se va, pero el malo se queda aquí, es el que empieza a molestar, a hacer ruidos, a mover cosas (Chaac, comunicación personal; agosto 2014).

Una condición significativa de este testimonio es justamente la idea sobre el mal, sin embargo, se puede decir que la significancia cardinal de este testimonio es la dualidad que habita al interior de la persona; al morir, dice Chaac, va haber un algo que se va ir y otro que se va a quedar.

Arzápalo Marín y Zavala Olalde (2010) nos explican que la noción sobre persona entre los mayas yucatecos tienen una serie de elementos que lo caracterizan, esto nos puede ayudar a entender la complejidad que comentó Chaac. Estas son algunas de las entidades anímicas que los investigadores identifican entre los mayas yucatecos:

Pixan (alma), ik' (espíritu, energía), kinam (fuerza, pasión, dolor, energía de lo vivo o capacidad de sentir), ool (voluntad), tucul (pensamiento), uaay (fantasear, imaginar la supuesta capacidad de transformarse en animal) y cux (vida o ser vivo) [...]. Es por medio del cuerpo y la vida en sociedad que la persona se hace patente, que posee pixan, que está ligada al mundo, al entorno y posee ik', es capaz de sentir y posee energía que lo mantiene vivo, por lo tanto manifiesta su kinam; es capaz de tomar decisiones, posee tucul y es capaz de llevarlas a cabo pues tiene ool. [...] Ser una persona maya implica un vínculo con el pasado, a la herencia cultural que ha recibido (Arzápalo y Zavala, 2010, s/p).

Considerando la información proporcionada por Arzápalo Marín y aunado el testimonio de Chaac comencé a desglosar algunos elementos que me parecieron puntuales en cuanto ahondar sobre el concepto del mal, uno de los puntos a recordar fue la importancia de los actos rituales que se deben hacer al difunto incluido el ahorcado. Me comentó una rezadora del poblado de Chemax, que cuando una persona muere, al momento posterior de velarlo y sacarlo de la casa se le debe decir que él ya está muerto, que esa casa donde vivía ya no es suya, que ya no pertenece a ese lugar y que debe irse.

La rezadora también comentaba, mientras caminábamos rumbo al cementerio acompañando la caravana luctuosa de una señora fallecida, que es importante siempre llevar un limón, hoja de limón o ruda como protección para las heridas, para que no te pasen el dolor, el *k'í'inam*:

Si siempre vas a un velorio siempre debes llevar un limón en la bolsa, dices el nombre de la persona le dices adiós hasta nunca, es para que no regrese el mal espíritu a asustar, sino lo haces viene el mal espíritu a tirar cosas a jalar la hamaca de uno, pero no siempre hay mal espíritus, depende de cómo muera (Fina, comunicación personal; agosto 2014).



Figura 2.- Rezador en día de finados, Chemax (Mundo Ramírez, 2014).

Interesante fue que durante esta plática que mantenía con dicha rezadora, otra mujer que ejerce el mismo papel sacro se nos acercó e intervino en la conversación recordando que a su abuelita la asustaba uno de sus hijos fallecidos en accidente, así sus familiares y vecinos le aconsejaban que lo regañara, pero ella respondía: ni aunque lo regañe, es de aire; sólo con tiro de piedra con el *si'in túun*, con la piedra del *piib* (horno bajo tierra) se puede ahuyentar.

Este comentario me hizo reflexionar que el tanto el lado cabrón de Chaac, como el mal espíritu de Fina, indica que hay una entidad que no es propiamente ya la persona, sino otra cosa que empieza a molestar y que mucho tiene que ver con la forma de morir; asimismo, podemos inferir que esta entidad maligna no se trata de un *píxan* u alma, sino un aire distinto.

Arribo ahora, a un punto medular en este escrito el cual considero importante para entender la conformación de la persona y su relación con la maldad. En una de las visitas que realicé en el poblado de Cuncunul en el 2013 se me preguntó si todavía estaba curioseando el tema de los ahorcados, respondí que

sí, que todavía un poco, después de haber dicho esto se me aconsejó que cada vez que yo empezara a hablar de estos temas me pusiera la ropa interior al revés, que no lo tomara a juego y que lo hiciera así.

Ya en visitas posteriores me preguntaban si no me entristecía hablar sobre estos temas, sino tenía: *yah tu yool* que puede traducirse como afligido o triste. Lo importante de esta frase es la palabra *yool* u *ool* que puede traducirse en forma burda como “energía”, a pesar de esta concepción, también puede corresponder a ser un viento, pero no cualquier viento, sino el aliento de vida de la persona, lo que Arzapalo Marín (2010) menciona como voluntad.

Esta palabra puede acompañarse de otras para indicar una sensación; un ejemplo de esto sería la frase *chokoh ool* que puede entenderse como: calor en el cuerpo; que una persona está caliente o abochornada y que no tiene fuerzas por esa misma situación, el *ool* de una persona es pues, la parte vital y sensitiva de acción y ánimo. A pesar de tener el conocimiento sobre la existencia de tales entidades anímicas que conforman la persona maya, durante mi estadía en campo observé que aparecían otras más, las cuales ayudaban a entender de mejor manera cómo es que afecta el mal a los sujetos.

Durante una conversación que mantenían los miembros de una familia en Chemax y en la cual estaba presente, mencionaron que cuando un niño nace en un día siete o mes siete, a éstos se les llama sietemesinos, lo cual es importante señalar no necesariamente tiene que ver con los meses de gestación. Al nacer en este mes o día siete es peligroso ya que se nace desprotegido; me parece interesante que la palabra que utilizaron aquella ocasión para explicarme este acontecer no fue débil o enfermizo, sino desprotegido.

Esta falta de protección, comprendería posteriormente, está vinculada con unos seres que son llamados en maya como *Ah Kanul*, tales entidades suelen equipararse con el ángel de la guarda dentro de la concepción católica, quizá porque al igual que estos seres cumplen la función específica de custodiar a la persona, de cuidarla desde el nacimiento, pero es precisamente este principio la base de distinción entre una y otra.

Es decir los *Ah Kanul* no llegan enviados por Dios desde el momento perinatal, sino que se adquieren al bautizar al niño; si un recién nacido tiene la mala fortuna de nacer dentro de un numeral siete, se considera que son más propensos para hacerles brujerías o padecer las inclemencias de las maldades, por eso es importante llevar lo más pronto al recién nacido a que se le efectué dicho sacramento para que de esta manera los *Ah Kanul* se puedan incorporar en la criatura.

Villa Rojas en Los elegidos de Dios (1945) señala que los *ah – canulob*:

Su función principal es servir de guardianes a las personas que salen del pueblo en horas de la noche; los hombres van protegidos por dos de estos espíritus y las mujeres y los niños por tres, [...] sin embargo, a veces sienten temor de que estos mismos seres lo abandonen o lo castiguen por no haber sido suficientemente cumplido en sus obligaciones para con ellos (Villa Rojas, 1945: 290, 291).

Se puede inferir que hacer este rito es una forma de irse constituyendo como persona a través de la adquisición de las entidades, “adquirir la humanidad” (Neurath, Johannes, 2008: 32), para el buen devenir del sujeto. Lo importante aquí es la relación que mantienen estos guardianes con el *ool*; una de las cosas que constantemente escuchaba es que los *Ah Kanul* son seres que te cuidan, sin embargo, la manera en cómo lo hacen es a través del ánimo, de mantenerte con brío y fuerza.

Tus Ah Kanul o Way Kanul, ellos lo van a entender así y cuando ellos estén sintiendo así tú sufriendo va ser mucho más fuerte, porque ya a tus personas ya las contagiaste, el remedio es que pongas a lado esa tristeza, debes alegrarte (Chaac, comunicación personal; enero 2015).

El pasado testimonio de Chaac gira en dirección de explicar que son sumamente trascendentales las interrelaciones entre el *ool* y los *Ah Kanul* debido a que tienen un estrecho vínculo con el fin de que no decaiga el ánimo en la persona. Es decir los *Ah Kanul* son seres o guardianes que te protegerán contra las envidias, las malas acciones de otros miembros de la comunidad, de los malos aires y evitarán que un individuo no entristezca y tenga malos pensamientos.

Lo revelador es que son estos mismos seres quienes también se “alimentan” del *ool* de un sujeto, de la voluntad y energía, lo que significa que tus guardianes así como pueden ayudarte a mantenerte fuerte contra estas inclemencias, en caso dado que su protegido empezara a tener malos hábitos como: no dormir bien, tomar mucho alcohol o dejarse abatir por la tristeza, los mismos *Kanulob* padecerían tales síntomas y no podrían entablar bien las batallas contra los malos aires que atacan a una persona.

Como recordará el lector, en párrafos anteriores comenté como en la comunidad de Cuncunul me recomendaron utilizar una prenda al revés cuando hablara del tema del suicidio, el objetivo, después comprendería, es que no es bueno hablar abiertamente de esos temas sin tener ciertas precauciones, pues se estaría invocando al mal, el mal espíritu o el lado cabrón de los suicidas, lo que provocaría que tus *Ah Kanul* empiecen a librar batallas no siempre equitativas con estas maldades.

El punto importante se centra en que al voltear tu ropa exteriorizas tu *ool* o energía vital, una de las formas de sacar esta energía vital o voluntad es principalmente a través de la sudoración, al plegar tu ropa sacas el sudor, es decir tu *ool* lo que podrá otorgarle fuerza a tus guardianes y así ellos te podrán proteger de mejor manera para que no decaigas en ánimo en contra de los espíritus de los suicidas.

Así como te digo que son muy contadas las personas que les ha pasado eso que dices (ahorcados), es muy frágil tocar esos temas porque son cosas muy delicadas porque si te sales del tema a veces hasta tú misma te centras en lo que pasa; aquí lo tocan muy poco, porque sí ha pasado, sí ha sucedido, pero ya tiene tiempo que pasó lo que te estoy diciendo, y por la misma razón no se toca el tema es muy... ¿Cómo te explico qué es muy delicado? Si se empieza otra vez a tocar el tema en el municipio y la gente y el mismo municipio va a traer las cosas negativas, me entiendes.

Y como que tú, como uno mismo lo empiezas a invocar; es como cuando convalece una persona, dice estoy enferma, estoy enferma y ya está más enferma, así sucede (Fatyma, comunicación personal; julio 2014).

Saber hablar y el saber callar con relación a estos temas es de suma importancia para el buen devenir de la persona y la comunidad; la voz es la forma enunciativa de los espíritus, es la que evoca y genera su acercamiento al poblado y por ende su nociva consecuencia.

Un caso que registré relacionado con lo delicado que puede ser hablar de los suicidas se manifestó cuando me encontraba con una abuelita maya quien en su plática expresó cierta incomodidad por hablar sobre el tema y sin las precauciones debidas:

Leydi fue tan amable en presentarme a su abuelita, ella habló de muchos sucesos, siempre relacionados con recordar momentos personales y familiares. Cuando habló de los ahorcados fue impresionante notar una situación, el tema fue sumamente delicado y con un poco de miedo para la abuelita. Al momento de decir que los que se ahorcaban se les tenían que poner maderas en las orejas, empecé a sentir un cierto momento incomodo en la charla. Así poco después se persignó, vio como al cielo, juntó sus palmas como orando y dijo: ¡Diosito!

Me pareció como una forma de arrepentimiento por hablar de eso, una situación curiosa al recordar que cuando platiqué con otras personas ya hace algunos años, no noté la angustia tan expresivamente (Diario de campo, Cuncunul; julio 2014).

A pesar que el pasado registró etnográfico parte desde la observación, acaecido desde mi discernimiento, consideré que era importante señalar la imagen acontecida, pues fue la primera vez en que se me mostraba tan nítidamente una situación donde la persona manifestara una preocupación por hablar del tema del ahorcamiento. Leydi joven de la comunidad de Cuncunul y nieta de esta señora momentos después me dimensionaría la escena que presencié:

Hablar de ellos, de los ahorcados es hacerlos presente. Hablar de ellos es como invocarlos, volver a su memoria; volver a su memoria es como llamarlos, hacerlo presente, cuando hablas de él lo haces presente; ella no lo quiere hacer presente, porque cuando lo hace presente lo ve y no precisamente lo ve físicamente, lo ve dentro de sus sueños. Por eso generalmente las personas no hablan de eso (Leydi, comunicación personal; julio 2014).

Laura Hernández Ruiz ayuda a fortalecer esta situación al mencionar como en una localidad suburbana de Mérida, en Chichi Suárez, las personas preferían comunicarse con señas en lugar de decir ciertas palabras como ahorcamiento o suicidio, esto debido al “pudor”, según la interpretación de la investigadora:

Dos de las entrevistadas hicieron referencia a dichos sucesos por medio de señas, sin embargo no tenían problema al mencionar planta, mata o cuerda, por ejemplo MA/CH señala: Me da la noticia de que su hermanito ya... (Señala su cuello, pero no dice nada) (Hernández Ruiz, 2010, p.248).

Lo que observo en este registro etnográfico es la trascendencia de no decir palabra alguna, de saber callar y guardar silencio, punto estrechamente vinculado con evitar atraer el infortunio, aquel que pueda estar generando un ahorcamiento dentro de la familia y la comunidad.

Esta explicación causal remite a la noción de intencionalidad que lleva a un sujeto a quitarse la vida, la cual en el caso puntual de la ausencia, del silencio, desborda las fronteras del precepto occidental sobre el conocimiento de causa de llevar a cabo un suicidio. Es decir, hablar sin ciertas cautelas como voltearse una prenda de ropa puede generar que la persona quede de cierto modo afectada y de este modo se desborde la tristeza, los malos pensamientos y la sinrazón que genera el mal espíritu y el mal viento de un suicida conocido como *K'ok'o iik* (mal aire) afectando su voluntad y orillándolo a ahorcarse, a pesar de no desearlo o tenerlo planeado previa y realmente.

Este padecimiento es justo la perdida de decisión, de mantener la voluntad, empero, la invocación inintencionada de las “maldades” no es la única forma en que una persona puede llegar a sucumbir a ahorcarse, existe otra situación... la brujería.

La brujería, el *uk'asi ba'al*, es la acción de hacer daño una persona a otra; es cuando se dice que alguien golpea de manera violenta, esta forma de golpear es cuando un sujeto tiene envidia a otro y trata de romper los tiempos establecidos que tiene de vida la víctima y lo induce a ahorcarse o a que enferme de gravedad para que muera en un momento que no le corresponde.

La ley no hace maldad, no hace odio; es triste la vida de una persona cuando le hacen maldad, no es justo que pegues a una persona sin que haya motivo. Las personas que viven hoy en día dan dinero para matar a esa persona, si matas a la persona vas a sufrir, si tienes el dinero es malo, el mal viene atrás (Don Ponso, comunicación personal; agosto 2010).

El que se hagan “conjuros”, que arrojen dolor y enfermedad es lo que se conoce en maya como *pu'ulyah*, es la acción de mandar la maldad, el objetivo es que una persona decaiga en su *ool*.

Comenta María Imberton que en el caso de los choles, las entidades anímicas que conforman su persona son las que entran en juego con las brujerías.

Son estas almas y seres los que entran en juego en la brujería [...]. El daño se puede realizar de diversas formas, pero siempre va dirigido al alma o espíritu de la víctima [...], el brujo juega con la mente del afectado, hasta inducirlo a quitarse la vida (Imberton, 2012: 102, 103).

En el caso yucateco pasa algo muy parecido, donde la pérdida de voluntad y de razón es el objetivo principal de un embrujo o *pu'ulyah*, el fin... que un sujeto se convierta en un *sata ool*. El concepto *sata ool* indica una pérdida de fuerza anímica, que procede de un estado emocional de perturbación en el sujeto; este desequilibrio puede originarse de distintas maneras, como es sufrir desde pequeño una caída o golpe en la cabeza, tener problemas de alcoholismo, sufrir susto. Tanto estar borracho como el padecer de susto tiene una ligadura no estricta, pero sí provisionalmente constituida con encontrarse con seres de un mundo otro, con aires, con entidades malignas.

Hacerle maldad a un miembro de la comunidad puede encaminarlo a ser un *sata ool*, debilitar a sus guardianes es una de las formas con mayor eficacia para quitarle la voluntad de decisión y de conciencia en sus actos. Las maneras son tan variadas como ocultas, sin embargo, uno de los puntos importantes es orillar a la gente a sentir dolor físico y anímico.

No estoy seguro, pero deduzco que ser sabido por la comunidad como un *sata ool* no sólo implica el conocimiento de una transgresión hacia el individuo, sino probablemente implique también un cambio en la constitución de la persona; el sujeto deja de ser, de cierto modo, persona en el concepto estricto de lo que eso significa en la comunidad, sin embargo, no por eso deja de ser valorado o respetado, aunque ya no es un “igual” al resto del pueblo.

En La ilusión occidental de la naturaleza humana, Marshall Sahlins (2011) orienta a reflexionar dicho discernimiento respecto a dejar de ser compuesto como persona; si bien el cuerpo físico no sufre ninguna alteración aparente, las entidades que la conforman, así como la razón ya no son las mismas, es quizá por eso que tal concepto se le equipare eventualmente como sinónimo de “tonto” o “loco”. No obstante, tales formas de hablar no tienen un significado peyorativo, lo que tampoco establece o busque una isonomía (igualdad) dentro de los parámetros occidentales.

Es decir, si bien hay una consideración por parte del pueblo con la persona que haya perdido su *ool* o su razón debido a las maldades, ésta queda de cierto modo segregada en la función social, e incluso ritual si es que opta por ahorcarse, no existe una igualdad corporal por el simple hecho de que no tiene un sentido propiciatorio para el pueblo.

Una persona al quitarse la vida debido al influjo de las brujerías es porque se convirtió en un *sata ool* un ser sin razón, que ya no controla sus decisiones, que no tiene ninguna voluntad, que está perdido, es un ser sin una consciencia plena de sus actos, los cuales están bajo el influjo de las maldades.

Muchas de estas maldades, menciona la gente en general y los especialistas rituales en específico, son fáciles de aprender, sólo es cuestión que uno quiera provocarle un dolor o la muerte a alguien.

Cuando alguien te quiere hacer mal, te lo puede hacer hasta con la comida, sí tú lo intuyes debes agarrar la comida con la mano izquierda y con la derecha le formas una cruz y lo vas a cortar con limón, si sabes que la persona te odia, le echas limón en cruz, lo dejas y ya en la noche ves la comida; ahí te darás cuenta cómo te va a suceder con la comida (Fina, comunicación personal; enero 2015).

En el caso puntual de un *uk'asi ba'al*, relacionado directamente a provocar que una persona se ahorque, el testimonio de Angelita, una abuelita del pueblo de Chemax, dimensiona y pone en perspectiva tal situación al recordar y platicar como a un pariente y a ella misma le aventaron el *pu'ulyah*:

*Al primo de mi papá le prendieron sus velas, pero de cabeza, los viernes y los martes, le estaban haciendo mal; ese mal se hace trece veces, se tiene que acomodar el trece tomando los martes y los viernes y ya entonces se cumple los trece y se deja de hacer, eso es para que se mate. A mí me dijeron: le hicieron mal, que mi hermana, le comentó a su cuñada, que me estaban haciendo mal, no me sentía a gusto; siempre me venía a la mente la idea de matarme. Fui con un Jmeen²⁹ y pedí que me sacara la suerte, y sólo con dos palabras me dijo quién era la persona que estaba haciendo eso, así supe lo de los cuatro rosarios, rezos, y velas, como es fresco (la brujería) se puede desaparecer de esa manera, entonces se me pasó, dejé de pensar en eso; sentía dolor de cabeza, el *pu'ulyah*... sentía eso. Estaba una señora y saqué mi suerte y vi que me están haciendo maldad, y veo la cara del que lo hace; me dice el Jmeen agarra cuatro ramos de flores cada domingo lo pones en la chan³⁰ mesita y pones cuatro ramos y el cerdo para comer; y haces el rosario y los hablas a los Yuum³¹ y cuentas de que esa persona te está haciendo daño, entonces esa maldad que están haciendo se revierte. Pero tú debes hacer los cuatro ramos, lo vas hacer cuatro domingos* (Angelita, comunicación personal; noviembre 2014).

Hacer la contra para no perder la voluntad mediante los cuatro rezos durante cuatro domingos y poniendo cuatro ramos de flores, (estas pueden variar en su composición, pueden ser: rosas blancas mezcladas con albahaca y ruda) y colocando cuatro velas, es la manera de recobrar la fuerza, y dejar de pensar mal, es decir de ser un *sata ool*.

Lo que se pretende con esto es equilibrar de nueva cuenta al *ool*, a la sangre que es donde reside esta entidad anímica, para que de esta forma los cuidadores o guardianes de las personas recobren el ánimo y

²⁹ Especialista ritual, chaman, una traducción al español podría significar el que sabe, el que puede curar.

³⁰ Pequeño, chiquito

³¹ Yuum puede significar Señor, Dueño, Padre, en el contexto en como lo dice Angelita se trata de los dioses, de Dios Padre Yumtsil.

hagan frente a la brujería enviada para hacer daño. No se trata de curar una enfermedad mental, sino apaciguar y dar armonía al que convalece por el *pu'ulyah*.

La variabilidad de estos síntomas depende de la susceptibilidad de la agresión, es decir de qué tanta resistencia opongan los guardianes para con este *pu'ulyah*. Menciona Sepúlveda Mesa que en el caso de los emberá y wounnan en Colombia una etiología que provoca los suicidios son: los *Jais* que pueden traducirse como espíritus, aunque es necesario señalar que alberga una complejidad mucho mayor este concepto de lo que nos dice la palabra por sí sola.

Partiendo más allá de la traducción, los *Jais* nos explica Sepúlveda, pueden ser buenos y malos y son utilizados por los especialistas rituales dependiendo el fin que quieran lograr; por ejemplo, enamorar a una mujer. En este caso si el “hechizo” fallase, el especialista podría mandar otro *Jai* a manera de castigo provocando el suicidio de la muchacha. Este tipo de caso etnoetiológico como él le llama, hace que surja la incertidumbre sobre qué tipo de elemento causal es el que afecta a una persona en el oriente yucateco, cuando se le hace un *uk'asi ba'al*.

Si bien en el caso de guardar silencio sobre los ahorcados es para evitar llamar al mal espíritu, al lado cabrón, el *K'ok'o iik'* (el mal viento) que queda al ahorcarse una persona, hasta el momento no estoy totalmente seguro de qué tipo de entidad o mal es la que se envía, para que una persona decida inconsciente o alterada ontológicamente a quitarse la vida. Sin embargo, los registros de campo que obtuve en el 2010 pueden brindar un indicio.

Comentó don Mass, el caso de un *Jmeen* joven que iniciaba su camino en el rubro de especialista ritual. Este muchacho quiso controlar dos tipos de “fuerzas” tanto las de Dios y el Diablo. En este tipo de lados, se albergan “espíritus” que pueden ayudar en las operaciones rituales del especialista, empero, este joven quiso controlar ambas:

Como no se puede tomó su escopeta y se dio un tiro en el estómago, porque las fuerzas de Dios y de Kisín³² lo atormentaban, su única salida era quitarse la vida (Don Mass, comunicación personal; septiembre 2010).

El concepto de espíritu es en sí muy vago y puede interpretarse de distintas maneras, lo interesante es que se relaciona con fuerzas duales entre el bien y el mal; estos espíritus al ser invocados por una persona que no tenga el ímpetu suficiente, es decir sus guardianes puestos en templanza, puede que sufra la consecuencia de aquellos espíritus, y no lo dejen tranquilo.

Recuerda don Mass quien es un *Jmeen* de la comunidad de Cuncunul que muchas personas van a consultarlo para que los ayude con este tipo de “trabajos”, ya que los médicos no pueden auxiliarlos con tales síntomas; es precisamente el siguiente testimonio quien nos puede acercar sobre qué tipo de espíritu se trata.

Los espíritus no los dejan en paz una vez invocados, por lo cual las personas terminan ahorcándose con el hamaquero, se vuelven como locos. No ven en ocasiones la enfermedad (médicos) y sólo hacen cálculos de lo que puede tener una persona, es que solamente el uno que están viendo allá, no parece ser nada como hechizo, es mal viento, pues es el aliento de otra boca, pues dónde puede aparecer; no puede aparecer en ningún lado, para que

³² Una forma de llamar al Diablo, Kisín se relaciona desde tiempos prehispánicos con el señor del inframundo, de los muertos.

aparezca debes hacer un trabajo con el mismo aliento; aliento con aliento, un aliento malvado con un aliento sagrado y entonces tiene que aparecer ese mal, que salga (Don Maas, comunicación personal; septiembre 2010).

La cuestión de esta dicotomía entre lo bueno y lo malo conceptualizado en espíritus, es el aliento que se pronuncia para mandar el *pu'ulyah*, precisamente este tipo de vientos malvados al momento de ser extirpados mediante las operaciones rituales que hace un *Jmeen* suelen tomar formas de arañas, lo que considero se trate del tipo de aire - enfermedad conocido como: tarántula; el *xchiw iik'*. Aunque esto es sólo una primera impresión, considero que es un buen punto de partida para ir respondiendo estas interrogantes en futuras investigaciones.

CONCLUSIONES

La idea sobre la maldad entre los mayas yucatecos tiene muchas vetas de realidad, así como multifactoriales donde puede estar inserta, por eso es necesario considerar todos estos escenarios en que se presenta como son los casos de suicidio. En este artículo traté de incursionar mediante una mirada general sobre dos aspectos que circunden al fenómeno del ahorcamiento, específicamente tratando de comprender las causalidades que provocan este tipo de muertes; al contrario de lo que pudiera creerse, la maldad o lo malo que atañe a un suicidio no tiene que ver estrictamente con un asunto moral, ni ético que este circunscrito en la teología cristiana, es decir el concepto de maldad rebasa las fronteras de significado en español y se incrusta en una realidad maya la cual tiene sus propias categorías y significados para explicar lo que es lo malo.

En este sentido el concepto de maldad abarca un campo mucho más complejo que atañe directamente con una de las distintas causas que provocan que una persona o miembro de la comunidad intente o pueda ahorcarse.

Así vemos que la maldad que incita a una persona maya a cometer suicidio puede ser el mal espíritu o los malos aires que se conocen con el nombre de *K'ok'o iik'*. Dichas entidades son consecuencia de la transformación que sufre una persona al morir por medio de este método, es decir una muerte de tal magnitud no es propicia para nadie de la comunidad, tal es lo dañino de estos malos aires que es preferible no hablar del tema ya que si se hiciera sin las precauciones debidas como voltear una prenda para darle fuerza a tus *Ah Kanul*, los espíritus de los suicidas podrían afectar en la fuerza y ánimo de quienes los invocan provocando enfermedades, pesadillas e incluso nuevos suicidios.

Por el otro lado se encuentran también las brujerías o malos vientos los cuales son enviados generalmente a causa de las envidias y odios que existen entre los mismos miembros de las comunidades. Estas maldades son los alientos, los *uk'asi ba'al* que lanza una persona a través del *pu'ulyah*, sin estar plenamente seguro, puedo inferir que se tratan de los llamados *xchiw iik'*, vientos tarántula.

Tales maldades o vientos tarántula provocan en la víctima enfermedades, desanimo, malos pensamientos, dolores de cabeza, así como la pérdida de la razón en la persona hasta convertirlo en un *sata ool*, un ser que no tiene voluntad y el cual puede ser manipulado, incluso al grado tal de incitarlo a que se quite la vida mediante el ahorcamiento.

Considero importante tratar de comprender estas situaciones que se generan en las comunidades del oriente de Yucatán respecto a lo malo que rodea a un suicidio, pero tratando de verlo en lo posible desde

las categorías propias de la comunidad, desde su realidad, sino se hiciese así probablemente sólo se estaría mirando la superficie de un evento que es sumamente actual e importante dentro de los parámetros de salud pública en la región.

Basta recordar el ejemplo de la señora en el Hospital Psiquiátrico y su recomendación de efectuar un pequeño rito para protegerse contra los espíritus que rodean a las personas internadas que intentaron quitarse la vida, así como no decírselos a los médicos porque estos no creen. Esta situación, considero dimensiona muy bien la compleja realidad que atañe este fenómeno del suicidio entre ciertos mayas yucatecos y que suele desdeñarse como meras creencias.

Es muy frecuente que en México utilicemos el adverbio temporal “todavía” para referirnos a las culturas indígenas, en frases como “en México todavía hay muchos indios”, o “en tal pueblo hablan la lengua”. Al hacerlo estamos relegando, de manera inconsciente y acrítica, a las culturas indígenas al pasado (Navarrete, 2004: 38).

Tomando en consideración la sensibilidad de Federico Navarrete, este artículo no trata de poner a la maldad que provoca un ahorcamiento dentro de un marco de creencias, supersticiones y atraso del pensamiento de la gente maya en comunidad.

Al contrario, es pretensión de este esbozo incitar a la comprensión sobre un fragmento del sentir, realidad, saber y percepción respecto a lo que es lo malo entorno a un ahorcamiento. En síntesis observo que el concepto de maldad en español desata una veta de categorías indígenas mayas que reflejan una relación tanto con espíritus para protegerse de lo malo como son los *Ah Kanul*, como también su implicación relacional envidia – odio que existe entre las personas de las mismas comunidades, donde la manipulación mediante quitarle la razón y provocar su muerte puede ser el escenario final y una arista de discernimiento sobre un tema sumamente importante dentro de los círculos sociales y médicos... el suicidio.

LITERATURA CITADA

- Baquedaño, G. (2014). “El suicidio en la cultura maya: una aproximación psicoantropológica”, en Frutos Cortés, Moises (coord.), *Violencia social y suicidio en el sureste de México*. México. Universidad Autónoma del Carmen: 12, 38.
- Guéron, R. (1995). *Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada*. Madrid, España. Paidós.
- Guéron, R. (2006). *Los estados múltiples del ser*. Madrid, España. Paidós.
- Hernández, R. L. (2010). “Discurso en torno al suicidio en Chichi Suárez, Yucatán”. En *Anales de Antropología*. Vol. 44. UNAM – Instituto de Investigaciones Antropológicas: 239, 272.
- Imberton, D. G. M. (2012). *Suicidio, entendimientos locales y cambio social entre la población Chol de Chiapas*. México. UNAM - Facultad de Filosofía y Letras - Programa en Estudios Mesoamericanos.
- Navarrete, L. C. (2004). “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos histórico”, en Guedea Virginia (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*. México. UNAM – Instituto de Investigaciones Históricas: 29, 52.
- Neurath, J. (2008). “Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti – iniciación y alianza”. En *Cuicuico*, Vol 15. No. 42. México ENAH: 29, 44.
- Pitarch, P. (2013). *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*. México. Artes de México-CONACULTA.
- Pitarch, P. (2013). *La cara oculta del pliegue. Antropología Indígena*. México. Artes de México-CONACULTA.
- Sahlins, M. (2011). *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. México. FCE.

Villa, R. A. (1945). *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México. INI.

Recursos electrónicos

Arzápalo, M. R. y Zavala, O. J. C. "El concepto de persona entre los mayas". En Papeles de Trabajo – Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio – Cultural: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-45082010000200001#af1

Documentos y Archivos

Serie Boletín de Estadísticas Continuas, Demográficas y Sociales. Estadísticas de Intentos de Suicidio y Suicidios. México. Yucatán. Ediciones, 2012: 38.

Entrevistas

Chemax. Entrevista a Chaac, rezador del poblado de Chemax, Yucatán. Realizada por Mundo Alberto Ramírez Camacho. Fecha Agosto 2014, Enero 2015.

Chemax. Entrevista a Angelita, abuelita del poblado de Chemax, Yucatán. Realizada por Mundo Alberto Ramírez Camacho. Fecha Noviembre 2014.

Chemax. Entrevista a Fina, rezadora del poblado de Chemax, Yucatán. Realizada por Mundo Alberto Ramírez Camacho. Fecha Agosto 2014, Enero 2015.

Cuncunul. Entrevista a Don Ponso, Jmeen de la comunidad de Cuncunul, Yucatán. Realizada por Mundo Alberto Ramírez Camacho. Fecha Agosto 2010.

Cuncunul. Entrevista a Don Mass, Jmeen de la comunidad de Cuncunul, Yucatán. Realizada por Mundo Alberto Ramírez Camacho. Fecha Septiembre 2010.

Cuncunul. Entrevista a Fatyma, miembro de la comunidad de Cuncunul, Yucatán. Realizada por Mundo Alberto Ramírez Camacho. Fecha Julio 2014.

Cuncunul. Entrevista a Leydi, miembro de la comunidad de Cuncunul, Yucatán. Realizada por Mundo Alberto Ramírez Camacho. Fecha Julio 2014.

SÍNTESIS CURRICULAR

Mundo Alberto Ramírez Camacho

Licenciado en Etnohistoria por parte de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y actualmente es pasante de maestría en el posgrado de Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha impartido clases sobre introducción a la Etnohistoria dentro del Curso Propedéutico para los nuevos alumnos de la ENAH. Es miembro del Proyecto Universos Sonoros Mayas, Conacyt 157146, donde participa en análisis etnológicos, históricos, así como en la edición de sonidos e instrumentos mayas.

Ha sido profesor invitado dando el curso: la muerte por ahorcamiento en comunidades mayas yucatecas dentro de la licenciatura en Ciencia forense, dentro de la materia en antropología forense de la Facultad de Medicina, UNAM.

Organizador de varios Coloquios sobre religión e historia cultural como la Semana Cultural de Irán en la ENAH, contando con la presencia del Embajador de la República Islámica de Irán: Mohammad Ghadiri Abyaneh.

Sus temas de investigación son la muerte, el suicidio, los rituales post mortem, así como la música litúrgica en comunidades indígenas. Sus líneas académicas abarcan la etnohistoria en los tiempos prehispánicos y la antropología indígena en sociedades contemporáneas.



**LA SOMBRA ALARGADA DE LA INQUISICIÓN: BRUJERÍA, VIOLENCIA DE GÉNERO Y
NOTICIAS DE PRENSA EN LA ESPAÑA DE LOS SIGLOS XIX Y XX**

**THE LONG SHADOW OF THE INQUISITION: WITCHCRAFT, GENDER VIOLENCE AND NEWSPAPERS IN
SPAIN IN THE XIX AND XX CENTURIES**

José Manuel-Pedrosa

Universidad de Alcalá

RESUMEN

En el siglo XX y en los inicios del siglo XX la prensa española publicó informaciones acerca de violencias y linchamientos perpetrados contra supuestas brujas en pueblos y ciudades de España. Este artículo reúne y analiza varias de esas informaciones. Y argumenta que la raíz de esa violencia contra mujeres viejas y pobres tiene relación con la misoginia y con la represión contra la brujería que en los siglos anteriores había impuesto la Inquisición.

Palabras clave: brujería, Inquisición, violencia de género, periodismo, linchamiento.

SUMMARY

In the XIXth century and the beginning of the XXth the Spanish press published informations about violence and lynchings perpetrated against alleged witches in towns and cities of Spain. This article collects and analyzes several of these reports. And argues that the root of this violence against older and poor women is related to the misogyny and the repression against witchcraft that in previous centuries had imposed the Inquisition.

Key words: witchcraft, Inquisition, violence, journalism, lynching.

1834: el final de la Inquisición española, pero no el final de la persecución de las brujas en España

La represión de la brujería y de la hechicería, o de las prácticas que eran tenidas por tales, que la Iglesia y la Inquisición españolas asumieron de manera más o menos formal e institucional durante unos cuantos siglos –con mayor obcecación en el XVI y en los inicios del XVII–, fue un fenómeno que tuvo una base y una incidencia sociales mucho más amplias, complejas y difusas que las que quedaron reflejadas en los catecismos represores y en los documentos que dan fe del celo inquisitorial. Los funcionarios del Santo Oficio hicieron, en cierto modo, una labor de selección y de acotación –casi se podría decir que de *normativización* y de *canonización*– de los casos que debían entenderse por brujería y por hechicería, y se despreocuparon o se negaron a comprender y a acercarse a la amplia y abigarrada casuística de las magias alledañas.

Las actividades de presuntas brujería y hechicería popular –que eran casi siempre, en realidad, prácticas etnomédicas y de adivinación inocua que el Santo Oficio malinterpretó aviesamente– se desbordaron, por otro lado, por espacios y por tiempos que quedaron fuera del radio de acción de la represión inquisitorial. Tales creencias y rituales venían de mucho antes de que naciera oficialmente esa institución –en 1184 en el sur de Francia, en 1249 en Aragón, en 1478 en Castilla–, y siguieron operativas después de que fuera abolida en España en 1834. Por eso resulta parcial y desenfocada la identificación que hacen algunos estudiosos de la brujería con la interesada tergiversación –teológica, ideológica, narrativa, ritual, judicial– que urdieron los inquisidores.

En la percepción y en la experiencia social y popular de la brujería nunca dejó de jugar un papel principal un tipo de represión —muy distinta de la que venía desde arriba, en vertical, de la Inquisición— que operaba en horizontal, y que personas del pueblo bajo —y también de los estamentos pobres de la ciudad— aplicaban al margen de los cauces jurídicos formales cuando se consideraban perjudicadas por las supuestas agresiones mágicas —contra la familia, los ganados, las cosechas— de las supuestas brujas de la vecindad; lo cual justificaba —según ellos— el tomarse vengativamente la justicia por su mano.

Esa conflictividad intestina, que desgarró familias y comunidades, dejó un reguero lamentable de amenazas, discriminaciones, malos tratos, linchamientos y a menudo muertes perpetradas por personas pobres y de escasa formación contra vecinos, o más bien vecinas, más débiles e indefensos aún que ellos. Porque los chivos expiatorios de aquellos conflictos fueron, casi siempre, mujeres ancianas, pobres, solas, débiles, enfermas. De modo que, aunque la historia oficial dicta que la última bruja que fue ejecutada en España fue María de los Dolores López, alias la Beata Ciega, asesinada por medio del garrote vil en Sevilla en 1781, hubo después centenares, seguramente millares de agresiones físicas graves —con resultado no pocas veces de muerte— extraoficiales y extrajudiciales. Un genocidio alargado y silencioso, del que ha quedado escasa —por autos forenses y noticias de prensa dispersos, básicamente— o ninguna constancia.

Los conceptos de agresión mágica y de respuesta violenta entre pares dentro clases sociales subalternas y de comunidades depauperadas no ocuparon un lugar central dentro del paradigma en que la Inquisición intentó que encajase el fenómeno de la brujería o de la hechicería. Ciertamente que las denuncias por brujería fueron a veces presentadas, ante el Santo Oficio, por vecinos envidiosos, o rencorosos, o temerosos de otros vecinos o —más aún— vecinas de su comunidad. Pero lo que la Inquisición intentó acuñar, retorciendo hasta donde pudo las evidencias, fue una narrativa en que la agresión mágica iba de abajo a arriba: las brujas, a su modo de ver, lanzaban su violencia desde el (sub)suelo y lo proyectaban, en nombre o en representación del diablo, contra las divinidades y los preceptos del cristianismo, que se hallaban en lo más alto.

Aquel discurso inquisitorial, canonizado y machaconamente repetido, fue ley durante siglos, y dio coartada, además, a un patrón de violencia social y cultural que hizo que los crímenes contra supuestas brujas que siguieron cometiéndose después de la abolición de la Inquisición en 1834 tuvieran mucho de imitación de los crímenes que la Inquisición había perpetrado o había dejado perpetrar hasta el siglo anterior, y de herencia de un ideario misógino y de justificación y fomento de la competitividad, la desigualdad y la delación que tal institución llevaba instigando desde hacía siglos.

Para los inquisidores, el conflicto social de base —miseria económica, falta de asistencia social, déficit educativo— que condicionaba la vida de un vulgo por el que sentían, como mucho, desdén, resultaba escasamente relevante. Más aún: las tensiones y penurias sociales que bullían en el trasfondo de los presuntos actos de brujería eran un factor que ellos preferían que quedase en la sombra, con el fin de que no desviasen la atención ni apartasen el foco de lo que consideraban el mal principal: el perjuicio que a Dios y al orden divino causaban los actos de brujería. Las víctimas principales de la brujería eran, para los inquisidores dogmáticos, más los moradores del cielo que los míseros trabajadores de la tierra que se mataban entre sí.

La realidad es que, en los documentos acerca de agresiones a supuestas brujas que vamos enseguida a conocer, y que desnudan crudamente la entraña ideológica y el funcionamiento social del fenómeno, Dios no aparece citado en ninguna ocasión; y el diablo, cuando es mencionado, lo es en tono escéptico y burlesco. El hostigamiento contra las presuntas vecinas brujas, que siguió siendo un fenómeno muy regular durante el siglo XIX —y que venía de muchísimo antes, por supuesto: de tiempos preliterarios y prehistóricos—, no tuvo nada que ver, hay que deducir, con lo divino ni con lo demoníaco —como habían defendido los inquisidores—,

sino con la situación de hambre, de incertidumbre ante el duro día a día, de falta de educación que afectaba –por culpa del mal gobierno del país– a todos aquellos desdichados actores –verdugos y víctimas– de la tragedia de la cotidianidad.

No extraña, por ello, que cuando la Inquisición española entró en decadencia en el Siglo de las Luces y desapareció oficialmente en 1834, se desestimase, por inoperante y anacrónico, mantener desde cualquier otra institución el mecanismo de la represión vertical contra una brujería supuestamente anticristiana y demoníaca a la que las élites –descontando a algún clérigo fundamentalista– no daban ya el menor crédito. La brujería quedó así, en unas pocas generaciones, apeada de la categoría de amenaza contra el orden divino y reducida a la de superstición ridícula, propia del vulgo más ignorante, de la que solo valía la pena ocuparse cuando daba pie a alguna agresión o a algún crimen entre vecinos y se convertía, pues, en una cuestión de mero orden público.

Aunque las autoridades y las élites, las clases altas y las medias, hubiesen desistido ya de la creencia en las brujas, no se apreció una evolución parecida –o se apreció pero con un avance mucho más lento– en el seno de las clases bajas e iletradas. Lo prueba el hecho de que, en los rincones más humildes de pueblos y ciudades de toda España, la operatividad (en horizontal) de las agresiones de y contra supuestas brujas se mantuviera de manera muy vigorosa durante todo el siglo XIX y alcanzase incluso a los inicios del XX. Desnudadas, por supuesto, de cualquier envoltorio de teología y de cualquier rimbombante titulación blasfema o demoníaca, y reducidas a miedo atávico y desenfocado, a mera obnubilación por causa de la miseria. Es sintomático que, en la gran mayoría de los casos documentados, creyeran los verdugos pobres que sus vecinas viejas les estaban robando el poco presente y el poco futuro que tenían: la salud de los familiares, la integridad de los niños, la fecundidad de los ganados o de las cosechas. ¿Qué teología y qué demonología había mezcladas en aquellos miedos?

Esa angustia visceral e irracional, de motivación mucho más económica que religiosa, fue engendrada, muchas veces, en los hogares de familias a las que un hijo o una vaca se les había muerto, a las que una plaga había dejado sin cosecha, a las que la desgracia había negado las respuestas a cualquiera de sus preguntas. La venganza contra la vecina supuestamente causante de aquellos males solían perpetrarla, de manera organizada, en horas por lo general nocturnas, varios miembros del clan familiar –que, no lo olvidemos, solía ser muy numeroso– que se sentía perjudicado. Pero la violencia podía también, en ocasiones, ser pública, masiva, diurna y activada por algún simple rumor de plaza o de mercado que no afectaba de manera concreta y directa a quienes de improviso se erigían en verdugos de brujos, o por una sospecha difusa pero capaz de provocar, en unos minutos, el linchamiento de un ser humano desconocido –tachado por alguien, no importaba quién, de practicante de la brujería– a manos de una turbamulta desquiciada.

De ambas modalidades de violencia darán testimonio los documentos que podrán ser leídos en estas páginas. Pero conviene poner de relieve, antes de pasar a su lectura, que los casos que voy a traer a colación fueron publicados no como ficciones, sino como noticias reales y sucedidas horas o días antes por la prensa de la época, basándose en ocasiones en fría y funcional documentación forense. Su extensión y su calidad etnográfica son irregulares, y van desde el resumen sintético hasta el informe detallado y circunstanciado. Las plumas de los reporteros solían adosar, sobre todo en el preámbulo y en el epílogo, alguna glosa condenatoria de la situación de atraso y de superstición en que vivía el vulgo capaz de cometer tan irracionales excesos. Pero, descontando tales intromisiones, la información que se esforzaban en dar resultaba en general objetiva y legítima. Algunas de estas crónicas son, de hecho, tan reveladoras que justifican considerar que en esta modalidad de documentación periodística se halla cifrada la más copiosa e interesante etnografía que nos han legado, en España, el siglo XIX y los inicios del XX.

No sería hasta el año 1901, recién estrenado el siglo XX, cuando la famosa encuesta promovida por la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid sobre costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en España acumularía una documentación muy profusa y de (relativamente) alta calidad etnográfica que reflejaba las creencias de magia y brujería tradicionales en nuestro país. De toda esa documentación obtendría Rafael Salillas, quien había sido uno de los promotores de la encuesta ateneísta, los materiales para publicar en 1905 su libro *La fascinación en España*, que seleccionó, de entre todos, los casos de brujería que más próximos se hallaban a la sintomatología del mal de ojo. Los trabajos que en torno a 1880-1890 habían hecho Antonio Machado y Álvarez, “Demófilo”, y algunos etnógrafos de su círculo acerca de las prácticas mágicas populares apuntaron muy alto, pero quedaron por desgracia cercenadas por la muerte prematura, en 1893, del maestro precursor. Habría que esperar, en la práctica, a la mitad del siglo XX aproximadamente para que don Julio Caro Baroja sentase los cimientos—desde los campos, simultáneamente, de la historia y de la etnología—del estudio científico de la brujería antigua y moderna en nuestro país. Y hasta algunas décadas después para que especialistas como Gustav Henningsen, Carmelo Lisón Tolosana, Ángel Gari, María Cátedra o María Tausiet entre otros se aplicasen, en sus trabajos sobre brujería española contemporánea, a desentrañar su sociología conflictiva desde las orillas de la etnohistoria, la antropología, la sociología.

La prensa como gran fuente etnográfica

Pero, antes de todo eso, la prensa española del XVIII, del XIX—sobre todo la de ese siglo—y de los inicios del XX había publicado una cantidad tan colosal y tan significativa de informes acerca de supuestos casos de brujería, de los que llegaban noticias desde muchísimos pueblos, que, aunque toda esa literatura no haya atraído prácticamente la atención de los estudiosos, aguanta muy bien la comparación con la ingente documentación que la Inquisición había ido generando en los siglos anteriores. Son informes que muestran, en muchos casos, pretensiones y escrúpulos de veracidad y de exhaustividad, y también conciencia autocrítica, e incluso sensibilidad social. Están llamados, por ello, en la medida en que vayan siendo recuperados y examinados en detalle, a ser la base de muchos estudios académicos que quedan por hacer en torno a la mentalidad mágica de un período de nuestra historia sobre el que escasean los estudios y valoraciones.

Nuestro itinerario va a comenzar por la mismísima capital del reino, Madrid, en la que no dejó de haber casos llamativos de agresiones contra supuestas brujas. Por ejemplo, este del que informó el diario *El clamor público* del 26 de mayo de 1849, p. 4:

Parece que en la alcaldía del distrito de la Aduana se está instruyendo sumaria acerca de una mujer llamada Josefa Blanco (a[lías]) la Colchona, por sospechas de bruja. Vivía en Chamberí, calle de Herrera núm. 7, y se la han encontrado unos polvos que se han mandado analizar por dos químicos.

La Colchona fue conducida a la cárcel del Saladero por un municipal, el cual se dice que está enfermo por creerse embrujado.

*Recordamos a nuestros lectores que esa causa y esos polvos y esa bruja, todo pasa a mediados del siglo XIX: un municipal que se cree embrujado es contemporáneo nuestro; esa causa le piensa formar en nuestros días; y que hoy se representa en el Teatro del Drama la comedia de magia titulada *Los polvos de la madre Celestina*. ¡Para qué queremos más magia ni más polvos que los de la madre Colchona!*

No sabemos adónde iría a dar el caso de aquella desdichada Josefa Blanco, alias la Colchona, pero el tono jocoso con que abordó su caso la prensa de la época sugiere que la autoridad no se tomaría demasiado en

serio las acusaciones en su contra, y que sería prontamente liberada. Y quién sabe si, por ironías del destino, no sería su estafalario denunciante, el municipal que se creía embrujado, el que acabaría encerrado entre las paredes de algún establecimiento bien asegurado.

En el mismo Madrid causó alarma, unas décadas después, este otro caso, del que informó *La Época* el 27 de octubre de 1891, p. 3. Relacionaba –haciéndose eco de un miedo que ha sido atávico durante siglos– la supuesta amenaza de las brujas con las agresiones a los niños:

En el barrio del Pacífico hubo ayer tarde extraordinaria agitación contra una pobre familia compuesta de varias mujeres y un hombre, cuyas extrañas costumbres han hecho que la fantasía popular les crea seres extraordinarios un tanto contaminados de brujería y malas artes.

La coincidencia de haber desaparecido ayer dos niños de dos casas inmediatas a la ronda de Atocha fortaleció las suposiciones de la gente del barrio, que, a no impedirlo el delegado del Hospital, hubiera cometido un atentado contra las supuestas brujas.

Menos mal que la sangre tampoco llegó, en aquella ocasión, al río. Mucho más tenebroso y lamentable, aunque pudo ser evitado también un desenlace irreparable, fue el caso del que informó *El Correo nacional* del 4 de julio de 1839, p. 3, como sucedido en otra ciudad, La Coruña, y no en ningún pueblo o aldea perdidos. La chispa que encendió el conflicto fue, una vez más, el temor y el rumor de la agresión de las brujas contra los niños:

Vergonzosa superstición

Coruña, 25 de junio.

(De nuestro corresponsal).

Hace días que entre la plebe de esta ciudad, de que por desgracia abunda demasiado, corría el rumor de que una mujer hechicera vagaba por los pueblos robando niños, a quienes dejaba mudos con solo tocarles la mano, sometiéndolos al imperio de su voluntad, y los enviaba luego por el aire a una botica, con cuyo farmacéutico estaba la bruja en inteligencia para extraer de sus entrañas por medio de procedimientos mágicos, las sustancias que exigían las diabólicas composiciones de su oficio.

Este cuento ridículo y supersticioso, repetido de boca en boca, llegó a tomar tanto cuerpo que ya entre esas pobres gentes solo se hablaba de niños por docenas que faltaban en Santiago, Betanzos y en otros puntos. Y era tal el miedo que inspiraba, que muchas madres para salvar a sus hijos de las manos de la hechicera y de los alambiques y retortas del boticario, se constituían sus centinelas permanentes, dejándolos bien cerrados, cuando les era forzoso alejarse de su vista; y otras que no se hallaban en posición de sujetarlos a tan rigurosas precauciones, les encargaban la mayor vigilancia con toda mujer que tuviese cara de bruja, cuya prevención desempeñaban cumplidamente, huyendo hasta de cualquiera que para ellos llevase faldas desconocidas.

Dominada esta clase del pueblo en la época de las luces por tan grave e irregular extravío del entendimiento, sin hallar la menor contrariedad a la pública manifestación que hacían de sus creencias extravagantes, a pesar de toda la ilustración de la restante parte de la Coruña, interesada en destruir preocupaciones; y excitada su animosidad en salvar nada menos que a sus hijos de la funesta influencia de una mujer en estrechas relaciones con el diablo, cuyo primer designio era dejarlos mudos, hacerles volar y sujetarlos luego a las operaciones de un mágico farmacéutico, debiera temerse que si alguna infeliz descubría señales de bruja para un populacho tan atrasado, cayese la tempestad sobre ella, como cae

sobre un perro sano a quien los muchachos suponen rabioso; y ese temor desgraciadamente acaba de realizarse con asombro y aun escándalo público.

Presentose en la plaza del mercado de esta ciudad una señora anciana vestida con mucha decencia, que parece se hallaba aquí ventilando intereses, y después de haber comprado lo que la convenía, ajustó una moza para que en una cesta se lo llevase a su casa, en donde recibirla el premio de su trabajo.

Pero ¡fatal convenio! Al lado de la joven había otra que, sorprendida al verla admitir el encargo, le dice: “¿Qué haces, si esta es la hechicera que roba los niños?”.

La muchacha arroja al momento su cesta, que ya tenía sobre la cabeza, y se escapa gritando: “la bruja, la bruja en la plaza”.

Esta palabra mágica en un pueblo tan preparado fue una chispa eléctrica que conmovió los ánimos de aquel numeroso concurso, y le precipitó sobre el punto de donde había salido con la misma furia que se tira contra las rocas un golpe de mar borrascoso.

Las voces de “muera, muera”, se repiten en todas partes acompañando la oleada terrible, y la señora anciana, al ver su vida en tan gran peligro, huye después de recibidos muchos golpes y de haber abandonado su mantilla en manos de las arpías de que ya era presa, y se salva en la inmediata casa de un mercader, que a distar diez pasos más del lugar de escena se hubiera consumado el sacrificio, quedando víctima inocente de un furor supersticioso.

No por esto desmayó la animosidad de la plebe, que ya se preparaba a embestir el asilo de la supuesta bruja, y a demolerlo si para hallarla fuese indispensable.

Pero afortunadamente se presentó la policía con el aparato debido; y a fuerza de ruegos, amenazas, y de otros trabajos, consiguió disipar el tumulto, que había durado más de tres horas y constituido el resto del pueblo en grande alarma.

¿Necesita comentarios un hecho tan escandaloso? La pluma se cae de las manos.

La noticia de los desórdenes que se produjeron en La Coruña en julio de 1839 corrió por toda España, y dio lugar a cierta correspondencia en la prensa, en la que no faltó alguna pluma que defendió al pueblo coruñés de las acusaciones de supersticioso e intolerante. De ello dio cuenta *El Correo nacional* del 29 de agosto de 1839, p. 4:

Reclamación

Hemos recibido una firmada por D. Vicente Alsina, en la cual se hace cargo de una carta que con fecha 25 de junio nos dirigió nuestro corresponsal de la Coruña bajo el epígrafe “Vergonzosa superstición”.

Recordarán nuestros lectores a pesar del largo tiempo transcurrido que dicha carta se reducía a decir que de algunos días atrás corría la voz en la Coruña de que existía una bruja que estaba haciendo las fechorías que a tales entes imaginarios se le atribuyen; y que habiendo ido una señora anciana al mercado, un vendedor o vendedora con quien trabó disputa tuvo la ocurrencia de llamar a aquella “bruja”, lo cual bastó para que todos la tomasen por la que estaba hacía días presente en todas las imaginaciones, concitándose

de tal manera los ánimos contra ella que a no haberse refugiado a un almacén contiguo y haber acudido inmediatamente la autoridad hubiera sido víctima del fanatismo popular.

Así se nos refería este hecho; el Sr. Alsina se muestra muy resentido de dicha relación, y sin embargo al contar lo sucedido dice lo mismo que nuestro corresponsal, con la diferencia de que niega que circule la voz acerca de la existencia de una bruja antes del suceso mencionado, y que este fue un hecho aislado e insignificante. Por lo que dejamos expuesto no hemos creído necesario publicar íntegro el comunicado del Sr. Alsina; pero como en lo que parece demostrar más empeño es en probar que en el pueblo de la Coruña no hubo en este caso superstición, insertamos a continuación sus palabras sobre este punto. “Me resta decirle al autor de la carta que si él estaba enterado de las patrañas y embustes que supone corrían con antelación al lance en la plebe de esta ciudad, de que por desgracia abunda demasiado (son palabras del articulista) debe saber, ya que afecta tanta ignorancia, que este pueblo como todos se compone de diferentes clases, y en esa que él llama plebe y populacho, y yo, habitante de menos fortuna que los demás, encuentro bastante discernimiento, ya que no ilustración, a la manera que quiere figurársela el articulista, pues en materias de superstición y creencias religiosas debe saber que aun los más cultos no están exentos de los estragos que producen singularmente aquella; y hallo finalmente entre los sobredichos habitantes una honradez extremada y muy buena educación en lo general, circunstancias todas que fortifican mi aserto, y producen la alabanza de cuantos transeúntes vienen a la Coruña, y el aprecio de todas sus autoridades por gozarse además de una tranquilidad envidiable, efecto de su sensatez”.

Otro caso impresionante de desórdenes causados por supuestas prácticas de brujería que se produjeron en otra gran ciudad, Valencia, fue el que publicó *El Herald* del 6 de febrero de 1846, p. 4. La relación de los hechos —objetiva, argumentada, desapasionada— tiene una calidad etnográfica excepcional:

Acusación de brujería. Explicación del hecho

De Valencia, con fecha 30 de enero, escriben lo siguiente a un periódico de esta corte: En el magnífico edificio de la casa enseñanza de esta ciudad, al lado de la iglesia de la Sangre, hay una casa inmediata al cuartel de caballería, que aunque nada ofrece de novedad por su clase ni por su situación, ha sido sin embargo el objeto de todas las conversaciones y el blanco de la atención y curiosidad de las gentes.

Al pasar nosotros por la calle denominada también de la Sangre, hemos visto varias personas paradas que al parecer aguardaban con impaciencia alguna cosa; los niños y mujeres del pueblo pronuncian indignados las palabras de bruja, *emparedados*, *cadáveres*, y comentaban a su modo algún suceso importante; pero lo que nos ha causado más sorpresa es ver que cuando hablaban con más exasperación, miraban con cierto aire de terror hacia la casa y maldecían a sus dueños.

Cualquiera hubiera creído que se celebraba en ella algún conciliábulo de brujas, o que el interior era algún castillo encantado. La gente se iba agolpando en la calle, y la ansiedad era de cada vez mayor: para poder saber nosotros cuál era el motivo que atraía hacia aquel sitio tanta concurrencia, hemos preguntado a algunos curioso; y por cierto que la contestación ha sido un enigma todavía más incomprensible.

En la casa llamada vulgarmente de las Gobernadoras, que es de la que vamos hablando, se habían encontrado una criada encerrada en un cuarto, y en el hueco de las paredes tres mujeres emparedadas, una niña y un capellán; esta noticia, pintada con los más negros colores por la gente, producía un rumor sordo que presagiaba algún funesto resultado; todos creían ver las momias: alguno decía que conocía al capellán, otros llegaban a asegurar que habían oído días anteriores gemidos ahogados, y nadie dudaba de la realidad de este hecho tan maravilloso.

Ayer por la tarde, cuando aún no se había calmado la impaciencia, la señora de la casa tuvo la imprudencia de salir a dar un paseo con uno de sus hijos; no previó las consecuencias de su temeridad, y estuvo a pique de perecer. Apenas había andado cuatro calles cuando algunos de los que aguardaban el desenlace de un drama tan original, gritaron diciendo: “esa es la bruja”, y súbito como el rayo se arrojó sobre ella una multitud frenética con piedras, y empezó a descargar golpes, viéndose precisada la pobre señora a meterse en una casa para no ser víctima de su rabia; pero despedida a la fuerza y aumentándose el gentío con los gritos, corrió seguida de los que la perseguían, hasta que la guardia más próxima acudió a socorrerla y, cerrada en uno de los mesones de la calle de San Vicente, pudo salvarse del fanático furor de sus enemigos.

Cuando esto sucedía, ya se habían reunido algunos comisarios de protección y seguridad pública, varios agentes y fusileros, oficiales de caballería e infantería, y hasta el señor jefe político, que procuraba calmar los ánimos para que no tuviera lugar ningún desorden. Por la noche estaba ya todo tranquilo, y solo se observaba la gente que acudía atraída por la novedad.

Semejantes ocurrencias, curiosas a la par que notables, exigen alguna explicación, y vamos a darla tal cual la hemos oído a personas fidedignas.

La familia que habita en la expresada casa, conocida en esta ciudad con un concepto poco ventajoso, según se dice de público, en materia de intereses no merecía tampoco la mejor opinión. Son varios los lances que se refieren y que nosotros contaríamos si no temiéramos ser demasiado prolijos y separarnos de la ocurrencia principal.

En dicha casa, pues, estaba sirviendo una muchacha a quien su tía, que hacía las veces de madre, habiéndola ido a buscar varias veces, nunca había podido encontrar. Cansada ya de tanta escusa, se propuso verla a todo trance; y en efecto, fue a la casa, pero se le dijo que la criada había salido; aguardó, sin embargo, en el patio, pero viendo que la hora de comer se acercaba y no venía su sobrina, fue a buscar al celador y en su compañía volvió a la casa.

Interrogados los dueños por ella, o insistiendo en que no estaba, el celador empezó a registrar la habitación, y a poco encontró una puerta cerrada, pidió la llave y se le dijo que se había perdido; entonces no tuvo más remedio que abrir a la fuerza y entrar en un cuarto donde la infeliz criada estaba en la más vergonzosa desnudez, atrocemente maltratada y exánime por tantos padecimientos.

Reconocida por un facultativo, fue conducida a otra parte, donde se le van propinando algunos líquidos poco a poco para volverla la vida.

Esta ocurrencia exagerada por la gente es lo que ha dado motivo al pequeño desorden ocurrido; y sobre lo cual instruido el oportuno procedimiento, lo continúa la autoridad militar, a consecuencia de haberse inhibido el juez de primera instancia del cuartel respectivo.

Asombra e intimida constatar, a la luz de los casos atestiguados en Madrid en 1849 y 1891, en La Coruña en 1839 y en Valencia en 1846, con qué rapidez y volatilidad, en cuestión de minutos, era capaz la por lo general plácida y conformista ciudadanía de metamorfosearse en turba criminal. Y de dirigir sus iras no contra quienes se encontraban en lo alto y tenían la culpa, en gran medida, de sus miserias, sino contra quienes estaban abajo y no tenían la culpa de nada. Más perturbador todavía resulta constatar que, cuando las agresiones eran perpetradas en pueblos y aldeas con escasa presencia de las fuerzas de la autoridad, los linchamientos solían tener el colofón del asesinato.

Un auto forense que puede ser considerado joya de la etnografía española del XIX es el que publicó el diario *El Español* el 21 de julio de 1847, p. 3. Desgrana, con gran profusión de detalles y haciéndose eco de las voces de varios testigos, un caso que había trastornado la vida del pueblo cacereño de Navas del Madroño muy poco tiempo antes. Entre las informaciones que ofrece está la de que a la supuesta bruja la consideraban algunos como una sanadora carismática, mientras que otros creían que era capaz de introducir bichos parásitos en el cuerpo de sus víctimas, por la vía de los alimentos; que tenía la facultad de asumir la forma de visitante nocturno que actuaba como las pesadillas, cargando su peso sobre el durmiente; que sentía repugnancia insuperable por la sal; y que tenía el poder, además, de trazar embelecros y figuras prodigiosas en el aire.

Todo un compendio de avanzadas artes hechiceras, cuyo análisis desde el punto de vista de la etnomedicina y de la historia de la magia podría entretenernos por largo espacio —si lo tuviéramos—, el que fue cargado a la cuenta de la desdichada Dolores Sánchez. Pagó todas aquellas habladurías con su vida:

Pueblo cacereño

Tribunales. Audiencia de Cáceres. Muerte de una bruja.

Vivía en el pueblo de las Navas del Madroño una mujer llamada Dolores Sánchez, diestra sin duda en la composición de ciertos medicamentos que, habiéndolos propinado con algún acierto a sus sencillos convecinos, les había hecho creer con la más íntima persuasión que era hechicera o bruja, y que en su mano tenía la salud de las personas; así es que todos la consultaban cuando se veían enfermos con más fe que a los facultativos, y evitaban cuidadosamente la enemistad con ella, creídos de que se vengaría debilitando su salud por medio de sus artes diabólicas; tal era el estado de fascinamiento que les había llegado a infundir.

Pero he aquí que la mañana del 19 de octubre último apareció degollada la supuesta bruja, en medio de una de las calles de dicho pueblo. Inmediatamente practicó el alcalde las diligencias conducentes a la averiguación del autor de semejante crimen, y aun cuando en un principio no ofrecían el mayor resultado, no tardó en descubrirse que lo había sido José Cid, creyéndola causante de una intensa dolencia que hacía tiempo aquejaba a su esposa, dominado por aquella preocupación que tan poseídos tenía a sus convecinos.

He aquí la relación que este desgraciado hizo del delito y causas que le impulsaron a cometerle.

Dijo: que hacía cosa de nueve meses (declaró en 26 de octubre) que Dolores Sánchez había maleficiado a la mujer del declarante dándole unas aceitunas diabólicas, desde cuya época la aquejaban los padecimientos más grandes y más extraordinarios que pueden verse; pues en la boca del estómago tenía un bullidero tan fuerte y tan repetido que causaba espanto poner la mano allí, porque parecía que se movían a la vez una porción de bichos; que desde dicha época sufría grandes tormentos, no solo por aquella causa, sino [por] los accidentes y ataques cerebrales que le daban, habiéndose aumentado extraordinariamente de unos ocho o diez a esta parte, llegando hasta el extremo de quererse despedazar; y en tal estado, lleno de irritación el declarante por ver a su mujer en una situación la más horrible, apasionado y ciego de cólera.

Salió a la calle, y habiéndose encontrado a la Dolores que salía de su casa, en aquel arrebato de furia le dio un golpe con una navaja, de cuyas resultas parece ha fallecido; y desde entonces su mujer ha mejorado

considerablemente, lo mismo que otras varias personas a quienes en las Navas había colocado en la misma situación.

Que, cuando salió de su casa, iba ciego de cólera, sin fijar la atención en otra cosa que en el triste estado de su mujer, a quien había dejado llena de tormentos, que se le mitigaban cuando se le tiraba sal al techo, porque decía que entonces se marchaba de allí la Dolores, a quien veía sobre ella haciéndole sufrir.

Reconocida por tres facultativos Antonia Moreno, mujer del reo, dijeron deducían que padecía un afecto *epiléptico* acompañado de una monomanía religiosa con aversión a los diferentes actos de esta clase, y a la difunta María de los Dolores Sánchez; y cuyos padecimientos pudieron determinarlos como causa ocasional de la fuerte indigestión que sufrió la paciente Moreno, hace ocho o nueve meses, efecto del uso de aceitunas que dice le dio la Dolores.

Concluido el sumario, se recibió confesión a José Cid y a los cargos que se le hicieren contestó ser cierto haber dado muerte a la Dolores, pero que lo hizo en un estado poco capaz de reflexión por el motivo que ya tenía manifestado.

El promotor fiscal pidió se le impusiese la pena de muerte como reo del delito de homicidio cometido a sabiendas y con intención premeditada. De cuya acusación se concedió traslado al procesado, quien al evacuarlo propuso prueba, y en ella se evidenció tan positivamente el estado de obcecación y alucinamiento en que la supuesta bruja tenía al pueblo de las Navas, que parece imposible que así sucediera en el siglo en que vivimos; porque al leer las declaraciones juradas que prestaron varios de los testigos examinados, no parecen sino cuentos inventados para entretener chiquillos; y sin embargo nada más cierto que el que así lo creían aquellos sencillos habitantes; según nos consta también por datos ajenos del proceso, diferentes vecinos de ambos sexos depusieron les constaba que Dolores Sánchez era reputada por bruja y hechicera, y causante de los padecimientos de Antonia Moreno y otras personas; que para sus hechizos se valía de confecciones de jugos de yerbas, sapos o escuerzos, y otras cosas por este estilo.

Varios depusieron también que habiéndose sentido enfermos parientes muy inmediatos por efecto de sus artes diabólicas, sin que los facultativos del pueblo atinasen con sus dolencias, habían sanado acudiendo a la Dolores, a beneficio de bebidas insignificantes que les había dispuesto, por lo cual en retribución y agradecimiento la daban cuanto necesitaba, añadiendo uno de ellos que curó a su mujer una enfermedad grave y duradera, que hacía tiempo padecía; y estando obsequiándola por esta razón cuanto podía con su persona e intereses; tan luego como dejó de hacerlo volvió aquella a ponerse mala, por lo que tuvo que sujetarse otra vez a los caprichos de la hechicera.

Refiere también otro testigo que a su madre la sucedió una noche al acostarse, apagársela repentinamente la luz sin motivo alguno, viéndose enseguida arrastrada y golpeada por la habitación que estaba cerrada, sin que en ella hubiera podido entrar persona alguna, lo cual atribuía Dolores Sánchez porque días antes no la había querido dar una arroba de vino.

Pero la más notable de todas es la declaración de Manuela Moreno que trasladamos íntegra por su originalidad. Dice esta: “que como vecina inmediata a Dolores Sánchez, ha visto y observado mil cosas; siendo una de ellas que entrando una vez en su casa, al ir a arrimar un puchero de garbanzos a la lumbre, vio que tenía en la cuadra que la servía de cocina y por cima del pesebre, un escuerzo muy grande colgado de las patas y enclavado en la pared por ambas manos, y en cada arruga de las que hacía dicho animal le tenía clavados muchos alfileres; y como estaba aún vivo, guarreaba, y destilaba cada vez que lo hacía unas

cuantas gotas de líquido por su boca que iban cayendo en un puchero que tenía sobre el pesebre, y a otro lado una cazuela con lumbre para que diese calor al escuerzo; que la testigo se quedó sorprendida, y notándolo la Dolores Sánchez, le dijo que tuviese silencio, pues que si sabían por ella sus secretos, le daría hechizos para quitarle la vida, como lo había hecho con Celestina Plaza, porque le habían retenido cincuenta reales que le debía en otra persona de quien tenía que percibirlos. Que la que declara cogió miedo y a nadie dijo nada, y que en otra ocasión en que había reñido con su madre se le presentó la Dolores y le dijo que si quería quedarse viuda pues le daría una cosa a su marido para que le entrase una temblona que no tuviese más tiempo que de recibir la unción.

Por todo lo cual sabe es la causante o lo era de los padecimientos de Antonia Moreno, como también de otras muchas.

Que el mismo día que le sucedió lo del escuerzo, y tiene contestado a la cuarta pregunta, le enseñó la Dolores Sánchez dos muñecos que parecían el pecado; el varón con alas en los hombros y la hembra cobijada con un manto: que dio dos o tres palmaditas al varón y principió a bailar por el aire, y cuando quiso que parara cogió la hembra, y le dio dos o tres besos, y enseguida se vino a las manos el que estaba bailando en el aire”.

Practicada esta prueba, el juez dictó sentencia, condenando al procesado en diez años de presidio con retención, y venida la causa en consulta a esta superioridad, la sala segunda, accediendo a la petición del señor fiscal, le condenó a la pena de muerte en garrote vil, de cuyo fallo suplicó el reo.

Así las cosas, habiendo mediado en este tiempo la festividad del Viernes Santo, S. M. con tal motivo se dignó indultarle de dicha pena, conmutándosela en la inmediata, y a este acto de la real munificencia debe el desgraciado José Cid el no morir en un patíbulo víctima de su funesta preocupación; y el pueblo de las Navas el no presenciar un espectáculo que le hubiera sido tanto más horroroso y sensible por la creencia que abrigaba la mayor parte de sus habitantes, de que aquel les había hecho un bien con librarles de un ser incomprensible y maligno a quien miraban con supersticioso pavor, y consideraban como causa de las enfermedades que padecían.

Otro caso de violencia atroz, pero que por suerte no tuvo un desenlace irreversible, fue el que se produjo en el pueblo de San Pedro de Huire, en Gerona. Dio cuenta de él, con encomiable escrúpulo etnográfico, y basándose una vez más en un auto forense, el diario *El Español* del 17 de octubre de 1845, p. 4:

Audiencia territorial de Barcelona

Aun cuando creyéramos que las luces del siglo no se habían extendido entre nosotros tanto como fuera de desear, y que entre el vulgo de las gentes se conservaban todavía algunos restos de aquella supersticiosa ignorancia, que tan lamentables perjuicios ha causado a nuestra sociedad, nunca sin embargo pudimos figurarnos que esas supersticiones fueran tan poderosas en algunos, que los arrastraran a cometer barbaridades y excesos que apenas pueden comprenderse en nuestros días.

Reservado estaba a un alcalde constitucional de la montaña de Cataluña el honor de suministrarnos una prueba que nos convenciera del error de nuestra opinión; porque el hombre que lleva su estúpida creencia en las artes mágicas hasta el extremo de maltratar a una pobre anciana a quien creía bruja, para obligarla por fuerza a que sanase a su esposa de una enfermedad que padecía, no debe en verdad hallarse muy al nivel de la ilustración de nuestra época; siquiera le comparemos con las clases menos acomodadas, que son siempre las que menos adelantan en esta carrera.

Largo tiempo hacia que José de Casadejus (a[l]ias) Palau, alcalde de San Pedro de Huire, era víctima de ciertas dolencias, contra las cuales nada podían todos los recursos de que la ciencia dispone en pueblos como el de San Pedro. Ya Casadejus no sabía qué hacerse, y apurados los remedios conocidos, casi, casi desesperaba de conseguir su curación, cuando tuvo la peregrina ocurrencia de usar un remedio a su entender efficacísimo, heroico.

Entre los vecinos de la población de San Pedro de Huire hay una sencilla mujer de más de 60 años de edad, a quien el alcalde Casadejus y otras personas de su laya atribuían cierto poder mágico; y a esta brujería fue a lo que intentaba aquel recurrir para la curación de su mujer.

Entre ocho y nueve de la noche del domingo de Ramos, 16 de marzo último, ya se había acostado la anciana Jacinta Niubó, cuando para cierto objeto doméstico salió su hija María al corral de la casa, en donde con anticipación se hallaban ocultos José y Jaime Subirana, y otra persona desconocida, que habían entrado violentando una puerta y rompiendo en parte la pared.

Apenas hubo salido la Niubó, cuando estos la sorprendieron, apagaron la luz que traía y, echándola al suelo, le dieron fuertes y repetidos puntapiés en el estómago y costados. En seguida subieron al cuarto donde la anciana Jacinta se hallaba acostada y, sacándola violentamente de la cama, la arrastraron por el suelo y por la escalera hasta llegar al huerto; desde aquí la sacaron a la calle y la hicieron ir hasta junto a la casa llamada de Palau; y para obligarla a andar la punzaban con un puñal.

Una vez llegados a este sitio se presentó el citado Casadejus y, amenazándola todos a la anciana con sus puñales, la hicieron jurar por tres veces que sanaría a Petronila, esposa del alcalde Casadejus; exigencia a que la infeliz tuvo que acceder por librarse de la muerte con que la amenazaban; así pudo conseguir que la dejaran, y magullada toda y dolorida, a duras penas pudo volverse a su casa.

Con los gritos y lamentos de Jacinta y de María despertó Jaime Niubó, hijo también de aquella y, saliendo precipitadamente de su cuarto, bajó hasta la calle para buscar a su madre; pero mal de su grado tuvo que volverse luego, porque tantas pedradas le tiraban, que le era imposible seguir.

También había despertado una vecina llamada Cecilia Freixa, y aun cuando quiso acudir en auxilio de la familia Niubó, la falta de luz y las muchas piedras que tiraban se lo impidieron, y solo le fue posible salir por la puerta falsa que la casa tenía, y llegar hasta la del alcalde para dar aviso, creyendo engañada que eran ladrones; pero Casadejus dijo que no había por qué alarmarse, puesto que en casa de la Niubó nada había ocurrido.

Mientras que la Freixa y otros tres vecinos, que ya se le habían unido, hablaban esto con el alcalde, llegaron José y Jaime Subirana, y como uno de los presentes les preguntara que de dónde venían a aquella hora, le contestaron que de tomar un precio hecho; respuesta que, redactada en dialecto catalán, refieren tres testigos presenciales, y que demuestra que los hermanos Subirana y el otro desconocido concurrieron al atropellamiento de la familia Niubó por un precio alzado en que antes habían convenido; así como el estudiado disimulo del alcalde José de Casadejus, y su marcado empeño en hacer creer que en la Cabreta (así se llama la casa de Niubó) no había ocurrido novedad alguna, revelan su culpabilidad.

Estos indicios reunidos al dicho de Jacinta y María Niubó, que conocieron a los delincuentes, la fuga de estos y las varias gestiones que hicieron extrajudicialmente para que los ofendidos se dieran por satisfechos con la indemnización de perjuicios, y que nada llegara a entender el juez de primera instancia

del partido, bastaron para comprobar suficientemente el delito; y el juez de Rivas, por su sentencia definitiva pronunciada en 14 de agosto del presente año, impuso a José de Casadejus un año de presidio y ocho meses de prisión a cada uno de los dos hermanos Subirana.

Elevada la causa en consulta a la audiencia territorial de Barcelona, fue revocada la sentencia del inferior, y en ausencia y rebeldía condenado Casadejus a dos años de presidio y a uno cada cual de los Subirana.

Es posible, dada su abundancia, establecer tipologías y ramas dentro de los relatos decimonónicos de violencia contra brujas. Un esquema narrativo que fue muy reiterado incorporaba la actuación de algún vidente foráneo que, consultado por alguien del pueblo, tenía la facultad de delatar a determinada paisana como bruja. Así expuso un caso el diario *La República* del 24 de noviembre de 1891, p. 3:

El *Noticiero Bilbaíno* da cuenta de un hecho ocurrido recientemente en Baracaldo. En dicho pueblo vive un matrimonio, el cual tenía un hijo enfermo.

La mujer, en vista de que su hijo no se restablecía, fue a consultar con una adivinadora, la cual le dijo que la culpa de que el niño no se pusiera bueno la tenía una vecina suya, que se lo había embrujado; así como suena.

No se anduvo en chiquitas, como suele decirse, la madre del niño. Dando crédito a las supercherías de la adivinadora, determinó vengarse de la mujer que le había embrujado el chico; y al efecto, el miércoles último, a cosa de las seis de la mañana, penetró armada de un cuchillo en el cuarto de la supuesta bruja, la cual se hallaba en la cama con un hijo suyo, como de tres años de edad, y echándole mano al cuello, donde dejó clavadas las uñas, levantó el brazo con ánimo, según parece, de agredirla con el arma que blandía.

La agredida rechazó con valentía la agresión, y saltando de la cama, luchó a brazo partido con la agresora, hasta que la arrojó al suelo y por fin la hizo huir.

Otro caso parecido al anterior, con vidente de fuera incrustado en la historia, es el que fue resumido por *La Iberia* del 9 de mayo de 1893, p. 2:

Estupidez y barbarie

En Tordera (Granada) ha ocurrido un hecho salvaje que viene a demostrar una vez más la falta de cultura y sobra de superstición de algunas gentes.

Un curandero de aquel pueblo, por rivalidades propias del oficio, concibió la idea de vengarse de una mujer anciana de noventa años de edad, que se dedicaba a echar las cartas. El saludador mantenía, según parece, activa correspondencia con una famosa mujer de la capital, a la cual consultaba con frecuencia, recibiendo de ella instrucciones.

El curandero, que logró introducirse en casa de un vecino de Tordera que tenía a su hija enferma, convencióle de que el mal se lo había dado la referida vieja, y que para que la paciente pudiese curar radicalmente era necesario “desembrujarla”.

El acto del “desembruajamiento”, que se practicó en la misma alcoba de la enferma, con arreglo a estrambóticas ceremonias, consistió en el apaleamiento de la infeliz anciana a quien el curandero hacía pasar por hechicera.

Atraída la supuesta bruja a la casa donde se hallaba la paciente, fue objeto de crueles tratamientos. Después de despojarle de la ropa que llevaba y dejarla completamente desnuda el saludador, provisto de una vara de fresno, descargó sobre la infeliz mujer una brutal paliza, dejando caer luego sobre el cuerpo de la víctima gotas de cera caliente. Cuando la anciana quedó bastante molida, el saludador ordenó que la volviesen a su casa, lo cual llevaron a cabo dos vecinos que presenciaron el apaleamiento.

El saludador y los vecinos que intervinieron en el lance se hayan en poder de los tribunales, que entienden en el asunto.

Otro esquema de relato que fue bastante repetido fue el de la violencia contra alguna mujer acusada de perjudicar mágicamente las cosechas de los vecinos. En La Rioja se dio este caso de agresión contra una desdichada a la que se consideró capaz de dejar estériles los campos de uvas. Dio cuenta de él *La Esperanza* del 7 de noviembre de 1865, p. 3:

Otra causa ocupa también la atención del juzgado de Haro, que por su originalidad merece darla a conocer del público, si bien prometiendo rectificar lo que haya en ella de incierto o abultado, ya que el que me la relaciona puede haber sido mal informado.

Parece que, viendo unos labradores que una tierra no fermentaba a pesar de hacer algunos días que se hallaba llena de uva, juzgaron que la causa era ¡vergüenza da el decirlo! una anciana de la población que suponen la había embrujado.

Acuden, pues, una de las noches pasadas a la casa donde vive la anciana, llaman a la puerta, sale a responder la misma, y la intiman que abra a la justicia. La pobre anciana baja medio confusa y temblorosa, y se encuentra no con la justicia, sino con dos hombres que la mandan los siga: quiere resistirse, más en vano; de grado o por fuerza sigue a aquellos hombres hasta el sitio donde se halla la tierra, y la mandan ponerse de rodillas y que desembruje la uva que ella tenía embrujada.

Por supuesto que la pobre anciana, llorando y sollozando, negó que tal fuese su influencia y, por fin, convencidos, la dejaron volver a su casa, y al día siguiente dio parte a la autoridad. ¿Puede verse ya más grande barbaridad?

He dicho que rectificaré gustoso si en el hecho hubiese alguna inexactitud, pues que, a pesar de la fe que me merece el amigo que me lo ha relatado, parece que encuentro repugnancia en creer tal disparate.

Un caso similar, pero más lamentable, por cuanto que la víctima acabó siendo asesinada, es el de otra mujer a la que se acusó de haber enviado una plaga de serpientes al campo de sus vecinos. Informó al respecto *El Pabellón nacional* del 15 de septiembre de 1880, p. 3:

En término de Fullea (Lérida) se avistaron uno de estos días dos familias de Espluga Calva que tenían sus tierras colindantes, cuando un individuo de la una la emprendió a puñaladas con una anciana de la otra familia, por lo que se generalizó la lucha entre las dos. El resultado fue que la anciana quedó muerta y más o menos gravemente heridos todos los miembros de ambas.

Se dice en el pueblo que la familia agresora opinaba hacía tiempo que la anciana muerta era una bruja, a la cual atribuía el haberse inundado la huerta de serpientes.

El propósito de asesinarla existía desde el regreso de un individuo de la familia agresora, que fue a Reus a consultar a una famosa sonámbula sobre este asunto.

El último documento sacado de la prensa que voy a reproducir tiene el mérito de que informa de hechos que tuvieron lugar cuando estaba ya bien entrado el siglo XX. Así hizo su resumen el diario *El País* del 2 de julio de 1911, p. 2:

De Bilbao. Frutos del fanatismo

Juan Tomás Sáenz y su mujer, Claudina, venían desde hace algún tiempo siendo víctimas de continuadas desdichas. Primero fueron intermitencias en el trabajo del marido, con el consiguiente desequilibrio económico; después enfermedades de la esposa; últimamente (y esto coronó su desesperación), la muerte de una hijita que era el encanto de su hogar.

Achacaron el maleficio a una pobre mujer que todos los días pasaba frente a su casa para llevar la comida a su marido, operario de una mina cercana; y hoy, cuando la infeliz pasó como todos los días, le hicieron subir a sus habitaciones con engaños y la exigieron, amenazándola Juan con un cuchillo y Claudina con un hacha, que conjurara al diablo para que sus males cesasen.

A los gritos de la aterrorizada mujer acudieron algunos vecinos y una pareja de guardias, que la libraron de una muerte cierta, pues ya el obcecado esposo la tenía asida por el cuello, intentando ahogarla.

La supuesta bruja tuvo que ser asistida en la Casa de Socorro, y el matrimonio, el que quiso agredir al vecindario, pasó a la disposición del juez.

Después de la prensa: las reflexiones e interpretaciones de la brujería como conflicto de género y de vecindad

No fue solo la prensa de la época la que nos proporcionó noticias acerca de sórdidos conflictos intracomunitarios asociados a las creencias y prácticas de brujería. Rafael Salillas, autor en 1905 –ya lo hemos citado– de una de las primeras monografías relevantes acerca de la brujería en España, no se olvidó de dedicarle un epígrafe, y de sacar a colación informes como el recibido desde Noya (La Coruña):

Y añadiremos que hasta tal punto es firme la creencia en el mal de ojo, en algún raro caso, que ha producido terribles consecuencias a la funesta autora del desaguisado. Con efecto, tenemos noticia fidedigna de que en dos aldeas distintas y con dos mujeres diferentes, se han cometido, por tal superstición, actos vituperables, que hemos calificado de salvajes, consistentes en sacarlas de sus casas (suelen ser solas y solteronas de no buena fama) a viva fuerza, y tras de insultarlas, llamándolas repetidamente brujas, y de exhortarlas violentamente que deshicieran el mal que se les atribuía, fueron bárbaramente apaleadas en castigo de la maldad hecha al niño o niña enfermos, por la malquerencia de la agredida y solitaria bruja.

El mismo Salillas subrayó que “el informe de los alumnos del profesor Maldonado (Salamanca) cita dos casos de apaleamiento de dos supuestas brujas, una de ellas la tía Menora, realizado por dos ofendidos

por ella, uno en su familia y otro en su propia persona. El segundo, después de propinar la paliza, fue a que le leyesen los Evangelios” (Salillas, 1905: 38-39).

Brujería y conflicto social han seguido unidos, en la Península Ibérica, hasta no hace tanto tiempo. En una publicación muy reciente recordaba el antropólogo Marcial Gondar Portasany este caso gallego, realmente ilustrativo:

En la parroquia de San Martiño de O Grove, en el barrio mariner de X, una tarde de julio de 1979 toda la vecindad tuvo ocasión —y seguramente todos los que estaban por allí la aprovecharon— de ver y oír una fortísima discusión, en plena calle, entre un hombre de unos 35 y una mujer que rondaba los 60. El motivo de la disputa radicaba, según la mujer, en que el hombre quería matarla. Pude observar la escena desde la taberna en la que me encontraba. Casi sin necesidad de preguntar, únicamente atento a los comentarios entre los marineros y la tabernera que tenían lugar mientras se producía la pendencia, pude reconstruir la situación.

Se trataba de una suegra y un yerno casado en casa. La mujer tenía otras dos hijas solteras al parecer muy interesadas en que el nuevo matrimonio abandonase la casa (estaba en jugo un respetable capital en bateas de mejillón que, por vía de mejora, podía ir a parar en un alto porcentaje a los casados en casa). La estrategia consistió en ir enfrentando al yerno con la suegra hasta el punto de que el matrimonio estaba considerando irse de la casa. En la fase final parece que consiguieran dar un paso más: complicar también a la hermana casada. En la chimenea apareció atada una “zarza de dos raíces” (poner a “secar” ciertos objetos en la chimenea es un sistema de ataque ritual que provoca la consumación y mismo hasta la muerte del destinatario). A las hermanas solteras les faltó el tiempo para ir a buscar a su madre y decirle que su otra hija, instigada por su marido, había sido la autora de la represalia, ante un cambio de actitud de ella con respecto a la pareja. Por lo que contaba la tabernera, la madre inicialmente se resistió a creerlo. A pesar de todo, se encontraba sin apetito. Aquella tarde había ido al médico y, según pudimos percatarnos todos por los gritos, este diagnosticara anemia: la relación de causalidad, al parecer era, para ella, evidente.

Cuando ya llevaban un buen tiempo discutiendo, se presentaron las tres hijas. Lo que tuvo lugar allí fue un auténtico careo, en que lo más significativo fue que, después de las negativas iniciales, la hija inculpada confesó que colgara la “zarza” pero con otra finalidad: la de defenderse de la persona que tenía “envidiado” a su hijo pequeño. La confesión de la hija cayó como una bomba en la taberna; a nadie había convencido lo del hijo.

En ese momento se me aclaró algo que me preguntaba desde hacía algún tiempo: ¿por qué toda aquella discusión se hacía en público? Lo que sucedía era que, como ya he insinuado, a pesar de la aparente indiferencia, todos prestaban la máxima atención; el público estaba desempeñando la función de un auténtico tribunal de pueblo. La madre, que por haber participado muchas veces en la rueda de espectadores lo sabía perfectamente, lo que estaba buscando más o menos conscientemente, primero sola y más tarde con la colaboración de sus hijas solteras, era desacreditar públicamente al matrimonio joven, de manera que cualquier medida que tomasen contra ellos tendría asegurado el beneplácito popular.

Otro aspecto quisiera resaltar. La aparente contradicción entre el tipo de enfermedad de la madre (nítidamente no de médico) y el especialista elegido (médico). Creemos que si se atiende al contexto se puede dar una explicación satisfactoria. Cuando se sintió enferma seguramente sospechaba que todo aquello acabaría en un enfrentamiento, público o no. Además, era perfectamente conocedora de que la credibilidad de un diagnóstico de un especialista tradicional podría ser cuestionada por sus contrarios como poco serio. Lo que hace en esta situación es acudir al especialista con menos posibilidades de ser socialmente cuestionado —nótese que en absoluto digo más efectivo, ni más digno de confianza— y obtener de él un diagnóstico que,

además, canoniza la interpretación tradicional haciendo que la relación causativa “zarza vs. enfermedad” se convierta en incuestionable (Gondar, 2015: 231).

En realidad, la mayor parte de la etnografía —y de la antropología, y de la sociología— que se ha hecho en el siglo XX y en lo que llevamos del XXI en torno al fenómeno de la brujería en la sociedad contemporánea de España es una etnografía del conflicto social en la que quedan muy pocas trazas apreciables —aunque sí algunas y alargadas sombras— de aquella teología tergiversada (con su refleja e hinchada demonología) en que la quisieron convertir los inquisidores de los siglos anteriores. La presunta brujería popular contemporánea aspiró mucho menos a ser un atentado contra Dios —como se inventó falazmente el Santo Oficio— que un constructo social y simbólico que tendía a resolverse en atentados entre seres humanos pobres que se declaraban en guerra irracional para conjurar adversidades que no comprendían y para sobrevivir frente a lo que creían competencia y agresión personal y económica de sus vecinos. Eso sí: la carga de misoginia obsesiva y de desprecio por el débil que movió violencias como las que han sido historiadas en estas páginas venían avalados por una ideología y por unas pautas de catarsis social que la Inquisición había justificado y contribuido de manera decisiva a conformar en los siglos anteriores.

Sería ocioso aducir bibliografía probatoria, porque toda —o al menos la más seria— lo sería. Aunque no me resisto a citar aquí —con el permiso de las autoridades más clásicas, que van desde Evans-Pritchard hasta Caro Baroja— trabajos recientes de María Tausiet (2007) —hechos desde una perspectiva etnohistórica— sobre la práctica de la magia y la represión de la brujería en Zaragoza, entendidas ambas como manifestaciones de tensiones entre géneros, clases sociales, grupos de naturales y forasteros, y culturas del campo y la ciudad; o las indagaciones de Gerardo Fernando Juárez —urdidas desde la antropología— sobre el papel que la brujería juega en los procesos de desestructuración y cambio que, provocados en buena medida por el avance agresivo de la globalización, afectan a las comunidades aymara de Bolivia³³; o actualizaciones de la comprensión acerca de la complejísima brujería africana, y de su valor indicativo de los traumáticos procesos de cambio que están sufriendo las sociedades de aquel continente, y que están siendo impulsados por autores como Andrea Ceriana Mayneri (2014) o Sandra Fancello (2015), entre muchos otros.

En monografías próximas me propongo seguir recuperando y glosando textos que documentan la auténtica caza de brujas —con resultado de heridas físicas y psicológicas graves, y de muerte en muchos casos— que millares de mujeres sufrieron en España en una época, el siglo XIX y los inicios incluso del XX, en que los historiadores habían declarado —dejándose engañar por el espejismo del cierre de la Inquisición— oficialmente extinta aquella persecución.

El cultivo de la microhistoria, de la etnohistoria, de la historia de las clases populares, y de las disciplinas conexas, da a veces satisfacciones —no exentas, desde luego, de angustias— como la de poder enmendar algunos titulares que se creía que estaban relativamente consolidados —la identificación de la caza de brujas con la época y la actividad directa de la Inquisición— dentro de una historia que nunca terminará de estar completa ni de ser veraz ni legítima mientras no reconozca a las víctimas de quienes hasta ahora habían acaparado su protagonismo.

³³ Entre los diversos libros que de este autor se puede citar está Fernández Juárez 2012.

LITERATURA CITADA

- Ceriana, M. A. (2014). "Sorcellerie et violence épistémologique en Centrafrique". *L'Homme* 211, pp. 75-96.
- Fernández, J. G. (2012). *Hechiceros y ministros del diablo. Rituales, prácticas médicas y patrimonio inmaterial en los Andes (siglos XVI-XXI)*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Gondar, P. M. (2015). "Males que no son de médico: enfermar y curar en la cosmovisión tradicional gallega. Henningsen revisitado", en Gustav Henningsen, *Galicia máxica: reportaxe dun mundo desaparecido. Fotografías etnográficas 1965-1968*. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego, pp. 227-241.
- Penser la sorcellerie en Afrique* (2015). ed. Sandra Fancello. París: Hermann.
- Salillas, R. (1905). *La fascinación en España Estudio hecho con la información promovida por la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid*. Madrid: Imprenta a cargo de Eduardo Arias, 1905.
- Tausiet, M. (2007). *Abracadabra Omnipotens: magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, prólogo de James S. Amelang. Madrid: Siglo XXI.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco sus orientaciones e indicaciones a José Luis Garrosa, Gustav Henningsen, Margarita Paz y Sofía González. También a los anónimos dictaminadores de Concepción (Chile) y de Bonn (Alemania), cuyos iluminadores comentarios han contribuido a enriquecer sustancialmente este trabajo.

SÍNTESIS CURRICULAR

José Manuel Pedrosa

Profesor Titular de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alcalá, en Madrid (España). Ha publicado unos cincuenta libros y unos quinientos artículos académicos acerca de temas que giran en torno a la literatura oral y a la cultura popular, y también a la mitología comparada y la antropología cultural. Ha hecho trabajo de campo en varios continentes.



HUIXQUILUCAN ENTRE LA TRADICIÓN Y LA URBANIZACIÓN. DISCUSIÓN SOBRE LA
RELIGIOSIDAD POPULAR MESOAMERICANA

HUIXQUILUCAN BETWEEN TRADITION AND URBANIZATION. A DISCUSSION ABOUT THE
MESOAMERICAN POPULAR RELIGIOUSNESS

Sebastián Gómez-Llano

RESUMEN

A pesar de la influencia moderna y urbanizadora, las prácticas religiosas de los grupos indígenas o de origen indígena conservan formas tradicionales de herencia mesoamericana-prehispánica. Éstas han sido adaptadas a los nuevos entornos, como ocurrió durante la evangelización de los siglos XVI al XVIII. El presente artículo da cuenta de una parte de los procesos y rasgos que distinguen a la religiosidad popular de la población de Huixquilucan, Estado de México.

Palabras clave: prácticas, costumbres, otomí.

SUMMARY

Despite of modern influences and urbanization, religious practices of indigenous groups, or with an indigenous origin, have been kept as inherited from the prehispanic-mesoamerican tradition. These practices have been adapted to new environments, as happened during evangelization between 16th and 18th centuries. The present study aims to explore part of the processes and features that distinguish the popular religiousness of the Huixquilucan population in the State of México.

Key words: practice, custom, otomí.

INTRODUCCIÓN

Desde el surgimiento del término Mesoamérica como un área geográfica y cultural ha sido objeto de debate. El encargado de iniciar la búsqueda por definirla fue Paul Kirchhoff en la década de 1940, mediante una clasificación de rasgos culturales compartidos entre diversos grupos sociales y delimitaba la extensión territorial estableciendo regiones culturales. Tarea que sentó las bases para futuras precisiones y discusiones -algunas de ellas emitidas a favor o en contra de su existencia- que aún hoy atañen a la investigación.

La temática en cuanto a Mesoamérica ha sido enriquecida por diversos autores, como Eric Wolf (1990) quién en 1959 publicó una descripción de sus características geográficas y medioambientales, donde expone que la adaptación y sobrevivencia al medio ambiente fue lo que definió a los grupos humanos asentados en esta área.

De igual manera, en la actualidad se utiliza el término Mesoamérica en planteamientos que comparan distintas civilizaciones a una escala mundial y conforme a su desarrollo histórico. Es así como Phil Weigand (2000), la identifica como una *ecumene*, es decir, un “sistema compuesto de diferentes civilizaciones integradas e íntimamente relacionadas” (*Ibidem*: 42); lo cual le permitió efectuar un estudio comparativo con otras áreas como la andina, medio oriente y Europa. Además plantea que el rasgo característico y diferenciador para Mesoamérica es el desarrollo de una especialización agrícola a través de la

domesticación de plantas, hecho que estableció la base de su alimentación y el eje de su desarrollo sociocultural.

Mesoamérica se convierte también en una categoría adecuada para designar tanto culturas antiguas como sociedades de nuestro tiempo, las cuales ocupan un espacio geográfico determinado y comparten costumbres, tradiciones y una historia común en su generalidad; ello a pesar de los cambios e influencias que ha sobrellevado a través del mestizaje, la modernidad y la globalización, las cuales repercuten en los grupos humanos que conforman la civilización del siglo XXI.

A finales de la década de 1980, el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla habló sobre los arraigos en formas de vida con herencia mesoamericana sustentadas por gran parte de la población a la que llamó el “México profundo” y que se enfrenta con otro proyecto de civilización propio de la cultura occidental, ambos resultados de una historia colonial.

El mismo autor da a entender que la tensión permanente ante las estrategias de dominación a las que se han visto expuestos los grupos mesoamericanos, deriva en ajustes y readaptaciones reforzando su cultura constituida por tradiciones y creencias particulares con las que también renuevan su identidad como formas de resistencia. Dicho planteamiento sobre la existencia de una tradición mesoamericana, creencias y formas culturales distintivas, así como las readaptaciones generadas, son un problema que a lo largo del siglo XX motivó estudios, y ante la modernidad y la globalización nuevamente despiertan la atención por comprender las formas de vida que coexisten con el México nacionalista y occidental.

Un ejemplo de lo anterior son las prácticas y costumbres de los habitantes de la Sierra de las Cruces. Serranía perteneciente al Estado de México y límite geográfico de la capital mexicana, que a pesar de su colindancia, y en sectores, forma parte a la zona metropolitana, conserva una vida rural con arraigo mesoamericano debido a su origen otomí; en donde se han localizado figurillas de barro³⁴ en concordancia a la persistencia de cultos a los cerros y al agua.

El propósito de este escrito y en relación a lo expuesto previamente, *es fundamentar las prácticas religiosas en Huixquilucan, Estado de México, como parte de una religiosidad popular de herencia mesoamericana*. La cual comprende el culto a los “aires”, así como la utilización de representaciones o figurillas de barro para el mismo, con un origen prehispánico pero *resultado de una readaptación de prácticas y creencias en la época novohispana*; y que en nuestros días exhibe huellas junto a las nuevas condiciones impuestas por la modernidad y que ha llevado a nuevos cambios.

Al ser este un proceso histórico de larga duración en donde las creencias y los aspectos religiosos prehispánicos se reformularon y se crearon nuevos durante el periodo novohispano, mismos que en la actualidad continúan pero siempre con constantes cambios, *la presente investigación de carácter histórico se desarrolló desde un enfoque antropológico, es decir etnohistórico*. Por tanto, la información que se revisó fueron las crónicas de los primeros evangelizadores, así como de algunas denuncias inquisitoriales y tratados de los ministros de indios. Fuentes históricas que se complementan con la etnografía, recorridos y entrevistas a los actuales practicantes.

³⁴ Figurillas que consisten de una gran variedad de representaciones humanas como músicos, frailes, jinetes, ángeles, querubines, además de hombres y mujeres en diversas actividades, también representaciones de animales como: caballos, aves, serpientes, perros, entre otros, plantas donde destacan arbustos y magueyes, así como mesas, porta velas, incensarios y diversas vasijas miniaturas. Ubicadas temporalmente a partir del siglo XVI hasta finales del XVIII, cuya continuidad utilitaria, sin embargo, se prolonga hasta nuestros días, ya que existe evidencia tanto de su reutilización como de su manufactura actual.

Huixquilucan

Al hablar de la Ciudad de México se hace necesaria la referencia a la llamada zona metropolitana, zona conurbada (entendida como la extensión urbana continua de la ciudad), como es el caso del municipio de Huixquilucan, perteneciente al Estado de México, y que cuenta con 61 localidades activas³⁵. Es así como en este municipio es posible encontrar una convivencia entre los ámbitos urbano y rural, delimitada por la existencia de colonias populares, fraccionamientos residenciales y poblaciones rurales, que en algunos casos pueden fusionarse.

El municipio de Huixquilucan, como región histórico-social, es de origen prehispánico, o lo que actualmente se ha nombrado políticamente como “pueblos originarios”. Lugar definido por las tradiciones, usos y costumbres que sus habitantes ejercen, caracterizadas por las fiestas patronales que tienen su origen y sustento a través del sistema de creencias en su conjunto.

Tales tradiciones y costumbres podrían verse afectadas por el desarrollo urbano empujado por el constante crecimiento de la Ciudad de México, hasta su posible desaparición. Sin embargo, a pesar de la existencia de un desinterés generacional por su conservación, así como el cambio de las necesidades y del pensamiento que ha provocado la globalización modernizadora, gran parte de sus habitantes han preservado sus costumbres trasmitiéndolas a sus descendientes, aunque adaptándolas a los nuevos entornos.

Crónica de un arraigo cultural

Huixquilucan se ubica en la Sierra de las Cruces, sistema geográfico que separa a la Cuenca de México del valle de Toluca, y es una barrera natural que delimita a la Cuenca desde el suroeste al noroeste. Durante la época prehispánica fue parte del territorio otomí o “ñähñú” (en su denominación original), región boscosa conocida como Cuauhtlalpan –“tierra de bosques” según Carrasco (1950)- y esta denominación perduró aún en el virreinato novohispano (Lastra, 2006:27). El territorio fue tributario de los tepanecas de Tlacopan y posteriormente, conquistado y dominado por la Triple Alianza, encabezada por los mexicas de Tenochtitlan durante el siglo XV.

La importancia de Cuauhtlalpan para los mexicas residía en ser el paso hacia el valle de Toluca (territorio habitado por los matlatzincas y mazahuas), por donde seguía la ruta que conectaba con el territorio purepecha o tarasco. Estas regiones presentaban gran interés para los mexicas dentro de su propósito expansionista, motivo por el cual fueron subyugados tanto los otomíes como los mazahuas, a quienes se les impuso tributo, ya sea en especie o en servicio -implicando éste también contingentes para guerra y personas para sacrificio- (Lastra, 2006:104-108).

La denominación en otomí es *Minkanni* “lugar de quelites”, sin embargo al haber sido tributario primero de tepanecas y luego subyugado por la Triple Alianza, su nombramiento fue dado por éstos grupos nahuas: *Huitzquilocan Atlyxamacayan*, cuya etimología quiere decir “lugar de cardos comestibles y varas espinosas, donde se precipitan y encajonan las aguas”, que fue el nombre utilizado durante el gobierno español. Durante este período estaba compuesto por diferentes barrios, que según el código Techialoyan de Huixquilucan son: San Francisco Ayotuxco, Santa María Magdalena Mexicapan, San Bartolomé Coatepec, San Juan Yetepec, Santiago Tlapilcayan y Atlixamacayan, San Melchor Jajalpan, San Cristóbal Texcalucan, San Miguel Atliyacac y San Martín Tecpan³⁶. Estos barrios perduraron formando parte de las

³⁵ Fuente: INEGI, Catálogo General de Localidades, junio 2011.

³⁶ Baca, 1998:13; y *Código Techialoyan de Huixquilucan* 1993.

actuales localidades integrantes del municipio, al mismo tiempo que fueron apareciendo otras tantas debido al crecimiento y división de las ya existentes.

Al implantarse el dominio colonial hispánico se produjeron una serie de cambios en todos los territorios conquistados. Como parte de la conquista espiritual, se instauraron las *cofradías*, instituciones reconocidas por la Iglesia como asociaciones de fieles promotoras del catolicismo y el culto a los santos patronos, es decir, tenían como función patrocinar y financiar las celebraciones religiosas. Además de fungir también como fondos de préstamos crediticios y fuente de ingresos para asistencia social.

Las cofradías fueron parte de una implantación colonial de orden político-religioso para el control indígena y se desarrollaron con éxito en los establecidos pueblos de indios o congregaciones. Constituyeron un proceso de ordenamiento indígena en el transcurso de hispanización política, social y económica.

La proliferación de estas cofradías se extendió más allá de la jurisdicción eclesiástica, por lo que muchas de ellas no contaban con reconocimiento oficial por parte de la misma. Éstas presentaron particularidades específicas, ya que los indígenas las adaptaron y reprodujeron de acuerdo a sus propias necesidades y creencias, lo que las hizo diferentes de sus homónimas europeas, e incluso de las de origen español en América (McLeod, 2000:203-210; Gibson, 1972; y Tanck, 1999:449-530).

De esta manera, las cofradías se tornaron parte esencial de su vida como régimen autónomo; las particularidades de religión local con base en el catolicismo, derivaron en lo que hoy en día se puede observar en Huixquilucan.

El sistema de cargos, fiestas o mayordomías es el resultado en que derivaron las cofradías, las cuales organizan las fiestas patronales de los diferentes comunidades de Huixquilucan y cuyas características comparte con las demás poblaciones de la región perteneciente a la Sierra de las Cruces, como son los pueblos de las delegaciones de Cuajimalpa, Magdalena Contreras, Álvaro Obregón, además de los otros municipios del Estado de México.

En lo que respecta a Huixquilucan, cada pueblo o comunidad tiene una fiesta “grande” y una “chica”. Es importante señalar que en algunos lugares, la fiesta grande no se dedica a la virgen o santo patrono, sino a otra imagen. Los preparativos de las fiestas son conducidos mediante los sistemas de cargos, la comunidad participa sufragando los gastos a través de cuotas y donaciones aportadas por un individuo o familia como servicio, agradecimiento y petición al santo o virgen, y que se utiliza para la decoración de la Iglesia o capilla del pueblo, atuendos o habito del santo, ofrendas, fuegos pirotécnicos, alimentos para los participantes, entre otros.

La invitación a otras poblaciones es imprescindible en estos festejos religiosos, la cual tiene como finalidad que su santo patrono participe en la celebración, pues *son concebidas como entidades vivas*. La invitación y participación se da debido a los lazos y amistad existentes entre los habitantes, lo cual crea una fuerte identidad, pertenencia al pueblo y a la región, así como una cohesión social que estrecha los vínculos entre las comunidades y al interior de las mismas. Asimismo, parte importante es la instalación de ferias itinerantes, así como puestos para verbena donde algunos pertenecen a las mismas familias de la comunidad, por lo que generan un flujo económico y un atractivo como lugar de visita.

Las celebraciones incluyen misas, procesiones donde se portan a los santos y vírgenes en andas; diversos festejos y bailes populares como los de “pastoras”, “arrieros”, “huehuenches”, “chinelos” o el “baile de ladrones”. En estos el cuerpo sirve como forma de expresión y se convierte en un ofrecimiento al ente

sagrado por pago de mandas, promesas y servicios que han sido otorgados. También se realizan otras danzas rituales y ofrendas, entrega de comida y bebida a participantes, quema de castillos y toritos de cohetes, hasta conciertos de grupos musicales y bandas. En este momento, la comunidad se apropia de los espacios religiosos tales como el atrio y la iglesia misma para el desarrollo de la fiesta, sin embargo, las autoridades eclesiásticas o parroquiales tienen una participación moderada, debido a las diferencias en la forma de entender y manifestar los cultos.

Existe una afinidad entre los lugares de adoratorio actuales con el espacio sagrado prehispánico y colonial. Igualmente es perceptible una relación entre las leyendas en torno a ellos, lo que muestra una continuidad. Los espacios antes mencionados son conformados por los cerros y sus parajes: ojos de agua, peñas y quebradas. En estos, como en las rutas que se dirigen a la cima de los cerros se han realizado hallazgos arqueológicos que testifican estas prácticas. Lo cual ha dado pie a discusiones académicas en torno a la existencia de sincretismos religiosos, debido a las resignificaciones en estos procesos y los cambios constantes que se han llevado en ellos a lo largo de los siglos.

En Huixquilucan las prácticas religiosas tienen una fuerte presencia de elementos indígenas y una estrecha vinculación con la medicina tradicional, características que fueron adaptándose a los nuevos entornos católicos. Dicha vinculación ha sido igualmente observada en algunos estudios etnográficos, como el de Saúl Alejandro (2009) sobre el sistema de cargos en Santa Cruz Ayotuxco. El autor expone el lazo existente entre el sistema de cargos y las curanderas de la población antes mencionada. Estas últimas son las que trazan las rutas que debe seguir la procesión, dictan en qué lugares y qué tipo de ofrendas van a brindarse; es decir, se convierten en interlocutoras entre Dios o los entes sagrados y la comunidad. El sistema de cargos son instituciones dictadas por la religiosidad popular, composición ideológica entre el catolicismo y la tradición indígena en los cuales los santos y vírgenes juegan un papel determinante en la curación de enfermedades o su provocación, siendo el *Divino Rostro* una de las de mayor relevancia.

Las enfermedades provienen de lo que el autor llama seres míticos: habitantes de los cerros, bosques, ríos, lagos y barrancos, los cuales tienen la facultad de enfermar o sanar mediante los curanderos, quienes constituyen el instrumento para manifestar su existencia y voluntad (Alejandro, 2009:109). De esta manera ejercen como guías espirituales, llevando a cabo la dirección de procesiones, además de encabezar y determinar las ofrendas depositadas, realizar las curaciones y todo lo que compone la adoración al Divino Rostro.

Por otro lado, sobre la misma región, en San Pablo Chimalpa, -comunidad rural-urbana de origen otomí perteneciente a la delegación Cuajimalpa del Distrito Federal-, Juana Romero (2009:133-134) menciona la provocación de estas mismas enfermedades debido a envidias mediante hechizos que realiza una persona contratada especialmente para este fin, los cuales pueden ser revertidos a través de “limpias”. No obstante, aclara que los hechizos también pueden ser utilizados para conseguir matrimonio, empleo u otros beneficios.

Algunos seres causantes de enfermedades se han asociado a los *tlaloques* y *ehecatontin* de origen prehispánico, servidores de Tláloc y Ehécatl-Quetzalcoátl que entre sus acepciones son deidades de la lluvia y el viento, respectivamente. Causantes de los males denominados *etnoenfermedades*, trastornos de la salud cuya etiología es puramente cultural. Sin embargo, el curandero también trata padecimientos cuya sintomatología no es de origen psicosomático. Además, en algunos casos puede prescribir visitas al médico si lo considera necesario.

El curandero tiene un rol de vital importancia dentro de la sociedad, ya que no sólo atiende enfermos o cura males; es un líder social al cual se le consulta por diversas preocupaciones y problemas, estableciéndose como un interlocutor con lo sagrado. Por tal motivo, su figura constituye también la de intermediario entre las autoridades políticas y la comunidad.

Proceso urbanizador

El desarrollo urbano en Huixquilucan comenzó a partir de la década de 1940. En el período de 1950 a 1970 es cuando se aceleró el proceso urbanizador ocasionado por el crecimiento de la Ciudad de México.

El Estado, al fomentar la industrialización, provocó que la población se expandiera en áreas circundantes a la Ciudad de México —entre ellas Huixquilucan—. Dicho crecimiento y expansión se incrementó en los setentas, acompañado de una invasión de terrenos que posteriormente fueron regularizados, lo cual reconfiguró el paisaje de Huixquilucan como una manera de responder a la presión social generada por los problemas de vivienda (González, 2009; y Caballero, 2006).

La forma de tenencia en Huixquilucan se conforma por tierra ejidal, comunal y privada. El municipio está constituido por poblaciones divididas en tres categorías distintas: *la rural o tradicional*, compuesta por pueblos, rancherías y cuarteles; *la popular* con sus diferentes colonias, y *la residencial* formada por fraccionamientos. Además se tiene la existencia de parajes que, en términos legales, forman parte de las localidades y surgieron debido al crecimiento urbano o a la ocupación irregular. Las dos últimas son el resultado de la expansión urbana y demográfica cuya primera manifestación fue la creación de la colonia San Fernando —donde se ubica el club deportivo El Yaqui (*Ibid*)

El crecimiento poblacional de Huixquilucan ha sido acelerado como en casi todo el país. En 1930 tenía una población de 10,690; para 1970 había ascendido a 33,527 y en 1990 ya contaba con 131,926; continuando su crecimiento acelerado en el 2000 con 193,468 habitantes. En el siglo XXI su crecimiento ha disminuido a una tasa de 2.64%, aunque en una tendencia creciente, ya que de 2005 a 2010 la población aumentó de 224,042 a 242,167 habitantes. La mayoría de la población se concentra en la zona tradicional seguida por la popular.³⁷

Entre las consecuencias de la urbanización el crecimiento demográfico se vio afectado por la presencia de migrantes, quienes se asentaron en las zonas tradicional y popular, provenientes en su mayoría de los estados de Veracruz, Guanajuato, Hidalgo, Puebla, Michoacán, Oaxaca, así como del Distrito Federal y otros municipios del mismo Estado de México. Esto generó, a partir de la década de 1980, un porcentaje equitativo entre la población nativa y no nativa (*Ibid*).

La migración en el municipio de Huixquilucan trajo como consecuencia cambios a nivel cultural, principalmente en lo religioso puesto que se incorporan tradiciones que aportan los migrantes y a su vez éstos se integran a las dinámicas locales.

HERENCIA HISTÓRICA, RELIGIOSIDAD POPULAR Y ETNOGRAFÍA

Primeros evangelizadores-cronistas

³⁷ González, 2009; Caballero, 2006; y *México y sus municipios*, II Censo de población y vivienda 2005, INEGI.

El contacto entre la cultura europea y la mesoamericana iniciado por la invasión española, provocó una serie de cambios en las prácticas religiosas inherentes a los grupos indígenas. La afectación del sistema social indígena condujo a resistencias, modificaciones y continuidades en el pensamiento y las tradiciones.

Para este momento se origina un interés por conocer la cultura de estos grupos, dando importancia a la historia y las prácticas, para con ello identificar formas ajenas al catolicismo y por tanto calificadas de idolatrías. Los estudios quedan plasmados en las obras hechas en el siglo XVI e inicios del XVII, que aún perduran de los denominados primeros cronistas: Olmos, Motolinía, Sahagún, Durán, Mendieta y Torquemada, principalmente, y donde se detallan formas religiosas.

La mayor parte de estas descripciones se refieren a actividades religiosas realizadas por la elite gobernante y sacerdotal, es decir, el culto oficial. Sin embargo también hacen referencia y distinguen ciertos cultos populares, sobre todo en Sahagún y Durán, quienes arrojan algunos indicios de prácticas fuera de la urbe mexicana, como campesinos y grupos no nahuas, pero colindantes a ellos.

Las ceremonias y actividades rituales aluden al sacrificio de infantes nobles para petición de lluvias relacionado a *Tlaloc* junto con los *Tlaloques* y la *fiesta a los cerros*. Asimismo, tiene que ver con los mantenimientos y el trabajo agrícola como la petición de buenas cosechas, realizado por todos los estratos sociales.

Entre los lugares en que se llevan a cabo hay una constante mención a los cerros, montes y volcanes (Popocatepetl, Iztaccihuatl y monte Tlaloc), cuevas, quebradas, así como “puertos”, fuentes de agua, lagunas, manantiales, cruces de camino y sementeras. Con base en la información sobre cultos populares recabada por Durán, se destaca la importancia del espacio doméstico durante la celebración de *huey pachtli* (en honor a los cerros), donde al interior de las casas se erigían altares con ofrendas, acompañados de idolillos, hechos de masa los cuales representaban cerros con rostros y vestimenta. También se elaboraban representaciones antropomorfas y zoomorfas de barro, masa de semilla, piedra y madera, utilizadas en espacios no domésticos.

Así es como advierten la sobrevivencia en la adoración de ídolos y cultos prehispánicos, a pesar de la colocación de cruces en cerros y encrucijadas como medida para que adoptasen la devoción a la Santa Cruz. Cruces que servían como escondites de ídolos así como disimular o encubrir su verdadera intención religiosa.

Igualmente hacen referencia sobre las realizadas por labradores y serranos en sus sementeras, así como en diversas fuentes de agua, cuya continuidad pudo ser observada todavía por el propio Durán en su tiempo.

Los datos sobre prácticas populares referidos en las crónicas de los frailes, se encuentran dentro de las descripciones generales, como resquicios de información rescatable para tener cierto panorama de lo que acontecía fuera del ámbito hegemónico mexicano.

Si bien son descripciones tocantes a los mexicanos, existe una correspondencia mesoamericana y es entre los grupos que habitan el Altiplano Central donde cuentan con mayor nexo entre las formas religiosas y las creencias. Para el caso presente, entre los grupos nahuas en particular los mexicanos de la Cuenca y los colindantes otomíes de la Sierra de las Cruces.

Esta correspondencia es tratada por López Austin (1980:55-59) al explicar la cosmovisión en el Altiplano Central, región compuesta de diferentes grupos étnicos, con predominancia nahua, pero que compartían una concepción y tradición cultural común. Ejemplo de ello y que atañe al estudio es la forma de percibir o entender los montes, éstos como depósitos de agua que se erguían sobre la superficie y liberaban las cargas vía manantiales o cuevas a través de nubes y vientos, personalizados como dioses; por lo que contenían los mantenimientos agrícolas y se encontraban custodiado por sus “dueños”, capaces de ofrecer a los hombres las lluvias pero también la enfermedad y la muerte, es decir, los vientos benéficos y maléficos (López Austin, 1980:64).

Otros informes de cultos y religiosidad popular, es la consulta por diversas necesidades, en especial debido a padecimientos, que hacían a los curanderos como personajes esenciales de la sociedad indígena, así reflejado en la obra de Sahagún y Mendieta pero también citados persistentemente por Olmos al hablar de los “hombre-búho” en su *Tratado de hechicerías*.

Los hombres búho o *Tlacatecolotl*, entre otros nombres genéricos con los cuales se conocían, eran personajes especializados en procedimientos sobrenaturales, cuyos conocimientos calificados de mágicos utilizaban en perjuicio de los hombres y se distinguían entre quienes hacían uso en beneficio de la comunidad. Aunque su división no es tajante pues estos mismos fungían como lectores de libros sagrados, graniceros, curanderos o todo al mismo tiempo, por lo que desempeñaban diversas funciones sociales, pero al infligir daños eran distinguidos como tales; todo ello como prolongación cultural de la época prehispánica al momento posterior a la conquista (López Austin, 1967:87-89).

Ciertos padecimientos o enfermedades eran producidos por los *Tepictoton* guardianes de caminos, casas, puertos y cerros o montes, como así lo describe Torquemada. Para evitar que estos seres infligieran daño eran colgados muñecos o figuras en las encrucijadas, figuras a las que también se daban ofrendas para las curaciones. Enfermedades que el fraile llama de frío, igualmente atribuidas a los *Tepictoton*³⁸ y a los *Ecatotonti* o vientecillos.

Estos datos apuntan a reuniones, consultas y prácticas religiosas de la población en general fuera de las formas dictadas por el culto oficial, donde sobresale la existencia de altares en casas particulares con idolillos a los que se les hacían ofrendas. Práctica generalizada entre la población, al igual que entre los campesinos y los habitantes de las sierras sin relatar del todo las formas específicas del culto.

Los pocos datos son indicios de que existían ritos y participación de la población general distintos a los del culto oficial, en el entendido de una religiosidad popular. Sin embargo, estos no son posibles de reconstruir completamente por la poca referencia en las crónicas, pero nos dan un acercamiento que puede ser complementado con las evidencias arqueológicas, algunas asociaciones y comparaciones con formas descritas en referencias coloniales con el objeto de perseguir y denunciar las idolatrías, así como con la religiosidad practicada actualmente y estudiada en algunos trabajos etnográficos.

Procesos inquisitoriales

El siglo XVI, después de los años iniciales y establecimiento del dominio colonial, es un momento en el que se producen una serie de procesos contra indios idólatras. Persecuciones que el Santo Oficio llevó a cabo

³⁸Los *Tepictoton* son los dioses de la lluvia y habitantes de los montes, en cuyas ceremonias se modelaban figuritas con masa de *Tzoalli* como votos ante la enfermedad provocada por los *Tlaloque* como sarna y parálisis, entre otros padecimientos. Relacionado de igual manera con la honra o memoria hacia los muertos por ahogamiento o tempestades, ya descrito por los cronistas del siglo XVI, donde las ofrendas, velación así como simulación de su sacrificio y posterior ingesta, de las figuras, era la acción para que el enfermo sanase (Broda, 1979:60-64).

ante supervivencias religiosas de origen prehispánico, a pesar de la evangelización y supuesta conversión indígena.

Prácticas religiosas que readaptaron y modificaron tanto en las actividades mismas como en la clase de ofrendas utilizadas, pues con la evangelización se inició una destrucción sistemática y persecución violenta de idolatrías. Durante este proceso se consuman juicios inquisitoriales contra indígenas, debido a la persistencia en la adoración de deidades prehispánicas aún en 1535 (Gruzinski, 1994:62-66).

Existen varios ejemplos de procesos en los que se advierten ceremonias en espacios domésticos, cerros y cuevas –relativas a la petición de lluvias y culto a *Tlaloc* y *Tlaloques*–, así como la adoración de ídolos escondidos en estos mismos lugares; práctica común y en complicidad con gran parte de la población.

Muestra de estos procesos es el efectuado en 1536 contra los indios Tecatetl y Tamixtetl por ceremonias de petición de lluvias y por ocultar ídolos, esto en los pueblos entre Tula, Hidalgo y Jilotepec, Estado de México; conocido por ser el límite de la Sierra de las Cruces y de ocupación otomí.³⁹ También el proceso de 1537 contra los indios Mixcoatl y Papalotl por hechiceros, en el que se menciona a otra persona de nombre Mocahuque e identificado como “papa” –sacerdote, brujo o curandero–, quién en Tulancingo, ahora estado de Hidalgo, realizaba ceremonias a ídolos escondidos en una cueva.⁴⁰ En el de 1539, el cacique del pueblo de Culoacán, Don Baltasar, refiere durante su proceso el haber ocultado ídolos en diversas cuevas del territorio del centro de México.⁴¹ En esta fecha, se efectúa el conocido proceso inquisitorial contra el cacique de Texcoco Don Carlos Ometochtzin, en el que se le incautaron varias representaciones de deidades y culebras de piedra y una de barro. También se lleva a cabo el proceso contra los indios de Ocuilan, en el que se acusa e indaga la posesión de ídolos de madera que escondían en cuevas.⁴² Por último y entre tantos otros procesos, se tiene el seguido por fray Andrés de Olmos en 1540 contra el cacique de Matlatlán, pueblo de la Sierra Negra de Puebla, por ocultar ídolos dados por los habitantes de Azcapotzalco y adorarlos en ceremonias, los cuales al parecer fueron llevados a Hueytlalpan y Otumba.⁴³

Ministros de indios

En la primera mitad del siglo XVII aparecen extirpadores de idolatrías en diversas regiones del territorio novohispano, entre los cuales destacan: Hernando Ruiz de Alarcón y Jacinto de la Serna. El primero recorre pueblos que forman parte de los actuales estados de Guerrero, México, Morelos y Puebla para escribir su *Tratado de supersticiones*. La información recabada da cuenta de creencias indígenas, donde las nubes y los vientos son objeto de adoración; fenómenos atmosféricos comparados por Alarcón con los ángeles y dioses, deificados como seres que habitan en lomas, montes, valles y quebradas, así como ríos, lagunas y manantiales.⁴⁴

Además, dice haber en montes de piedra –como referencia constante a adoratorios–, portillos y encrucijadas de caminos algunos ídolos o piedras con rostros, a los que se les ofrenda para pedir por un

³⁹AGN, 2002, *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, Edición Facsimilar. INQUISICIÓN, siglo XVI, Tomo 37, núm. 1.

⁴⁰*Ibid.*, INQUISICIÓN, siglo XVI, Idólatras, Tomo 38, 1ª, pte, 7.

⁴¹*Ibid.*, INQUISICIÓN, siglo XVI, Tomo 42, núm. 18.

⁴²BIBLIOTECA ENCICLOPÉDICA DEL ESTADO DE MÉXICO, 1980, *Proceso al cacique de Texcoco Don Carlos Ometochtzin*, p. 8; y fragmento de un proceso contra los indios de Ocuilan, p.86.

⁴³AGN, 2002, INQUISICIÓN, siglo XVI, Tomo 40, núm. 8.

⁴⁴Tratado Primero, Capítulo I.

viaje sin inclemencias o tener buenas cosechas, entre otras cosas. Peticiones y adoraciones realizadas en especial por los enfermos, quienes depositan ofrendas al río o montes.⁴⁵

Ruiz de Alarcón hace referencia a lo que ya anteriormente habían descrito los cronistas Durán, Sahagún y Torquemada sobre la elaboración de ídolos de figura humana con masa de *Tzoalli*,⁴⁶ los cuales ponen en oratorios para realizarles ceremonias y depositarles ofrendas, que concluye con su ingesta.⁴⁷ De igual manera, refiere a la fiesta de los cerros, en cuyas cumbres llevan a cabo ceremonias en algún montón de piedras donde “*tienen ídolos de diferentes hechuras y nombres, así como otras deidades principales...*”⁴⁸

Con relación al vínculo de creencias religiosas con las enfermedades, el autor hace alusión a padecimientos causados por alguna persona por enemistad, esto es, por medio de hechizos, o la voluntad de algún santo o virgen por cierta falta cometida hacia su imagen; cuyo remedio es por medio de la ofrenda, ceremonia o algún acto de servicio hacia la divinidad ofendida. Adoración y creencia, dice Alarcón, que juntan con sus otros dioses: nubes, cerros, ríos, aire y fuego, a quienes también se debe ofrendar en el lugar donde adquirió la enfermedad, ya sea el monte, una encrucijada de camino o río; devoción profesada de la misma manera que a los santos.⁴⁹

Por su parte, Jacinto de la Serna para 1656 escribió un *Manual de ministros de indios* la información que recopila, principalmente, en el valle de Toluca y sus alrededores, documenta nuevas manifestaciones de idolatrías como construcción propia de una religión. Al igual que Alarcón señala la correlación de ceremonias idolátricas con la devoción a santos e ídolos, a los que se les atribuye la causa de ciertas enfermedades. También se les pide mantenimientos y la conservación de beneficios o prosperidades, por lo que colocaban ídolos en sus cosechas o mercaderías a los que ofrendaban, entre otras cosas, el sacrificio de gallinas y animales, así como su propia sangre. Es aquí, donde alude la presencia de ceremonias realizadas por graniceros y temperos relacionados con la cura de enfermedades, así como la asociación con santos y los modos de ahuyentar los nublados y el granizo perjudiciales a la siembra donde se mezcla las antiguas creencias con las formas católicas.⁵⁰

Por último, en cuanto a la consulta y diagnóstico de enfermedades señala que en ocasiones el mal es atribuido a un santo o virgen, pero también a alguna deidad en particular a los dioses monteses, debido a su enojo. El tratamiento consiste en efectuar fiestas y ofrendas al santo enojado causante del padecimiento.⁵¹

Concerniente al proceso de evangelización en la Nueva España, durante el siglo XVI, estuvo cargado de procesos inquisitoriales a indígenas debido a prácticas juzgadas como idolatrías. Casos que en gran número tenían como rasgo distintivo la conservación de ceremonias y cultos a deidades prehispánicas, junto con una tendencia por ocultar ídolos en cuevas para así evitar la persecución y juicio europeo.

Para los siglos XVII y XVIII, y bajo el efecto de la influencia hispana, se origina un sincretismo como construcción propia y nueva de una religión, la cual presenta elementos prehispánicos junto a los católicos. Esto motiva a la Iglesia el llevar a cabo, igual que en décadas anteriores pero ante dicho fenómeno distinto,

⁴⁵ Tratado Primero, Capítulo II.

⁴⁶ El *Tzoalli* es un producto final, elaborado con semillas de amaranto o *michhuauhtli* que se tostaba de manera similar a la actual “alegría”, la cual molían hasta tener una harina muy fina, misma que se amasaba con maíz y miel negra de maguey para darle consistencia y formar panes o figuras de dioses y montes, consumidas al concluir las ceremonias, en la “fiesta de los cerros” descrita por Sahagún (Velasco, 2001:50).

⁴⁷ Tratado Primero, Capítulo III.

⁴⁸ Tratado Primero, Capítulo IV.

⁴⁹ Tratado Quinto, Capítulo I.

⁵⁰ Capítulo I y II.

⁵¹ Capítulo XVIII.

procesos, denuncias y una serie de medidas para acabar con ello y conducir por “buen camino” la conversión indígena al catolicismo. Por tanto, el cambio para el momento histórico en cuestión, se produce en la construcción indígena de una religión nueva o *religiosidad popular* donde se reelaboran las creencias mesoamericanas y dan sentido a las católicas.

Por otro lado, ambos extirpadores mencionados ofrecen indicios compatibles entre sí, quienes denuncian un sistema de creencias basado en la correlación del culto a fenómenos atmosféricos y el entorno natural o paisaje deificado. En donde de forma usual se designan los cerros como espacios de culto y en los que existen adoratorios montados con piedras para la devoción a deidades, con el propósito de curar enfermedades y pedir beneficios agrícolas; cultos que aluden a la “fiesta de los cerros” descrita por cronistas del siglo XVI y con la cual dan a entender una conexión. Sistema de creencias y religiosidad popular que reúne la petición de lluvias, la curación de enfermedades o el infligirlas tanto por otras personas como por deidades del entorno ambiental de origen prehispánico o divinidades católicas, es decir, santos o vírgenes, y en cuyo espacio en el que se desarrollan, como espacios sagrados, son los cerros.

En suma, *para este momento surge una construcción particular expresada en una nueva religión y que puede denominarse como religiosidad popular*, cuyos rasgos reúnen el culto a las nubes, los vientos, esto es el paisaje o medio ambiente, así como otras deidades en cerros y cuevas, en estrecho vínculo con enfermedades y buenas cosechas o petición de lluvias; donde participan del mismo modo las divinidades católicas. Para estos cultos son utilizadas figurillas de barro para provocar enfermedades o tratamientos para curarlas, por medio de graniceros o curanderos.

Culto a los “aires” y petición de lluvias

El culto a los aires está vinculado a la petición de lluvias, por ende a la práctica agrícola, pero además a la provocación y cura de enfermedades. Los trabajos etnográficos al respecto son variados y abarcan amplias regiones.

Específicamente en Huixquilucan, desde principios del siglo XX Paul Henning (1911) refiere el hallazgo de figurillas coloniales de barro en los adoratorios o capillas de los cerros de La Campana y Acazulco. Este último cercano al municipio mexiquense de Ocoyoacac, donde adoraban a *Tlaloc* y *Tlaloques* a quienes pedían las lluvias para sus cultivos; lo anterior como parte de la información etnográfica obtenida en sus estudios sobre los otomíes de Lerma.

De igual manera, para la década de 1930 Jacques Soustelle y finales de la década de 1960 Jacques Galinier describen las prácticas y ritos de curación junto con el uso de figurillas de barro y papel, para tal motivo.

Con relación a los trabajos etnográficos que contemplan el uso o evidencia de este tipo de figurillas en Huixquilucan, Ángel María Garibay (1957) durante cinco años de trabajo y observaciones personales habla de las supervivencias religiosas, en donde encuentra una persistencia en la adoración a *Makatá* –dios padre de la montaña y la lluvia- y *Makamé* –diosa madre-. Es en el cerro San Francisco ubicado en el pueblo de San Francisco Ayotuxco, donde desentierra junto a una cruz de madera figurillas de barro que representan animales y personas. Garibay, por testimonio de habitantes, asocia su uso para rendir culto a los difuntos o ancestros y evitar enfermedades causadas por su enojo ante el olvido de los vivos, así como hacia otras deidades.

Para la región de la Sierra de las Cruces, Doris Hayden (1975:345) da a conocer el uso actual de figurillas coloniales junto con prehispánicas y juguetes de plástico en el pueblo de San Luis Ayucan en Jilotzingo,

Estado de México, como material de ofrendas en cuevas y manantiales dedicadas a los *Tlaloque* y dioses de la lluvia, después de ceremonias de curación a manera de agradecimiento.

En el trabajo comparativo entre evidencias de figurillas coloniales y los cultos de origen prehispánico que realizan Francisco Rivas, Laura Castañeda y Juana Romero (2005), mencionan los cerros de: Allende, La Campana y Santa Cruz, cercanos o en Huixquilucan. Imágenes de barro que representan animales y personas utilizadas para limpias, curaciones, hechicería, mantenimientos y enterradas en los peñascos y cruces que hay en los cerros.

Es así que las cuevas y cerros son espacios que continuaron y continúan vivos, donde además de ser los contenedores de las lluvias y menesteres, morada de Tlaloc, Tlaloques y otras deidades, fueron, en su momento, lugares que escapaban del acoso hispano; por lo que existía cierta libertad para poder llevar a cabo prácticas religiosas de origen prehispánico.

Alejandro Robles (1994) en sus investigaciones es en San Miguel Topilejo, ubicado en la delegación de Tlalpan, señala que los “aires” son entendidos como seres que mueven las nubes y hacen llover, también representados como el arcángel San Miguel a quienes se les pide alivio de enfermedades y lluvia para los cultivos. Dichos seres, por las características de petición y atribuciones, se relacionan con el culto a los *Tlaloques* (*Ibídem*: 226-230).

Al respecto, y para complementar la información etnográfica actual se tienen los trabajos en la región morelense, que no es la única pero sí la que más aporta datos cercana a la región.⁵² En estos estudios se expone la vinculación del culto a los aires con la petición de lluvias, en donde se presentan entidades agrarias que acarrear el agua de cerros y volcanes para beneficio de las siembras. Entidades agrarias como antecesores prehispánicos, es decir, los diocessillas del viento, la lluvia y la montaña (*Ehecatototín*, *Tlaloque* y *Tepictotón*), propiciatorios también de enfermedades, con un acompañamiento imprescindible de ofrendas y representaciones humanas y animales de barro. Ello a cita de Morayta *et al.* (2003:25-46) tratada como una construcción cultural de la cosmogonía otomí y nahua, actualmente reelaborada o reformulada con el occidentalismo católico, parte del sistema de creencias.

De nueva cuenta en Huixquilucan, Saúl Alejandro (2009) analiza los sistemas de cargos y curanderas, describiéndolos como sistemas o instituciones que dictan la religiosidad popular y, por ende, las actividades rituales. A través de una fusión entre el catolicismo y las prácticas religiosas indígenas, santos y vírgenes tienen un rol categórico en la medicina tradicional, ya sea para el diagnóstico y/o curación de enfermedades de “aire” o difunto, dentro de espacios rituales configurados por cerros, barrancos, bosques, ríos y lagos. Y Juana Romero (2009) detalla la provocación por contratación de personas que realizan los hechizos o brujería, además de describir las creencias relacionadas al “aire”.

Estudio etnográfico

Los estudios etnográficos sobre el culto a los aires en comunidades de origen nahua u otomí, en el centro de México, demuestran la vigencia de la práctica de petición de lluvias y la integración de elementos tanto prehispánicos como católicos reformulados, aunque se discute el sincretismo como característica de la religiosidad popular.

⁵²Teresa Rojas (1973), Druzo Maldonado (1998), Ángel Zúñiga (2002), Ulises Fierro (2004), Johanna Broda y Alejandro Robles (2004), Berenice Granados y Santiago Cortés (2009), y Alicia Juárez Becerril (2010).

Las prácticas correspondientes a lo que se conoce como “aire” integran tanto la curación de esta enfermedad como su origen (e incluso peticiones de otra índole, como por ejemplo, la obtención de bienes) para las cuales pueden utilizarse figurillas de barro. La información obtenida en el trabajo etnográfico realizado hace notar la vigencia de éste culto en la región de la Sierra de las Cruces.

La primera referencia se obtuvo de la localidad de Zacamulpa perteneciente a Huixquilucan, localizada entre la cabecera municipal y la delegación Cuajimalpa. Al respecto, Zacamulpa hace alrededor de 50 años se encontraba muy poco poblada pues era el área de terrenos de cultivo, la cual se fue habitando hasta consolidarse como pueblo debido al empuje de las comunidades y grupos familiares que se encontraban asentados en las zonas bajas, donde ahora se ubica el complejo urbano-comercial Interlomas.

Los habitantes oriundos de origen otomí, recuerdan haber participado en alguna ceremonia en la que se utilizaba figurillas de barro a las que nombraban “ídolos”. Participación de manera indirecta o presencial en su niñez y otras más o menos directas debido a su edad y aproximación familiar en el ejercicio de éste culto.

Las personas de entre los 50 años de edad y natales del pueblo, señalan que aún hace 30 años se les hacía una fiesta en el año, al parecer en enero, con la intención de pedir que alguna persona sanara de su enfermedad o bien que se le provocara, empleando “figurillas-ídolo”. Entre las acciones que fundamentaban la práctica una parte importante era colocar a los “ídolos” de barro en las manos, las que movían para así bailar y cantar con ellas, también ofrecían comida y bebida para después depositarlas en las grutas o cuevas, puesto que era malo tener estas figurillas en las casas, pues se consideraba que eran capaces de dañar a sus habitantes.

Asimismo, se expone una analogía entre la petición de “milagros” a tales figurillas-ídolos y las peticiones y veneraciones a los santos de las iglesias católicas. Esta misma relación se presenta en el porqué de su colocación fuera de las casas agrupadas en cuevas, donde habitantes de Zacamulpa señalan que: *“así como los santos están reunidos en su espacio que es la Iglesia, estas figurillas-ídolo debían estar juntas y reunidas en su espacio que eran las cuevas y peñas, para que allí convivieran e hicieran sus labores”*.

Para efectuar el culto y hacer las peticiones había que acudir con la curandera especialista para ello y se encargaba de elaborar las figurillas de barro, además dictaba las pautas y acciones de la ceremonia, esto es, contaba con los conocimientos para efectuar la actividad, mismos que transmitió a su hija y ésta a su hijo primogénito.

En este caso las figurillas-ídolo de barro no sólo son parte de ofrendas sino que, al parecer, también son los mismos ídolos venerados –deidades o suplantación de personas-. Su uso gira en torno a las enfermedades con el propósito de realizar curaciones e infligir daños, pero también incluye otros motivos debido a la petición de milagros que pueden tener otras estimulaciones como los dones.

Por último, sobresale la misma petición de milagros a los santos católicos como a estos ídolos, que expresa analogías en la concepción y entendimiento hacia santos católicos distinto a las formas planteadas por la Iglesia y el culto oficial; donde se pueden obtener respuestas sobre su condición.⁵³

En el pueblo de Santa María Atarasquillo del municipio de Lerma colindante con Huixquilucan, Gerardo Alejandro (q.e.p.d.), recibió las enseñanzas de su abuela y madre con las que obtuvo conocimientos para

⁵³Información de campo: marzo 2011. Entrevistas personales.

ser curandero, guía y granicero. Además, entre sus ocupaciones realizaba limpiezas y le hacían consultas pues Dios deificado en el Divino Rostro a través de él, de quién se posesionaba, hablaba con la comunidad a la cual orientaba sobre sus preocupaciones, enfermedades y pleitos, así como el “servicio” que debían hacer para la petición hecha.

Es también que entre sus funciones y conocimiento hacía curas de “aire”, o como el mismo decía “aigre”, donde implica además la provocación de daños a otras personas, por lo que es difícil que el especialista mencione su actividad pues “se desprestigia”. Por la misma razón, quienes acuden a acompañar al solicitante para hacer “aire” únicamente deben ser personas allegadas y que se sabe no dirán nada.

Al respecto de la ceremonia, esta se efectúa en la casa del individuo afectado o de quién pide infligir daño, su actividad así como los elementos usados en ella varían según la petición, entorno y condiciones del momento. Ceremonias dentro de las cuales para hacer la petición ya sea de curación, el infligir daños o deseo de alguna posesión material, es importante la elaboración o compra de figurillas con lo cual se representa y sustituye a la persona o bien deseado. Pero en general los solicitantes traen barro que amasan dirigidos por el “especialista o ceremonialista” y él es quién hace las figurillas según el requerimiento o petición, ya sea el saneamiento o “*si quieren un coche se hace uno*”, es entonces que se elabora la representación en barro. La variedad fabricada de estas representaciones y su disposición en el espacio o contexto ceremonial es según la petición. Al finalizar, por lo general se entierran junto a la comida como “ofrenda a la tierra” o también todas o sólo algunas se rompen.

Otros elementos importantes para la ceremonia son el papel de china blanco y rojo, una gallina para ser degollada y con su sangre bañar el papel de china y la tierra; además se lleva panza de res con la que se cocina menudo y se da a comer a los participantes pero principalmente al sujeto enfermo, ya sea el caso, y por último la ofrenda a la tierra. La ceremonia se lleva a cabo en diferentes etapas por lo que el proceso dura varios días no necesariamente consecutivos.⁵⁴

Espacios sagrados

En la región se presenta una constante que vincula las prácticas religiosas con los cerros, estos como espacios sagrados a los cuales se acude en procesiones, “*subida al cerro*”, para depositar ofrendas, lo anterior por las evidencias o hallazgos de figurillas de barro en estos lugares.

Entre los cerros como espacios de culto en Huixquilucan, en el paisaje se observan tres de importancia y representan un buen ejemplo de lo que aquí se trata; lugares donde existe una relación entre la evidencia material y las prácticas actuales, o por lo menos permanecen en el imaginario colectivo. Los cerros son: el Cerro de las Víboras, San Francisco y La Campana.

Elevación	Evidencia arqueológica/histórica	Referencias ethnohistóricas	Evidencia prácticas actuales	Referencias entrevistas/imaginario
Cerro de las Víboras	✓			✓
Cerro San Francisco	✓	✓	x	✓
Cerro La Campana	✓	✓	✓	✓

(x) Referencia por medio de entrevistas y objetos de ofrenda encontrados en el lugar. Sin haber sido observadas las prácticas o actividades directamente.

⁵⁴Información de campo: junio 2011. Entrevista personal a Alejandro.

La primera elevación geográfica considerable, que le da inicio a la Sierra de las Cruces desde el costado este donde se localiza Huixquilucan y por ende finaliza la Cuenca, es el Cerro de las Víboras. Ubicado entre los pueblos de San Ramón, Santiago Yancuitlalpan y San Bartolomé Coatepec, este último es al que pertenece territorialmente, cuyo nombre se compone del santo patrono –San Bartolomé- y Coatepec “lugar del cerro de la víbora o víboras”; nombre que hace alusión al cerro por ser rasgo espacial y punto de ubicación. Presenta varios peñascos y grutas, donde además corre un río en su falda sureste y noreste; desde su cima la vista abarca las diferentes localidades de Huixquilucan, así como Magdalena Chichicarpa y San Lorenzo Acopilco, asimismo se observa el pico del Águila del Ajusco, y al norte y noreste toda la Cuenca de México.

Dentro del imaginario y creencias de los pobladores de Santiago y San Ramón en torno a este cerro, dicen que en la noche se ven brujas, además de ser un lugar donde se hacen curaciones e infringen males. Refieren también que en su interior contiene agua y que entre sus peñascos tiene dinero y oro. La tradición oral que se maneja entre los habitantes de San Bartolomé Coatepec refiere que la presencia de ídolos en el cerro se debe a que antaño habitaba un matrimonio en lo alto y la señora al estar lavando en el río comete adulterio y se le castigó, convirtiéndose en sirena, “se encantó”, por lo que pidió a su marido ser metida en un “Chocostle” –olla grande de barro- y enterrada en la cima. Es así como aparecieron los ídolos de barro o figurillas y se hacían adoraciones en su cima, lo cual, ya hace tiempo dejó de realizarse y en la actualidad no se llevan a cabo ceremonias o algún culto en su cima o cercanías.

Se sabe del hallazgo de figurillas y vasijas prehispánicas en la parte alta del cerro, recolectadas por habitantes de San Bartolomé y de Santiago Yancuitlalpan, sin descartar la posibilidad de contar con piezas coloniales entre la misma colección obtenida y que fue tirada pues “eran cosas del diablo”; cima en la que se localizaron un pozo de saqueo y tiestos cerámicos de época prehispánica.⁵⁵

El siguiente cerro es el Cerro San Francisco, contiguo al Cerro de las Víboras que corren en eje noreste-suroeste, ubicado en el pueblo de San Francisco Ayotuxco. Elevación que delimita la planicie donde se asienta el pueblo de San Francisco y el paraje conocido como Dos Ríos, que además representa una separación natural con el pueblo de Santa Cruz Ayotuxco situado al noroeste. Pueblo que, como se mencionó anteriormente, era parte de los barrios que conformaban a Huixquilucan durante la Nueva España, descritos en el *Códice Techialoyan de Huixquilucan*.

En cuanto a este cerro, destaca el texto de Ángel María Garibay (1957), del que ya se había hecho referencia, que habla sobre el hallazgo de figurillas de barro que representan animales y personas; figurillas que por testimonio de habitantes son para rendir culto a los difuntos y evitar enfermedades causadas por su enojo ante el olvido de los vivos, así como hacia otras deidades. Y que hoy en día, habitantes de San Francisco, como Don Jesús, indican que existen cultos nocturnos que se llevan a cabo en su cima.

Además de dicho autor que da cuenta de la existencia de este tipo de figurillas, se tiene el testimonio de la señora Crispina Ortega Tepozán, curandera y habitante del pueblo de San Francisco Ayotuxco con una edad de 73 años, cuya hermana posee varias figurillas coloniales y dice haberlas encontrado en el cerro de San Francisco, el cual “*estaba lleno y por donde quiera hallaba uno*”, sobre todo en las grutas y peñascos. Platica que su padre, cuando ella y sus hermanos eran niños, los regañaba pues decía que debía cuidarse porque las figurillas contaban con alma y si uno las molestaba o tomaba lo dañaban. Las figurillas eran utilizadas para el culto al “aigre”, para pedir lluvia y sanar o enfermar a alguien, por eso era común que al

⁵⁵Información de campo: noviembre 2010. Observaciones durante recorridos y entrevistas personales.

sacarlas de su lugar se trasmitía el mal. Al respecto, la señora Crispina señala que el pueblo está lleno de brujos, que varios de ellos se dedican a la magia negra, y entre ellos hay quienes curan o enferman con figurillas.

El cerro de San Francisco presenta una forma continua a manera de puerto que divide al pueblo de San Francisco de Santa Cruz. Tiene una primera “capilla” como punto de adoración y paso entre ambos pueblos, de allí presenta una cima al noreste y otra hacia el suroeste que es una elevación prolongada.

En esta cima del sector suroeste, se ubica un altar abandonado sin restos de actividad y en el camino una cruz de madera, como la mencionada por Garibay en su texto. Es en la otra punta donde al parecer se concentran las ceremonias actuales como así lo hace constar la información proporcionada por habitantes.

En el mismo eje *noreste-suroeste* pero ya en el municipio de Lerma y límite con Huixquilucan, más al *suroeste*, se sitúa el tercer y último cerro que es La Campana. Este cerro es uno de los de mayor importancia ya que en éste se adora al Divino Rostro y al que se acude en diferentes fechas por habitantes de diversos lugares o grupos étnicos, como es el caso de mazahuas provenientes del valle de Toluca. La adoración al Divino Rostro, así como la procesión y estancia en la cima, como servicio o labor devota, además de ser una manera de realizar peticiones o pago de favores concedidos, incluye o es motivada por la curación de enfermedades, la petición de lluvias y buenas cosechas. Procesiones y ceremonias que también se combinan con fechas específicas del calendario católico. Durante dichas procesiones y ceremonias se efectúan limpias, depósito de ofrendas y diversas actividades en parajes, peñascos, hasta llegar a la cima donde se ubican varios altares, rocas con concavidades y cruces, y por último la capilla. Parte de las ofrendas depositadas existen “cementorios” de figuras de santos, vírgenes y humanas de manufactura moderna.

Ya anteriormente se dijo del hallazgo de figurillas por Paul Henning durante la primera década del siglo XX, así como las referencias de Francisco Rivas, Laura Castañeda y Juana Romero (2005:7-10) señalan la presencia de figurillas también de animales y personas, las cuales, fueron utilizadas para limpias, sanciones, peticiones de otra índole y posteriormente enterradas cerca de peñascos y cruces.

CONCLUSIONES

Las prácticas y costumbres religiosas desarrolladas en Huixquilucan presentan una fuerte relación entre los cerros, el culto a santos y deidades, así como ceremonias contemporáneas de índole variada, junto con la utilización de figurillas de distintos materiales y ofrendas diversas. Mismas que son distintivas de la religiosidad popular de índole mesoamericana. La información apunta a que forman parte de la petición de lluvias, pero en concreto de la curación de “aire”, siendo el “aire” seres sobrenaturales que habitan en cerros y cuevas capaces de enfermar a las personas, culto que engloba el infligir daños, peticiones de otra índole y curación de enfermedades; todo ello forma parte de la religiosidad popular o local de origen otomí en la Sierra de las Cruces.

Las prácticas específicas que tienen relación por el uso de figurillas de barro, corresponden a lo que se conoce como “aire” e integra tanto la curación de su enfermedad como la provocación de ésta o hasta peticiones de otra índole. La información obtenida en el trabajo etnográfico realizado hace notar la vigencia de éste culto en la región de la Sierra de las Cruces. Tal información deriva de la persona que se conoce como ceremonialista, curandero, brujo, especialista o especialista ritual, entre otros nombres, y es quien efectúa ceremonias con dichos objetos. Asimismo, información aportada por distintas personas,

como testimonios orales o lo que Niethammer (1993) llama “entrevista del recuerdo”, como experiencias directas de lo que vivieron durante cierta etapa de su vida; son fuentes orales que permiten reconstruir parte de la historia a través del recuerdo personal.

El culto a los “aires” forma parte del sistema de creencias como religiosidad popular de los grupos indígenas mesoamericanos, o por lo menos de una buena parte de ellos. Esta creencia comprende la petición de lluvias dentro del calendario agrícola, la causa y curación de enfermedades, que convive armónicamente y en ocasiones se combina con las devociones, dogmas y calendario católico, hasta comparar o asociar santos y deidades. Se presenta como una constante en el Centro de México, como en otras regiones, pero con una fuerte presencia en los grupos nahuas y otomíes donde existen ciertas variantes regionales y locales. En el caso de la Sierra de las Cruces y en particular en Huixquilucan, la elaboración de figurillas de barro se hacen para representar a la persona y su actividad u oficio, fabricadas por el curandero-ceremonialista-especialista, a petición de una persona enferma o con el propósito de realizar un mal a otra, por medio de la provocación de una enfermedad que tiene que ver exclusivamente con el “mal aire”. Son las figurillas representaciones de individuos, sea el enfermo o persona a quien se quiere dañar, por tanto sirven como forma de suplantación o parte misma de la petición, como el bien material deseado; a las cuales se les hacía su “fiesta”, donde se bailaba con ellas además de ofrecerles bebida y alimentos, por tanto también son ídolos o la representación misma de los “aires”. En ocasiones bañadas con sangre de ave para así otorgarle esencia de la persona o, como expresan los practicantes: proveerles vida y alma, posteriormente depositadas en cerros, barrancos, cuevas o grutas, y según los casos rotas por los solicitantes y enfermos, pero también como una ofrenda a la tierra.

Culto que tiene un origen prehispánico con base en los *Ehecatontin* y *Tlaloques*, sin descartar influencias o préstamos europeos de religión católica. Sin embargo, hay otras formas culturales externas que podrían también haber contribuido con elementos para la construcción o reelaboración, donde adaptaron ciertas formas compatibles, como es la asiática expresada por Villalobos (1997) –aunque la refiere como una importación–, donde falta elaborar un estudio a fondo; y por otro lado, quizá con una mayor influencia, la africana cuyos rasgos culturales se componen de un orden social, religión y medicina ligadas entre sí, donde las deidades y los espíritus castigan con el infortunio y la enfermedad al faltar a las oraciones u ofrendas, donde existe un sacerdote-curandero que funge como intermediario con las deidades y los antepasados (Aguirre Beltrán, 1994:104-105); elementos que tienen una fuerte semejanza con el mundo mesoamericano. Al respecto, Gonzalo Aguirre Beltrán (1994:107-108, 116-117 y 147), ofrece algunos ejemplos que muestran la fusión que se produjo entre las prácticas indígenas huastecas y orishas africanas durante la época colonial, así como el aporte de la medicina en cuanto a creencias y procedimientos mágicos, y la ceremonias del ciclo agrícola hechas en conjunto para la petición de lluvias, vientos y buenos temporales.

El crecimiento urbano de la Zona Metropolitana no solamente ha provocado cambios a nivel social y cultural, sino que también se ha manifestado en el ámbito geográfico. La explotación de recursos hidrográficos que ha servido para abastecer a centros urbanos, entre ellos al Distrito Federal, ha dado como resultado la escasez de afluentes y manantiales que anteriormente caracterizaban a la región, por ejemplo los cuatro ríos que existían en la zona han sido transformados en vertederos de drenajes y desechos⁵⁶.

Asimismo, el proceso de transformación del paisaje se ha visto acentuado por la deforestación provocada por la tala clandestina y acelerada por el crecimiento urbano.

⁵⁶ <http://e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/EMM15mexico/municipios/15037a.html>

Con respecto a la urbanización, la construcción de áreas residenciales habitadas por pobladores no nativos del municipio -como Interlomas o La Herradura- ha empujado a los antiguos habitantes a desplazarse hacia áreas todavía rurales, donde han llegado también los migrantes anteriormente establecidos en zonas populares. La integración e interacción de estos dos grupos ha dado paso a diferencias entre la población: la influencia de sistemas religiosos externos tales como la presencia de mormones y testigos de Jehová, entre otros, ha generado dentro de un sector el rechazo a participar de las costumbres religiosas y culturales. A pesar de la existencia de este fenómeno, el arraigo de tradiciones persiste en gran parte de la población; prácticas ceremoniales que han adquirido sentidos y significados políticos.

El sincretismo con respecto a las posturas de Báez-Jorge (1988 y 2003) y Broda (2009), es entendido como una reinterpretación simbólica y analogías entre concepciones prehispánicas y cristianas, fundamento de la religiosidad popular indígena que se define por la reelaboración del imaginario. Además, esta reinterpretación de creencias ante otras formas distintas, encubre las propias y se integran elementos que son compartidos o presentan similitudes por lo que impulsan su adopción.

Es también una coexistencia de formas distintas de entender el mundo, lo que implica una readaptación no sólo religiosa sino de cada uno de los componentes sociales.

Una definición de “religiosidad popular” que se adecua y proporciona mayor explicación a las perspectivas aquí emitidas, es la que realiza Ramiro Gómez Arzápalo (2009). Religiosidad originada por la reinterpretación y apropiación de nuevos elementos culturales y acontece con el sincretismo, donde subyace e implica una lucha de poderes y la organización social con toda su complejidad; en nuestro caso el cristianismo junto con el indígena de carácter agrícola. El autor precisa la religiosidad popular como “concepto que expresa fenómenos sociales imbricados no aislados, una lógica cultural coherente con el proceso social vivido”, e implica una visión estructurada en unión con las nociones que se tienen del medio ambiente, esto es una cosmovisión; por lo que la manera de entender la religiosidad popular no es únicamente en cuanto a lo religioso pues articula, además, la organización social, económica y de relaciones, donde entran en constante interacción el ser humano, lo divino y el ecosistema. Siendo los elementos que hacen posible su manifestación: las imágenes de santos, los santuarios y peregrinaciones, dirigidas por los sistemas de cargos establecidas como autoridades locales sin romper del todo con el clero oficial.

En opinión derivada de propia observación de campo y en el entendido de la definición aludida, la religiosidad popular surge como variación local de prácticas y creencias resultado de dos o más formas de entender el mundo, donde ciertos aspectos de las mismas se interrelacionan y se crea uno distinto, cuyos elementos no son contradictorios entre sí sino, más bien, complementarios. Fenómeno cultural como proceso que reúne una heterogeneidad de influencias con percepciones distintas sobre el mundo, es decir, con múltiples ejes pero cuya imposición occidental fomentó la generación de variaciones; variación establecida debido a la vinculación con el contexto y geopolítica en la que se desarrolla, esto es, la composición de su historia, herencia cultural y por tanto la cosmovisión, característica de grupos sociales específicos como es el caso de los grupos indígenas o comunidades provenientes de dicho origen histórico.

LITERATURA CITADA

Alejandro, G. S. (2009). “Curanderas tradicionales en Santa Cruz Ayotuxco, Huixquilucan”, en L. Korsbaek y F. Cámara Barbachano (eds.), *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, Miguel Carranza Editor, México, pp. 105-127.

- AGN. (2002). *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, Edición facsimilar de 1912, México.
- Baca, G. A. E. (1998). *Monografía Municipal de Huixquilucan*, Instituto Mexiquense de Cultura.
- Benavente, T. (1964). *Relaciones de la Nueva España*, Biblioteca del Estudiante, UNAM, México.
- _____. (1973). *Historia de los indios de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México.
- _____. (1996). *Memoriales*, edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, El Colegio de México, México.
- Bonfil, B. G. (1987). *México profundo. Una civilización negada*, CIESAS-SEP, México.
- Broda, J. (1979). "Estratificación social y ritual mexica", en: *Indiana*, vol. 5, Berlín, pp. 45-82.
- Broda, J. y Robles, A. (2004). "De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán", en: *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Broda y Good (coord.), INAH/UNAM, México, pp. 271-288.
- Caballero, S. F. C. (2006). *Política urbana y conflicto social en la periferia urbana: el caso de una colonia popular en Huixquilucan Estado de México*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM Iztapalapa.
- Carrasco, P. (1950). *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Edición facsimilar, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1979.
- Códice Techialoyan de Huixquilucan: Estado de México*, 1993, estudio introductorio de Herbert R. Harvey, El Colegio Mexiquense, México.
- Durán, D. (1984). *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Tomo I, Editorial Porrúa, México.
- Fierro, U. (2004). "Culto en Cueva Santa: una perspectiva histórica y etnográfica (Atlachaloaya, Morelos), en: *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-UNAM, México, pp. 339-350.
- Garibay, Á. M. (1957). "Supervivencias religiosas precolombinas de los otomíes de Huixquilucan, Estado de México", en: *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, vol. XVII, núm. 3, julio, México, pp. 207-220.
- Gibson, Ch. (1972). *Los aztecas bajo el dominio español*, Siglo XXI, México.
- Gómez, A. R. (2009). "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular", en: *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de la Historia de México*, Broda (coord.), INAH-ENAH, pp. 21-33.
- González, O. F. (2009). "Los pueblos rurales de tradición otomí de la zona metropolitana del Valle de México", en: *Suplemento de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 3, núm. 4, pp. 79-101.
- Granados, B. y Cortés, H. S. (2009). "Juego de aire: relatos, mitos e iconografía de un ritual curativo en Tlayacapan (Morelos, México), en: *Revista de Literaturas Populares*, vol. IX, núm. 2, julio-diciembre, Facultad de Filosofía y Letras/UNAM, México, pp. 388-407.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, FCE, México.
- Hayden, D. (1975). "La supervivencia del uso mágico de las figurillas y miniaturas arqueológicas", en: *Sociedad Mexicana de Antropología*, XIII Mesa Redonda, México, pp. 341-349.
- Henning, P. (1911). "Apuntes etnográficos sobre los otomíes del distrito de Lerma, Estado de México", en: *Anales del Museo de Antropología*, Tomo III, época 3ª INAH, pp. 57-85.
- INEGI. (2011). Catálogo General de Localidades.
- Juárez, B. A. M. (2010). *El oficio de observar y controlar el tiempo: los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo*, Tesis de doctorado en Antropología, UNAM, México.
- Lastra, Y. (2001). *Unidad y diversidad de la lengua. Relatos otomíes*, UNAM-IIA, México.
- López, A. A. (1967). "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, México, pp. 87-117.

- _____ (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Tomo I, UNAM-IIA, México.
- Maldonado, J. D. (1998). *Dioses y santuarios: religiosidad indígena en Morelos. (Época prehispánica, colonial y etnografía actual)*, Tesis de doctorado en Antropología, ENAH-INAH-SEP.
- McLeod, M. (2000). "Desde el Mediterráneo y España hasta la Guatemala indígena. Las transformaciones de una institución colonial: la cofradía (1580-1750)", *Formaciones religiosas en la América colonial*, Pastor y Mayer (coord.), Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, UNAM, México, pp. 203-227.
- Mendieta, G. (2002). *Historia eclesiástica indiana*, Tomo I, Cien de México, CONACULTA, México.
- Morayta, et. al. (2003). "Presencias nahuas en Morelos", en: *La Comunidad Sin Límites. Estructura Social y Organización Comunitaria en las Regiones Indígenas de México*. Vol. II, Millán y Valle (coord.), Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, INAH, pp. 17-107.
- Olmos, A. (1990). *Tratado de hechicerías y sortilegios*, UNAM/IIH-CEMCA, México.
- Proceso inquisitorial del cacique de Tetzaco Don Carlos Ometochtzin (Cichimecatecotl)*. (1980). Edición Facsimilar de la de 1910, Mario Colín (planeada y dirigida), Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México.
- Robles, A. (1994). *Geografía cultural del sur de la Cuenca de México. Estudios históricos sobre el Pedregal, Ajusco y Magdalena Contreras*, Tesis de maestría, ENAH-SEP.
- Rojas, T. (1973). "La cerámica contemporánea de Tlayacapan, Morelos, México", en *Anales de Antropología*, vol. X, México, pp. 241-264.
- Romero, G. J. (2009). "La vida de los venados o chimalpitas", en Korsbaek y Cámara Barbachano (eds.), *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, Miguel Carranza Editor, México, pp. 129-145.
- Rivas, C. F., Castañeda, L. A. y Romero, G. J. (2005). "Una ofrenda de figurillas coloniales en el sitio arqueológico del cerro Mazatepetl, San Bernabé Ocoatepec, D.F. y figurillas coloniales de Huixquilucan, Estado de México: análisis arqueológico y ritual", Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Otopames, Colegio Mexiquense, (Manuscrito proporcionado por los autores).
- Ruiz de Alarcón, H. (1953). "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España", en: *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Ediciones Fuente Cultural, México.
- Sahagún, B. (2000). *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Tomo I, Cien de México, CONACULTA, México.
- Serna, J. (1953). "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", en: *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Ediciones Fuente Cultural, México.
- Tanck de Estrada, D. (1999). *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, El Colegio de México, México.
- Torquemada, J. (1964). *Monarquía indiana*, Biblioteca del Estudiante 84, UNAM, México.
- Velasco, L. A. M. L. (2001). "Los cuerpos divinos: la utilización del amaranto en el ritual mexica", en: *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, Yolotl González (coord.), CONACULTA/INAH-PLAZA Y VALDÉS EDITORES, pp. 39-63.
- Wolf, E. (1990). *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Biblioteca Era.
- Weigand, P. C. (2000). "La antigua ecumene mesoamericana: ¿un ejemplo de sobre-especialización?", en: *Relaciones*. El Colegio de Michoacán, primavera. Vol. XI, no. 82, pp. 39-58.
- Zúñiga, N. Á. (2002). *Las tierras y montañas de Tepoztlán, Morelos*, México.

AGRADECIMIENTOS

Principalmente agradezco a la comunidad de Huixquilucan y en especial a Rodrigo e Israel Ramírez (compañero de posgrado), quienes me enseñaron y compartieron las andanzas por “Huixqui”. También a Alejandro Alejandr   (q.e.p.d.) guía, granicero, curandero y luchador preocupado por conservar la cultura otomí. A los doctores Francisco Rivas, Lourdes Mondragón, Felipe Ramírez y Oscar Basante, así como al CONACYT pues esta investigación se logró gracias a su apoyo y patrocinio.

SÍNTESIS CURRICULAR

Sebastián Gómez Llano

Licenciado en arqueología y maestro en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha colaborado en diferentes proyectos arqueológicos e interdisciplinarios en el centro de México, Chiapas, Quintana Roo y Baja California, además de participar en los trabajos de la Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas, así como en la implementación de proyectos culturales con el Instituto Estatal de la Cultura de Guanajuato. Su   rea de investigación se enfoca sobre temas de religiosidad popular durante la Nueva España y sus procesos de transformación en la actualidad. Correo: jsgl_27@yahoo.com.mx



LA BRUJA: UNA MEMORIA VETEROEUROPEA A TRAVÉS DEL HISTORIADOR JULES
MICHELET

THE WITCH: A VETO-EUROPEAN MEMORY THROUGH HISTORIAN JULES MICHELET

Mónica Elivier **Sánchez-González**

RESUMEN

Reflexionar en torno a la bruja se presenta como un reto que atraviesa diferentes dimensiones. La primera de ellas es la inaccesibilidad a una figura que las sociedades modernas clausuran. Sin embargo, la bruja animó la cotidianidad de las sociedades premodernas y en espacios periféricos a la modernidad central, aún 'existe'. Esta paradoja enmarca la siguiente exposición. ¿Cómo es posible plantear un acceso a la bruja del medioevo, sin transgredir a su relator e imponer las condiciones de posibilidad actuales sobre ella? La propuesta que aquí se plantea es trabajar el texto del historiador francés decimonónico Jules Michelet como una semántica, donde se reproducen recursos de una memoria premoderna, que, en la medida que define a la bruja, define a la sociedad donde se reproduce. En este trabajo no está en cuestión si la bruja era real o no, si era o no verdadera. Aquí se vuelve sobre sus atributos como prácticas que dieron cuenta de la otredad de la sociedad veteroeuropea, en este caso, de la exclusión que recaía en la mujer, en el diablo, en el mal. Este trabajo no es conclusivo, su función es presentar una forma de observar a la bruja, de preguntarse desde un corpus teórico específico: los análisis de la memoria que desde la teoría de sistemas de Niklas Luhmann pueden formularse.

Palabras clave: bruja, memoria social, sociedades veteroeuropeas, semántica social

SUMMARY

Reflections about the witch are presented as a challenge that goes through different dimensions. The first is the inaccessibility to a figure that modern societies closed down. However, the Witch encouraged the everyday life of pre-modern societies and peripheral spaces to the central modernity, but the witch still in these spaces. This paradox framing the following discussion. How could pose a witch access to medieval times, without transgressing its rapporteur and impose conditions on it current possibility? The proposal here arises is to work the text of nineteenth-century French historian Jules Michelet as a semantic, where resources of a pre-modern memory, which, to the extent that defines the witch, defines the society in which it is played are played. This paper is not concerned if the witch was real or not, whether or not it was true. Here he retraces his attributes as practices realized veteroeuropea otherness of society, in this case, the exclusion rested with women, the devil, evil. This work is not conclusive, its function is to present a way of looking at the witch, wondering from a specific theoretical corpus: the analysis of memory from systems theory Niklas Luhmann can be formulated.

Key word: witch, social memory, veteroeuropean societies, social semantic.

INTRODUCCIÓN

La memoria de las sociedades premodernas es tan distante de precisar como el querer aproximarse a la bruja, a su delimitación, a la función que en esos espacios albergó. Pareciera que la sociedad moderna es, en sí misma, quien, envía al silencio, quien clausura el acceso de distinciones que han quedado fuera de sus márgenes, que son su entorno. Este texto explora desde las nociones de memoria premoderna la

manera en que puede observarse a la bruja como una memoria propia de las sociedades premodernas. El abordaje parte de un soporte teórico que postula que la memoria tiene a su cargo, en dichas sociedades, el soporte de la propia reproducción social, es decir, que lo que se registra en la memoria es la sociedad misma. La memoria es un elemento central en la premodernidad, su reproducción pende de la memoria y la memoria pende de la sociedad (Sánchez, 2013). El recuerdo tiene preeminencia, aquello que se olvida no queda marcado en el recuerdo, se pierde porque el mundo de la premodernidad es oral y, paradójicamente, concreto, fuera del recuerdo, del registro no queda nada. La fuerza de esta afirmación se plantea en contraste con la modernidad, que se reproduce en un plano de abstracción de sentido comunicativo, en el que la memoria es un mecanismo que suscribe la complejidad de la cantidad de información que se pierde. Donde ese olvido es la condición de posibilidad que le permite afianzar a la sociedad misma.

La memoria es el elemento para aproximarse a la bruja que habitó los espacios premodernos, en este caso, los espacios premodernos europeos. Las reflexiones consideran a una bruja específica. Aquella cuyo acceso se traza a partir del libro de Jules Michelet (2009) *La bruja. Un estudio de las supersticiones de la Edad Media*. El trabajo de Michelet no es, simplemente, el relato de la bruja, la presentación de una práctica, de un antiguo recuerdo, de viejas persecuciones. Por el contrario, la bruja de Michelet es una propuesta para ver a través de ella a la mujer, en el contexto del cristianismo medieval, en el contexto premoderno y en los albores de la primera modernidad. El libro levantó fuertes polémicas entre los historiadores de su época, la frontera entre la historia objetiva que satisfacía su condición de ciencia en la verdad comprobada de las fuentes donde residía el pasado, se desdibujó y motivó el cuestionamiento sobre el estatuto científico. Sin embargo, a más de un siglo de su publicación volver sobre él es la posibilidad de acceder a la delimitación de una memoria donde se delimita y reproduce nociones de las sociedades estamentarias (Luhmann, 2007), que representa una memoria de la sociedad que se anima desde la bruja.

¿Cómo es posible plantear la relación entre la bruja y la memoria de las sociedades premodernas? Ésta pregunta es el eje desde el que se articulan los elementos de las sociedades estamentarias, que se significan desde la figura de la bruja que describe Jules Michelet. El argumento para plantear la relación entre la memoria y la bruja es la estrecha relación entre las incipientes descripciones y aquello sobre lo que se describe. Aquí se asume que los textos replican las condiciones de posibilidad en las que emergen (Luhmann, 1984).

La memoria como soporte para comprender a la bruja en el contexto de las sociedades premodernas

Las bases de la memoria: los principios desde la teoría de la evolución

La memoria es un mecanismo auxiliar de los sistemas complejos de sentido y en esta dirección se presenta como una ganancia evolutiva de los mismos. Para argumentar esta formulación basta recurrir a dos postulados que proceden de la teoría de Niklas Luhmann. El primero se acoge a la teoría de la diferenciación que como sustento de la reproducción de la sociedad afirma que la diferenciación produce grandes pérdidas de sentido. El segundo está en la teoría de la evolución cuando establece que los sistemas complejos no pueden acceder ni controlar el estado de sus operaciones y tampoco el de sus observaciones debido a las grandes unidades de comunicación que procesan. La memoria es una ganancia evolutiva porque constriñe al sentido para el sistema de forma tan precisa que le impide desbordarse o extinguirse, esto desde la perspectiva de la teoría de la diferenciación. En tanto que para la teoría de la evolución es auxiliar que, precisamente, frente al no acceso del sistema a todas las operaciones, pero sí a todos los mecanismos que definen la autopoiesis del sistema lo pone en contacto consigo mismo en su

autorreproducción. Desde la teoría de la evolución esto reintroduce su evolución en la evolución del propio sistema. ¿Cómo es posible?

El sustento para pensar en la relación evolución memoria es la teoría de la diferenciación, porque la autopoiesis del sistema en ella se fundamenta. Al tiempo que por dicha condición puede diferenciarse a sí mismo. El requisito es la generalización de las distinciones para que reingresen en lo previamente diferenciado por ellas, de acuerdo con el propio sistema y la preparación de esto por la memoria. La estandarización de este proceso es lo que contribuye directamente a la producción excesiva de posibilidades a ser actualizadas. Con ello el sistema se vuelve intransparente a sí mismo, tanto operativa como observacionalmente. Los alcances se hacen presentes en la dimensión del tiempo, donde las posibilidades son complejidad y requieren temporizarse por el sistema para construirse y reducirse. Esta forma de proceder le quita posibilidad de controlar su propia evolución. Frente al despliegue de posibilidades en el tiempo que es la condición para que la actualización sea problemática, es la memoria el mecanismo para articular sus operaciones en el presente. A su cargo queda la verificación de las operaciones que suceden en el presente del sistema. De ahí que garantice los límites de las pruebas de consistencia, cuya función es que con cada prueba de consistencia se libere la capacidad de procesar información, con ello abre al sistema a nuevas irritaciones. En esta dirección es que la memoria constata en la autopoiesis la historia operativa del sistema, porque requiere del recuerdo para procesar las distinciones. Donde la constatación de esa historia operativa del presente está depositado en la existencia presente del sistema. El recordar la historia operativa del sistema en el plano operativo precisa del olvido para evitar la sobre carga y el bloqueo. El mecanismo doble de la memoria recuerdo/olvido se acopla con el efecto irreversible/acumulativo del tiempo. El olvido se acopla con la irreversibilidad del tiempo y el recuerdo con lo acumulativo. Estos acoplamientos entre memoria y tiempo provocan la pérdida de acceso al pasado, precisamente, porque por medio del recuerdo el sistema accede a los recursos y a las condiciones inmediatas previas que permiten la autopoiesis. A la autopoiesis es a la que le estorba el pasado y la memoria es la que optimiza los recursos que articulan el presente del sistema. Lo que sucede cuando re-impregna al sistema sobre sí mismo, cuando se repite la comunicación se deja en el olvido como fue con anterioridad. Sólo bajo estas circunstancias se habla de un pasado coagulado, porque la referencia del sí mismo que es el sistema es su identidad que lo identifica y le permite permanecer. Aun cuando no puede dejarse de lado que es transformada en la autopoiesis y, que para que esto suceda, el sistema presupone las identidades que lo estructuran internamente. Las cuales son fijadas por ese procesamiento de información y de identidades que está a cargo de la memoria. Así es como un pasado que se ha dejado en el olvido existe en el presente, sin que tenga la facultad de saturarlo. Mientras que el trabajo de la memoria en las condiciones descritas también implica que en el presente se construya una conexión con el futuro resolutivo de la incertidumbre autopoietica. Esto en la forma del riesgo. Para validar esto basta recordar que las identidades son, a su vez, rendimientos que olvidan a la memoria, de lo contrario no podrían constituirse como tales. Porque siempre tendría que recordar que son identidades y entonces ya no podrían funcionar como tales. En torno a la identidad se articula material heterogéneo que si estuviera suelto produciría altas inconsistencias. Sin este tipo de recursos solidificados previamente por la memoria tampoco podría definirse su función y, menos aún, la del sistema. Perdería el control de la resistencia de las operaciones sistémicas contra ellas mismas. Sin embargo, como esto funciona así es que a este procedimiento de la memoria sobre el sistema se le conoce como pruebas de consistencia interna. Los elementos puestos a consideración llevan a afirmar que la memoria sanea al sistema de sí mismo, pues en estricto sentido él no repite su estado. Por ello puede considerarse como una ganancia de la recursividad, en la recursividad es donde se constata que la memoria reduce complejidad desplazando permanentemente la operación de sentido del sistema. En particular, cuando lo re-impregna de sentido y comunicación siempre distintos. Dentro de las fronteras exalta la improbabilidad de la actualización de las distinciones, algunas veces constatándola, no sin enfrentarse con la complejidad que en cada actualización

es construida. Pero también cancelando lo imposible, o bien, inesperadamente haciendo de lo imprevisible certeza sistémica.

Hasta este punto los recursos para presentar de forma general a la memoria social, que es la memoria de los sistemas de sentido han fijado su atención en el plano puramente operativo desde el que se definen los sistemas. Por ello es que el lector intuirá que hay otro plano para referirse a la memoria, el plano de la observación asociado a la semántica. Como preámbulo a esta sucinta presentación la teoría pregunta “¿por qué la sociedad inventa un concepto de cultura para designar su memoria?”. El soporte de esta pregunta está en que la memoria operativa de los sistemas no desencadena en la emergencia de una memoria observacional de raigambre semántica. Su condición de posibilidad y emergencia está en la existencia y autopoiesis de los sistemas de sentido. Así lo primero que se refiere a la memoria semántica de la sociedad es la cultura, en el entendido que es concebida como producto de las observaciones de segundo grado. Las que son producto de la propia comunicación y que emergieron en un tipo de sociedad operativamente específica, es decir, la sociedad moderna. Así es el concepto de cultura un concepto histórico cuya emergencia está en la modernidad. Porque es la cultura la memoria semántica de la sociedad moderna. Porque en ella recae el filtro del recuerdo y del olvido, al tiempo que es esta función la que bloquea el interpelarse por aquello que pudiera tomar el lugar de lo que establecido como costumbre. De acuerdo con lo cual es un mecanismo de clasificación en torno al cual el olvido y el recuerdo se superponen a la reflexión que el inclinarse por cualquiera de los dos lados debería incluir. Porque es cuando la cultura se ha estandarizado que su orientación está determinada por las comparaciones. Las comparaciones son a la cultura lo que las identidades a la memoria operativa, porque a partir de: “[...] una pluralidad de sociedades es que pueden compararse en torno a su diversidad”. El telón general de la cultura es la tradición que, a su vez, es una forma de observación de la propia cultura. Una de las tantas preguntas que abre esta insinuación de elementos al respecto de la cultura como memoria semántica es si las bases de la memoria operativa son válidas para las bases operativas de la memoria semántica y, si así fuera, cómo es posible la distinción entre ambos planos.

La memoria desde la postura de la diferenciación como teoría de emergencia y limitación social

Uno de los ejes para comprender la posición operativa de la memoria procede de la teoría de la diferenciación funcional. En el entendido que la actualización de una posibilidad comunicativa siempre produce más recursos disponibles, por una parte, de aquellos que el sistema puede dar cuenta, por la otra, sobre aquellos que puede sustentar su próxima selección de reproducción y autorreproducción. A esto es a lo que se considera complejidad a la que hacen frente los sistemas de sentido comunicativo. Para quienes la selección de una posibilidad, precisamente por esta condición, les significa pérdida de grandes cantidades de sentido. Frente a esta certeza operativa, el sistema desarrolla un mecanismo capaz de soportar los costos que esto tiene para el sistema: la memoria. Cuya posición en este sentido es paradójica, por una parte, dispone las condiciones para la autopoiesis permanente. Por otra, en la contundente asunción de preparación autopoietica pierde los excedentes de sentido pues la memoria sólo conserva las marcas mínimas para poder responder a la autopoiesis sistémica. Sin embargo, esta es la presentación acabada para la sociedad moderna, pero al hablar de la diferenciación social se está frente al proceso de reproducción de la sociedad desde la emergencia de la comunicación como elemento propiamente social. La diferenciación social es comprendida por la diferenciación segmentaria, es decir, por segmentos iguales entre sí. Para los cuales la facticidad de la existencia de los integrantes es el punto de referencia y definición. Subsecuentemente está la diferenciación centro/periférica que emerge de las condiciones de desigualdad incipiente producida en las sociedades segmentarias. Esta tipología diferenciadora es resultado de la posición de los centros frente a las periferias, donde esta disposición responde a los logros

diferenciadores frente a la pervivencia más contundente de los segmentos en las periferias⁵⁷. Las sociedades estratificadas corresponden al siguiente momento de producción de complejidad. Las cuales se definen a partir de la configuración de rangos en torno a los cuales se disponen las respuestas a las necesidades sociales. Lo cual se corresponde con la disposición social de sus integrantes, donde el rey, la nobleza real, la nobleza, el clero y el ejército son los ejes que disponen la colocación de los estratos. Sin hacer de lado que uno de los rasgos nodales que no el único es, precisamente, el esfuerzo sostenido por preservar el orden de la disposición social a toda costa. En estas sociedades está el germen, casi completo de las condiciones comunicativamente estructurantes para la futura sociedad moderna. Aquí desarrolladas y sujetas a los propios rangos debido a que: “[...] la estratificación surge de la diferenciación y clausura del estrato superior”⁵⁸, cuyo sello para su reproducción estuvo depositado en la endogamia.

Las sociedades segmentarias desarrollan su propia memoria social como respuesta a la necesidad de abastecerse permanentemente de recursos para su propia permanencia. De acuerdo con esta demanda es que la semántica y la memoria emergen simultáneamente. La semántica son los recursos condensados de sentido que orientan la operación social, para este tipo de sociedades. La semántica remite a la construcción estable de remisiones de sentido que ordenan, construyen y generalizan los elementos que definen y reproducen a la sociedad. Cabe destacar que aquí se prescinde de la escritura y se está frente a la diferenciación y especificación del lenguaje. La función de la memoria está en proveer a la sociedad del reconocimiento de lo mismo, en torno a lo cual se distingue de aquello que no es ella. Esto, por el desarrollo de repeticiones construidas a partir de la concreción fáctica de los objetos que tenían a la mano. Se estructura a partir de lo conocido, del espacio (topografía), de los objetos, de las escenas rituales y festivas, la ornamentación o reglamentación de acontecimientos. Sólo por esta periodicidad es que pueden tipificarse y sólo por ello pueden ir más allá de las situaciones concretas. Por esto la memoria se captaba en la inminencia de los sucesos, frente a los que emergen los mitos, las epopeyas, las genealogías. El estilo para tal formulación inicia su emergencia en la medida que pueda trabajar como un soporte para la reproducción de la memoria. El desarrollo de este tipo de memoria se conserva en la diferenciación centro/periférica, de tal manera que sólo se agrega la inclusión de más elementos que contribuyan a la nemotecnia. La conservación de los límites para definir la memoria replican los mismos principios, sobre los cuales sólo hay que agregar el incremento de elementos semánticos. Su límite está en la posibilidad de ser adheridos a las bases limítrofes de la propia memoria, es decir, a que pueda superar la discriminación que la semántica ejecuta sobre contenidos que le resultan extraños. El incipiente proceso de la diferenciación queda registrado en la memoria, por medio de la inclusión de elementos que remiten a elementos preadaptativos⁵⁹ de la política y del derecho. Esto contrasta con el predominio de los contenidos, fundamentalmente religiosos. Uno de los elementos que también se incluyeron son las referencias topográficas. Para las sociedades segmentarias la espacialidad radica en la ocupación inminente de los miembros de la sociedad. A diferencia de la sociedad centro/periferia, las cuales construyen las nociones de distancia, de desplazamiento posicional.

La memoria en el caso de las sociedades estratificadas conserva las bases reproductivas que desarrollo para los procesos de diferenciación previos. Pero agrega a la semántica recursos para la diferenciación entre los estratos superiores y el estrato bajo. De ello da cuenta la emergencia de una elaborada autodescripción genealógica. La cual se acompaña de patrones internos que perfilan y reproducen la especificidad de cada uno de los propios estratos sociales. Sin hacer a un lado que en ella se da cuenta de

⁵⁷ La emergencia de nuevas disposiciones de diferenciación social no lleva a la extinción de los modelos previos. Por el contrario puede, aleatoriamente, disponerse de varias de ellas al mismo tiempo. Debe recordarse que complejidad implica producción de distinciones no eliminación de formas de diferenciación previa.

⁵⁸ Niklas, Luhmann. *La sociedad de la sociedad*, ..., p. 543.

⁵⁹ Niklas, Luhmann. *La sociedad de la sociedad*, ..., pp. 325-470.

la dislocación entre la política y la economía, centralmente, porque la política apela al lugar de los estratos superiores. Mientras que la economía muestra rasgos de un estrato que no tiene lugar arriba, pero tampoco abajo. El cual se presenta como un componente que amenaza a los propios estratos. Probablemente sean los elementos del conflicto aquellos rasgos que marcan tal ruptura. En el medio de las dislocaciones de las comunicaciones sociales otra especificidad que adquirió la semántica fueron las primeras diferenciaciones limítrofes de las semánticas. La memoria entonces adquiere una solidez de recursos para garantizar la nemotecnia que, sin embargo, mostrará su condición limítrofe una vez que emergió la propia diferenciación funcional.

Una vez que se han presentado los elementos que definen a la memoria, desde su evolución en la sociedad, hasta las particularidades que la definen en las diferentes sociedades, se expone la manera en que la bruja fue recuperada por el historiador Jules Michelet. La propuesta de exposición resalta los elementos que definen la manera en que la bruja puede concebirse como una memoria clave para las sociedades veteroeuropeas.

Mujer y bruja: una memoria unificada

La mujer piensa e imagina, engendra a los sueños y a los dioses; ciertos días se vuelve evidente, roza el infinito del deseo y del sueño. Para contar mejor el tiempo; observa el cielo, sin perder su interés por la tierra. Cuando joven y hermosa contempla las flores amorosas y las conoce muy bien. Más tarde, ya mujer, las utiliza para curar a aquellos que ama (Michelet, 2009).

Las observaciones sobre la bruja esgrimen su condición de posibilidad a partir de repensar, de volver sobre la figura de la mujer, de la mujer de la vida cotidiana, lejana al monarca, a las cortes, al señor feudal. La práctica en torno a la brujería se presenta como el acceso para distinguir las maneras en que se delimitó a la mujer, es la posibilidad de distinguir la otredad. Una de las primeras referencias para Occidente, aquella que observa Michelet, es en el posicionamiento del cristianismo, al inicio de la Edad Media. De acuerdo con esto, la mujer transitó del todo hasta convertirse en el único médico del pueblo, durante la Edad Media. Un médico que, en caso de curar, era presa de persecución. La bruja se asoció con la oscuridad, su paradero era un escondite estigmatizado, a las afueras entre ruinas y escombros, siniestros y maldecidos, eran mujeres proscritas, relacionadas con el nacimiento del Diablo, también, como su novia, como su hija. El papel era opuesto a la virginal mujer, madre del hijo de Dios, espiritual, santificada, inmaculada, digna de culto. La bruja, se hizo acreedora a todo un sistema de castigo que se desarrolló para torturarla y, como desenlace final, llevarla a la hoguera. El sistema de persecución es, desde la perspectiva de Michelet, un síntoma del lugar de procedencia de la bruja: la propia desesperación. Que fue producto del posicionarse e imponerse sistemáticamente del cristianismo sobre Europa. La mujer que se convirtió en bruja tuvo una manera específica de posicionarse frente a la desesperación de mil años, no sólo su debilidad, su miseria, hambre, desesperación, o desventura. La bruja cedió a la seducción del mal, cedió por su previa inclinación a las tentaciones. Ella era especial, su inclinación a las tentaciones fue lo que la hizo atractiva para el diablo, esto la separó del resto de criaturas que, para Michelet, no eran atractivas de ninguna forma para el diablo.

La bruja surgió de entre la muerte generalizada y el tedio del cristianismo de la época medieval, presa de sus propias tentaciones, por la concupiscencia con el diablo. Por lo tanto, procede de la nada, porque ella no tuvo un padre, una madre, tampoco vino de un hijo, de una familia. La bruja tenía dos dones: era lúcida en su locura y podía concebir en solitario. El primer don se caracterizó por la facultad de creerse sus propias mentiras de ahí su astucia para persuadir, para convencer a quien se le acercaba. El segundo, la

partogénesis, podía autorreproducirse sin intervención del hombre. El producto era una réplica de ella misma, un varón que idolatró, frente a quien sólo tenía un temor: no sufrir lo suficiente por el (Michelet, 2009). El hijo de la bruja era un ser humano real, de ahí el pánico que despertaba, lo veían, lo escuchaban. Ella era fértil. ¿Cuál fue la función de esta segunda facultad asociada a la bruja? La función consistía en contraponerla con la Iglesia cristiana, en particular, para resaltar la infertilidad de esa institución. El demonio, a diferencia de la iglesia cristiana, anima a la Edad Media, la llena de plagas, de muerte, de condenados en vida, de paganos que rondan por las fronteras del propio cristianismo. Al mismo tiempo, que su madre, la bruja es la dueña de los secretos de las hierbas del campo, el médico bienhechor que cuando no cuenta con los recursos suficientes para mantenerlos con vida, entonces, es capaz de ponerlos en contacto con sus seres queridos, evoca sus sombras, los hace visibles.

La muerte medieval, la intercesión de la bruja ante los enfermos, ante los propios muertos, llevó a la Iglesia a permitir la disección de cuerpos, alguien debía detener la muerte, asociada con su hijo. Esta autorización se observó, como un triunfo más del diablo, en el imaginario, se propagó la idea que los médicos eran una extensión del diablo, el hijo de la bruja y, por qué no, de la bruja misma. Él era el único que se adueñaba de las almas y de sus cuerpos, ella era quien conocía los remedios que procedían de las plantas, la encargada de curar y, de consolar ante la muerte. Los médicos eran observados como hijos de la bruja, ahí donde falló dios, ahí intercedió la bruja. Los médicos eran una extensión de ella.

La bruja: su origen en los marcos del cristianismo

Anteriormente, se ha escrito que la emergencia de la bruja obedece a esa transición entre el Imperio Romano y el Cristianismo, Michelet, atribuye su surgimiento al terrible aburrimiento que produjo el cristianismo en el Occidente medieval. Pero, en términos de las condiciones de la transición religiosa, la aparición de la bruja refleja dos concepciones opuestas. En particular, con los griegos y los romanos, quienes daban cabida a las diferentes deidades, permitían e incluían antagonismos entre ellos. El Cristianismo construyó, a diferencia, una batalla para extirpar cualquier antagonismo con su deidad suprema (Michelet, 2009). El gran antagonista era el diablo, la lucha entre Dios y el Diablo, arrojó al mundo al vacío. En este vacío los propios cristianos experimentaron al diablo como el encargado de resolverlo, pero fue una solución que llevó más allá de los límites conocidos a los creyentes. Los demonios del cristianismo distaban de los demonios anteriores, en ellos se podían confiar, podía rescatarlos, ser sus aliados frente a los poderosos dioses. Los demonios del cristianismo son crueles, incluso con ellos, atormentan a los hombres y, en particular, a la mujer. La naturaleza como parte del mundo se convierte en demoniaca, antes llena de paz, alivio, bondad, en la época medieval se convirtió en demoniaca.

Los placeres extirpados del cristianismo animarán la desolación de dicho periodo, placer es pecado, pecado es el diablo. La mujer es cercana a la naturaleza, es proclive a la tentación, a ceder a sus placeres, a sus tentaciones, a materializar al diablo en el mundo. Las condiciones llevan a la mujer más allá de sus límites, ella cae y, de ahí, emerge la bruja, la antagonista de las santas, la que nadie quería imitar, pero a la que iban a pedirle consuelo. La bruja remite a acontecimientos que la llevan más allá de la condición de santidad que debía conservar, que debía afirmar más allá de la tentación y por la tentación misma. Debe tenerse presente a las mujeres fuera de los círculos de la nobleza, de la aristocracia, de los señores feudales, ellas eran su botín, sujetas del ultraje real. Una paradoja se observa en esta dirección, el dios cristiano está en todas partes, menos en donde esas mujeres eran ultrajadas, ahí imperaba el derecho del señor feudal.

Después del ejercicio del ultraje, la mujer intercedía por su marido, condenado a la miseria y exigido en el pago de tributo por gozar de la protección del señor feudal. Tributo que cuando no podía ser liquidado

llevó a la mujer a la desesperación. ¿Cómo se caracterizó esa desesperación, hacia dónde la llevó, hacia quién? La desesperanza cede a la tentación ofreció su cuerpo, su carne, pero no su corazón, a cambio de obtener lo necesario para salvar a su marido del señor feudal, acaso del diablo. Ahí empezó el pacto con satán. A cambio de ella, todo: lo más profundo de la tierra, todos sus secretos, toda la ley, todos los profetas y, su diamante más codiciado la venganza (Michelet, 2009). La diferencia entre el yugo del diablo y el yugo del Dios cristiano, el yugo del diablo era un yugo dulce, suave. A cambio, la posesión perpetua.

La bruja en los márgenes de la cotidianidad

El gran contrapeso de las persecuciones, estigmatizaciones y menos precio hacia las brujas es la vivencia cotidiana de los marginados y, los diferentes momentos y experiencias. La llegada de las brujas al periodo medieval significó la posibilidad de experimentar la bondad y la caridad para los más lejanos a la institución eclesiástica. La bruja reunía dos posiciones encontradas, por una parte, era la estigmatizada por la Iglesia, por la Santa Inquisición, perseguida, obligada a esconderse y, por lo tanto, sobre quien recaía una prohibición para que se acercaran a ella, para que la buscarán. La calificaban como un alma violenta, perversa, ávida de venganza, maléfica, capaz de utilizar su poder para satisfacer sus odios, impura. Sin embargo, iban a ella, era la confesora de aquellos excluidos de la cristiandad, excluidos en tanto miserables. La confesión era un arma de doble filo, en ella se decían los males físicos, los deseos más profundos, los secretos más vergonzosos, los males morales, los deseos más apremiantes. Por esta profundidad es que la confesión los hacía presa de la bruja, quien los tenía en sus manos, sabía demasiado de ellos.

La bruja era el referente a ella se va, sin mentiras, se habla con claridad, las peticiones que se le hacían lo ameritaban. Todo se le solicitaba, la vida, la muerte, venenos, remedios, consuelo de las madres que parían y poco después veían morir a sus hijos. A ella le solicitaban helar los deseos más profundos o avivarlos, aumentar las distancias, cambiar el corazón, olvidar. En la praxis, la bruja reinó en el pueblo, interpeló a los señores feudales, ella contribuyó a inclinar la balanza de su poder, de su odio, de su venganza sobre sus vasallos. La bruja domina la alquimia, manipulas las cosas repugnantes, las drogas, pero también las intrigas. Ella interviene en los amores, de la misma manera que lo hace sobre las enfermedades, es mediadora, hábil, audaz, empírica. La bruja se transformó en el mundo medieval paulatinamente, adquirió más habilidades, se hizo especialista en manipular la vida.

La memoria que fue la bruja: la propuesta de una lectura teórica sobre la bruja medieval

Las descripciones previas exponen los elementos generales desde los que Jules Michelet (2009) observó a la bruja europea de la Edad Media. Con anterioridad se escribió que el texto recibió una férrea crítica por parte de los historiadores, debido a la concepción de la historia del siglo XIX. La ciencia de la Historia que se distinguía por mantener un escrupuloso rigor en su producción, cuyo fundamento principal estaba en la fiabilidad de las fuentes. Que en el caso de la reconstrucción de la bruja que hace Michelet no siempre era posible, algunos documentos procedían de los archivos de la Santa Inquisición, pero las prácticas no estaban contempladas. La investigación se presenta en el marco de la Historia positiva (Mendiola y Zermeno, 1999), para quien más allá de la historia de bronce resultaba complicado asumir como historia otras formas y otros temas. La historia de la bruja era ir más allá de los marcos de lo posible y fue, en la trayectoria de Michelet, una contradicción, una excepción. La forma en que se analiza el texto asume que las semánticas construyen su propia lógica y que esta responde a las latencias que las hacen posibles (Luhmann, 1984; 2007). En esta dirección es que la bruja adquiere sentido a un lector contemporáneo, la pregunta es sobre la función de la bruja en la memoria de las sociedades premodernas: centro/periféricas y estamentarias. Aquí no está en cuestión la fiabilidad sobre la realidad del acontecimiento comunicativo,

sino la manera en que este funciona como una aproximación a una forma de memoria semántica. Cuando por memoria semántica se define el mecanismo auxiliar de la sociedad que garantiza que el enlace de las operaciones, sea el que la sociedad reconoce como propio (Sánchez, 2013). La particularidad de la memoria semántica de las sociedades premodernas es, primero, que la garantía sobre la continuidad de la sociedad, se no sólo depende de afirmar que las elecciones y sus enlaces responden a la manera en que la sociedad se reconoce. Esto es propio de la memoria en la modernidad. En el caso de la memoria premoderna es prioritaria para la sociedad porque sólo lo que se recuerda es lo que se preserva, sin memoria no hay sociedad. Esto, debido a que la comunicación se generaliza en la repetición, en la reproducción de lugares comunes, la sociedad se reproduce por el recuerdo. La memoria más que un mecanismo auxiliar, es el mecanismo de reproducción por excelencia.

La bruja es una memoria que se generalizó en torno a las instituciones creadas para su persecución, los archivos de la Inquisición donde residen los procesos que se les siguieron, las encarnan en el medievo. Así como en los mismos archivos Carlo Guinzburg (1999) encontró al molinero Menocchio, que por sus prácticas se colocó al margen de los límites estipulados por la cristiandad y, por ello, fue arrojado a la Inquisición, esto en su libro *El queso y, los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Así como el mundo que relata Piero Camporesi (2006) en *El país del hambre*, donde da cuenta de un mundo que vivió al margen de la cristiandad, arrojado más allá de los bordes. La particularidad de la bruja que reconstruyó Michelet es la fuerza del antagonismo que en ella se depositó. La naturaleza, la concreción del mal, la vida de los placeres, de la cura, le pertenecían. La bruja encarnó una posición antagónica, no sólo con la cristiandad en su conjunto, sino también respecto de la subyugada imagen de la virgen. De acuerdo con la narrativa de Michelet (2009) la bruja era para el pueblo, para los marginados, sin intermediarios, el consuelo al alcance de todos. Ella a diferencia del Dios cristiano estaba obligada a cumplir, a sanar, a consolar, a remediar, a enamorar, en caso contrario, quienes la buscaban se convertían en sus perseguidores más férreos. La generalización de la bruja es la memoria de la presencia permanente del mal, pero de un mal que no despertaba sólo temor, por el contrario, que era una alternativa viable, frente al rigor del Dios cristiano. Ella era no sólo una alternativa viable, sino fiable, una esperanza frente al desasosiego del medioevo. La fuerza de la bruja hizo resonar, esa resistencia a la pérdida del lugar central que tuvo la mujer en el principio de la civilización, sólo que se le sobrecargó con el mal. Una mujer no podía tener tanto, a menos que fuera emisaria del Diablo. Emisaria que respondió tres veces a esa posesión: como su mujer, como su madre, como su hija. Debido a tal profundidad es que se desató tanta ira y necesidad de castigo, de hacer dicho castigo ejemplar. Las acciones que se tomaron para extirpar a la bruja de la vida cotidiana expresaron la insaciable necesidad del cristianismo por imponerse sobre todo aquello que se alejara de su culto. La bruja ponía en juego a la cristiandad misma, al mismo tiempo que, para Michelet, era necesaria porque la cristiandad por sí misma hubiera acabado con la humanidad.

La presentación de Michelet, expone cómo la memoria en las sociedades premodernas acumula elementos, los consolida, impide que se erosionen y, una vez que se han convertido en lugares comunes, entonces acepta nuevas distinciones (Luhmann, 1984; 2007; Sánchez, 2013). En el caso de la bruja logró distinguir, por lo menos, dos grandes momentos. El que pertenece a la temprana Edad Media, donde la bruja adquiere forma, donde se presenta la transición de la mujer asociada con la naturaleza, con la vida, con la divinidad, a aquella que es testigo de la muerte de la naturaleza. Porque, para Michelet, el cristianismo mata la naturaleza y con ello a todos los seres que en ella surgían, los que no mueren se convierten en seres maléficos. El ser maléfico por excelencia es la bruja, esta primera bruja da cuenta de la toma del mundo a cargo del diablo. No sin oponer resistencia. Esta primera bruja, resultó un ser prístino, que se dejó poseer por el diablo por primera vez y fue capaz de encarnar a su hijo. El diablo accede al mundo también por ella. El segundo momento de la bruja, la presenta como un ser que ha adquirido más

fuerza, muestra de ello son las misas negras, donde se desataba el incesto, las atracciones naturales. En este contexto:

La pequeña bruja, concebida en la Misa negra, la delicada joya del diablo, ha venido, ha florecido con malicia, con gracia felina ha reemplazado a la otra. Totalmente opuesta a su predecesora, es delicada, hipócrita, camina suavemente, arqueando felinamente la espalda. No tiene nada de grandioso, está claro. Por el contrario, es de naturaleza baja. Desde la cuna es una criatura lúbrica y llena de malos apetitos. Toda su vida será la expresión de cierto momento nocturno, momento impuro y turbio, en el que un pensamiento que horrorizaría a la luz del día, utilizó las libertades del sueño. Nacida con este secreto en la sangre, esta ciencia instintiva del mal que ha visto tan lejos y tan bajo, no respetará nada ni a nadie en este mundo, no tendrá casi religión. Ni siquiera Satán, ya que es un espíritu y su único gusto se inclina por lo material (Michelet, 2009, 161).

La memoria de la bruja se trastocó, de acuerdo con esta cita, hay una evidente disparidad entre la primera bruja y esta última. Esta última fincó en sí misma su existencia, incluso llegó a establecer distancia con el diablo, de quien procedía. La fuerza que adquirió le llevó a asumir el control del mundo, si se recupera el inicio del texto de Michelet, cuando enuncia que al principio la mujer lo era todo, en este punto el de finales del medioevo, parecía que la mujer, nuevamente empezó a reposicionarse como el todo. El todo que incluso le llevó a emanciparse del diablo. El instinto y su espíritu son los elementos de donde emanó su fuerza para imponerse. Esta bruja era más cercana a la alquimia, manipuladora de drogas, de amores, de intrigas, de enfermedades, además era mediadora en los conflictos, era hábil, audaz, empírica. La bruja se convirtió en una artesana, además de impura gustaba de manipular la vida, en ello era una artista con éxito. Todos los atributos de aquella bruja más cercana al quiebre de la modernidad, tal vez en la escisión misma era a quien había que declararle la guerra. En este sentido, la memoria de la bruja replica las condiciones de otra época, sin verla, sin observarla directamente. Ella se llenó de atributos, de poder, de concesiones antes no contempladas. La bruja de la decadencia, como Michelet le llamó, era odiada, temida, negra.

Apuntes hacia un cierre parcial: La bruja en el contexto de las dos formas sociales donde habitó en el mundo premoderno

Si se piensa en los espacios ‘sociales’ donde estuvo inmersa la figura de la bruja, puede hacerse una lectura más profunda sobre la relevancia de ella. Por ejemplo, si observamos su emergencia entre el paso del mundo clásico al mundo medieval entonces, teóricamente, la función que cumple resulta relevante. La reproducción de esos espacios funcionaba a partir de crear espacios completos, a través de diferencias y de procesos de clarificación de los límites. En esta dirección la bruja era esa distinción que completaba el mundo, a partir de la clara diferencia respecto a él. La bruja era la incorporación del otro, de aquel que estaba fuera de ese mundo, su incorporación era por lo tanto como un ser-de-otra-manera del otro. Cuando el ‘otro’ era el diablo y ella significaba su incorporación. Un encuadre más generalizado de esta forma de proceder de los espacios sociales centro/periféricos, responde a la manera en que se distinguía a los seres humanos respecto de su pertenencia al espacio de orden o sobre aquellos que vivían más allá de sus fronteras. Esto se presentó de dos formas, una, fue la emergencia de un concepto generalizado de ser humano, cuyas consecuencias afectaron la cosmología vigente dentro del reino y, que afectaron de manera particular a la religión (Luhmann, 2007, 529). Si se sigue esta forma de articulación puede visualizarse cómo es que la bruja, en un primer momento, tiene y conserva estrechamente su propia humanidad, su cuerpo, su carne, aún en la miseria y, que fue por ese medio que se dio su posesión. Una vez que acaeció entonces, ella misma se convirtió en la completud del mundo. Al mismo tiempo, satisfizo,

la parcelación de dicha humanidad. Ella era parte de esa humanidad y a ella iban el resto de humanos, aquellos que habitaban en la exclusión y que, por aproximarse a ella, accedían al mundo. Esto no por asumir a condición humana de los otros, sino porque la cercanía con la bruja afianzaba su visibilización en la propia exclusión.

La semántica creada en torno a la bruja contribuyó al proceso de diferenciación y generalización de la diferenciación territorial, ella se encontraba en espacios que se podían distinguir con claridad. La noción de interioridad y exterioridad se clarifica, ella estuvo siempre a las afueras. El territorio también era cuestión de ritualización, ella encarnó dicha ritualización. Acentuó la identidad y diversidad, también fue vista hacia ese afuera, donde el afuera implicó un elemento de conquista, de apropiación, de dominio territorial. La legitimidad la otorgó la iglesia y el origen de la bruja: el diablo.

LITERATURA CITADA

- Assmann, J. y Czaplicka, J. (1995). "Collective Memory and Cultural Identity", *New German Critique*, no. 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring-Summer), pp. 125-133.
- Assmann, J. (2000). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, Verlag C.H. Beck.
- Camporesi, P. (2006). *El país del hambre*, FCE, Buenos Aires.
- Esposito, E. (1992). *L'operazione di osservazione. Costruttivismo e teoria dei sistema social*, Milano: Franco Angeli.
- Esposito, E. (2011). "Modos temporales", en Javier Torres N y Darío Rodríguez Mansilla (eds.) *Niklas Luhmann. La sociedad como pasión. Aportes a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*, México, UIA/Iteso, pp. 371-397.
- Esposito, E. (2001). *La memoria sociale. Mezzi per comunicare e modi di dimenticare*, Roma-Bari, Editorial Laterza.
- Ginzburg, C. (1999). *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano, Madrid, Trotta (1980).
- Kerstin, H. M. (2003). *Semantik und Gedächtnis. Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und die Gedächtnistheorie von Aleida und Jan Assman*, Alemania, Königshausen & Neumann GmbH.
- Knudsen, M. (2010). "Surprise by Method-Functional Method and Systems Theory", *Forum: Qualitative Social Research*, Freie Universität, Berlin, vol. 13, núm. 3, pp. 1-26.
- Luhmann, N., et al. (2003). *Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien?*, München, Fink.
- Luhmann, N. (2010). *¿Cómo es posible el orden social?*, trad. Pedro Morandé, México, Herder/UIA.
- Luhmann, N. (1972). "Die Organisiertbarkeit von Religionen und Kirchen" en Jakobus Wössner (Hrsg.), *Religionen im Umbruch: Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche* 245-285. *in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Stuttgart, Enke.
- Luhmann, N. (1992). "El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna" en Ramón Ramos Torre. *Tiempo y sociedad*, Madrid, CIS, pp. 161-182.
- Luhmann, N. (1997). "La cultura como concepto histórico" en *Sistemas sociales (artículos 2)*, Chile, Universidad de los Lagos.
- Luhmann, N. (2000). "Tiempo universal e historia de los sistemas. Sobre las relaciones entre los horizontes temporales y las estructuras sociales de los sistemas sociales", en Silvia Pappe (coord.). *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, UAM-A/UIA, pp. 359-424.

- Luhmann, N. (1993). *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 2ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1991). *La ciencia de la sociedad*, trad. Javier Torres Nafarrate, México: UIA/Anthropos/Iteso.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*, trad. Javier Torres Nafarrate, México: UIA/Herder.
- Luhmann, N. (1998). *Sistemas sociales. Lineamientos generales para una teoría general*, 2ª ed., trad. Javier Torres Nafarrate, México: UIA/Universidad Javeriana/Anthropos.
- Luhmann, N. (1998). "Zeit und Gedächtnis" en *Soziale Systeme. Zeitschrift für Soziologische Theorie*, Lucius & Lucius, Universität Luzern, Stuttgart, 2, pp. 1-26.
- Michelet, J. (2009). *La bruja. Un estudio sobre las supersticiones en la Edad Media*, Madrid, Akal.
- Rodríguez, M. D. y Torres, N. J. (editores). (2011). *La sociedad como pasión. Aportes a la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*, México, UIA, 2011.
- Sánchez, G. y Mónica E. (2013). *¿Cómo es posible la memoria social de los sistemas sociales?*, Tesis de Doctorado, México, UIA.
- Schützeichel, R. (2007). *Sinn als Grundbegriff bei Niklas Luhmann*, Alemania, Campus Verlag.
- Watzlawick, P. (comp.). (2005). *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?*, 6ª reimpr., Barcelona, Gedisa.
- Watzlawick, P. y Krieg, P. (comps.). (2000). *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, 4ª reimpr., Barcelona, Gedisa, (1989).



**ENVIDIA, RESPETO Y BRUJERÍA ENTRE LOS NAHUAS Y TEENЕК EN TORNO AL ARPA DE LA
HUASTECA POTOSINA**

**ENVY, RESPECT AND WITCHCRAFT AROUND TO NAHUA HARP OF HUASTECA POTOSINA AND BETWEEN
TEENЕК OF VERACRUZ**

Alejandro **Martínez-de la Rosa** y Víctor **Hernández-Vaca**¹

¹Universidad de Guanajuato, Campus León.

RESUMEN

Algunas culturas indígenas de México mantienen diversas prácticas rituales donde se vislumbra una percepción animista del mundo. En este artículo revisaremos algunas de ellas para desentrañar cierto sistema de pensamiento que vincula valores morales con el uso y significación de los objetos, haciendo énfasis en los instrumentos musicales. Esto nos llevará a una concepción articulada entre valores y prácticas curativas, relacionadas tanto con los dones que pueden otorgar elementos naturales como con el uso de objetos, contruidos por el ser humano, debidamente ritualizados, para lograr la comunicación con los seres que pueden afectar la salud.

Esta investigación retomará trabajos realizados con anterioridad en la Huasteca para determinar, junto al trabajo de campo realizado entre los nahuas y teenek de la Huasteca potosina, si existen diferencias en las concepciones relacionadas con la envidia, el respeto y la brujería entre nahuas y teenek, mostrando a su vez, los soportes culturales de la valoración ética y su relación con las fuerzas animistas que incluye la arpa, como representación de su concepción ritual.

Palabras clave: brujería, Huasteca, instrumentos musicales, relaciones interculturales.

SUMMARY

Some indigenous cultures of Mexico hold various ritual practices where an animistic perception of the world is seen. This article will review some of them to unravel a system of thought that links moral values with the use and meaning of objects, emphasizing musical instruments. This will lead to an articulated conception between values and healing practices, related to both the gifts it can give natural elements such as the use of objects, constructed by humans, duly ritualized, to achieve communication with human being that can affect health.

This research will resume work previously performed in the Huasteca to finally determine in the fieldwork among the Nahua of the Huasteca potosina if there are differences in conceptions related with envy, respect and witchcraft between Nahua and Teenek, showing in turn, the cultural supports of ethical evaluation and its relationship with animistic forces that includes the harp, in which their ritual conception is immersed.

Key words: sorcery, Huasteca, musical instruments, intercultural relations.

La Huasteca es una región del noreste de México “que comprende parte de la planicie costera del golfo de México y una porción de la Sierra Madre Oriental” (Gallardo, 2004: 5); colinda al sur con la Sierra norte de Puebla, al norte con la región norestense, al oeste con la Zona media potosina y la Sierra Gorda, y al este con el Océano Pacífico. En ella conviven principalmente los grupos indígenas: nahuas, teenek, pames y

totonacos, además de mestizos. Respecto a las relaciones interculturales entre los teenek, Patricia Gallardo afirma:

De los otros grupos han recibido presiones pero también elementos culturales, ideológicos y sociales. Muchos teenek adquieren valores diferentes a los de su cultura cuando salen a trabajar lejos de la comunidad y el municipio. No obstante, al regresar a sus comunidades siguen compartiendo los rasgos culturales de sus grupos. En general las relaciones con los mestizos son desiguales; para ellos los teenek son los “huastequitos”, los que hablan dialecto y son flojos. No pasa lo mismo con los nahuas y los pames, con quienes mantienen relaciones cordiales, tanto en el plano comercial y cultural como matrimonial (2004: 6).

En el trabajo de investigación de Anath Ariel de Vidas, tanto en el norte de Veracruz, como en el sudeste de San Luis Potosí, afirma que en el municipio de Tantoyuca, Veracruz, “los teenek se identifican como tales, diferentes de sus vecinos los nahuas, mestizos y blancos, y son considerados así por ellos. Si hay una escala social de valorización de la indianidad, los teenek ocuparían el nivel más bajo, debajo de los nahuas, entre quienes tratar a alguien de huasteca es la peor injuria” (2003: 24). En este caso el objetivo es demostrar si tal diferenciación se da en sus prácticas rituales y si hay una distancia entre la concepción de la envidia entre ambos grupos, nahuas y teenek, ya que la autora asegura: “El análisis de los modos de religiosidad teenek ligados a las concepciones del infortunio y de la enfermedad revela una visión del mundo particular y enfatiza el límite que los separa de la sociedad que los rodea” (2003: 39). ¿Es realmente particular esta visión del mundo o se encuentra en otros grupos indígenas de la Huasteca, o de México? Pensamos que una revisión de las propiedades que tienen los instrumentos musicales rituales para nahuas y teenek pueden aportar datos interesantes para abordar la problemática anterior.

Para lograr nuestro objetivo, se revisó la bibliografía anterior acerca de los grupos indígenas en cuestión y las principales prácticas rituales en grupos nahuas y teenek de la Huasteca. Con esa información previa, se contrastó con el trabajo de campo realizado desde 2004 a la fecha principalmente en tres municipios: Matlapa, Tanlajás y Aquismón, el primero con población nahua y los dos últimos con población teenek. Con estos datos se hizo una comparación para definir si hay rasgos afines o divergentes entre las concepciones de brujería en ambos grupos, relacionadas con los instrumentos musicales, en especial el arpa diatónica. En este caso obviaremos la discusión teórica acerca de los conceptos de brujería, animismo y envidia en otras latitudes y épocas, para centrarnos en la ejemplificación en el instrumento musical.

Concepciones de la brujería en la Huasteca

Ariel de Vidas afirma que entre los teenek de la huasteca veracruzana cuando una enfermedad no evoluciona normalmente, es señal de que se trata de un acto de brujería, y ello implica buscar a un brujo, el cual habla con la tierra, conoce a los espíritus y maldice a quienes quieren hacer el daño. La brujería se aprende en una escuela de brujos, “ubicada en un lugar secreto en la región que sólo los iniciados conocen. A imagen de los curanderos, se es brujo por destino y vocación”, y ello se percibe por comer “alimentos insípidos, semicocidos, sin condimentos [...] aspirar olores pestilentes y los novicios deben afirmar que son olores deliciosos”, además, deben renegar de su familia (Ariel, 2003: 275-277):

Esas personas reciben ayuda de la tierra porque le dan caña, porque dicen muchas maldades. Esa gente le habla mucho a la tierra, a cada rato le están pidiendo algo malo a la tierra, dándole caña. Sobre todo los viejos hacen eso, los de más de sesenta. Sus palabras tienen validez para la tierra, si le dicen algo malo sobre ti a la tierra, estás perdida, su

espíritu es muy fuerte. Un viejito puede amenazar a los jóvenes, sus palabras son dañosas (apud. Ariel, 2003: 274).

A esta concepción negativa de los viejos se suma la de una familia de músicos de la Huasteca potosina, quienes confirman:

Dicen que hay señores grandes ya y que saben tocar el arpa, y que son gentes de veras poderosos, tienen capacidad. Nomás con que te vean tocando un arpa, tocando un instrumento, con esa mirada que ellos traen, o la juerza; si lo van a ver en un instrumento, se puede quebrar, se puede tronar el pescuezo, se puede reventar las cuerdas, por estar, ¿cómo te diré? que tienen fuerzas de mundana (Hernández, 2008).

Asimismo, los teenek de la huasteca veracruzana conciben en todo cuerpo u objeto un alma, a la par del aspecto material:

El alma del maíz, o su “fuerza”, como la llaman algunos informantes, es lo que hace crecer la planta, volviéndola vigorosa o, en caso contrario, si su alma es débil, lo que causará una malformación de la espiga y atraerá roedores. Asimismo, una casa, un cerro o un árbol, por ejemplo, poseen un alma; un machete puede ser malvado si se corta uno con él, un aparato de radio descansa cuando está apagado, etcétera (Ariel, 2003: 251).

Esta concepción animista es compartida con los nahuas de la Huasteca, según lo ha estudiado Gonzalo Camacho en relación a los instrumentos musicales:

Los multicitados instrumentos son poseedores de un “espíritu”, son macehuales, son personas que al igual que los humanos necesitan su aguardiente y su alimento. Adquieren voluntad propia, suenan para anunciar la llegada de alguna persona o para advertir si hay trabajo. Si se enojan trabajan deficientemente y como consecuencia se malogra el propósito deseado. Son seres animados que tienen la capacidad de comunicarse con los totónal de los animales, pero también con los espíritus del monte, con los señores de los vientos, de las nubes, del agua. Los convencen de que acepten las ofrendas para que la siembra se logre, para que la lluvia sea suficiente, para que no hagan daño al maíz (Camacho, 2013a: 330).

Los instrumentos musicales

En este trabajo abordaremos los instrumentos musicales de cuerda nahuas, desde el instrumento en sí mismo y sus rasgos organográficos (descripción de los órganos constructivos) y el uso social del mismo. Es importante advertir los sentidos que los instrumentos musicales de cuerda de procedencia europea adquirieron entre las diferentes culturas mesoamericanas. Conociendo los procesos de trabajo, los contextos de producción, los usos sociales, es posible identificar el sistema de códigos indígenas mediante el cual se apropiaron y resignificaron los instrumentos musicales de cuerda; también se puede identificar el sistema europeo de trabajo, principalmente en lo referente a la dimensión corporal.

En varios pueblos mayas de los altos de Chiapas, nahuas de la Huasteca, wixarika de Nayarit, yoremes de Sinaloa, teenek de la Huasteca y con seguridad en otros, los instrumentos sonoros se construyen para cumplir con una serie de funciones que rebasan lo musical; arpas, guitarras, rabeles, tienen atribuciones metamusicales que los relacionan con diferentes dimensiones culturales. Los instrumentos son los

portadores del lenguaje para comunicarse con entidades divinas; por lo tanto pasan a ser entes o seres espirituales. Así, los instrumentos son efectivos y tienen el poder de sanar, garantizar el maíz, la lluvia, los servicios religiosos y otros. El hecho de ser concebidos como seres espirituales los relaciona con otra noción vinculada con religiones y divinidades antiguas: el animismo. Esta condición animista, confiere apreciar las arpas, rabeles y guitarras, como seres, entes, agentes, y no como simples objetos materiales inanimados. Esta condición hace pensar los instrumentos como seres propensos a males de filiación cultural, aflicciones y emociones.

En la cultura maya tsotsil y tzeltal de los Altos de Chiapas, los instrumentos musicales, son portadores de un *corazón*, además de *ch'ulel* (alma) y *vayijel* (animal guardián) estos atributos los hacen ser concebidos como *seres* con un *don* al servicio de la comunidad. Los instrumentos se enferman, se afligen, se emocionan. Por esa razón se les otorga la bebida alcohólica llamada *pox* (destilado de pilón) como remedio para la envidia y como trago para quitar la pena, alegrar el corazón y cantar alegremente (Hernández, 2011). Así se realiza también en la sierra de Zongolica, entre los yoremes de Sinaloa y Sonora y, por supuesto, en la Huasteca.

Estas nociones, representadas de diferentes maneras, conciben a los instrumentos como “dueños”, seres divinos, cuyo servicio principal es fungir como intermediarios entre los hombres y los dioses o espíritus de la tierra. En la Huasteca potosina la arpa es de los instrumentos de *respeto*: su construcción y uso se realizan vinculados al mismo valor ético: el *respeto*. La arpa, una vez construida, fungirá como la intermediaria, entre los hombres y los dioses, como nos explicó un *arpista*: “el arpa es como un juez o un abogado”, es la que interfiere a favor de los hombres pidiendo a los señores o dioses buenas cosechas, agua, salud, bienestar para la comunidad” (Hernández, 2008).

Esta concepción compartida entre las culturas indígenas, representa parte del sistema de pensamiento antiguo, donde la música es propiedad del orden divino y sólo se otorga a los hombres mediante un préstamo, que puede traducirse como el “don”, otorgado en sueños naturales o inducidos mediante la “colocación”. Hay una relación entre lo material y lo simbólico; entre la estética y la ética representada en valores como el *respeto* y su contraparte la *envidia*.



Figura 1.- Los instrumentos y el respeto (Víctor Hernández, 2008).

La envidia y el respeto entre los teenek de la Huasteca

Respecto a las enfermedades, hay algunas que no provienen solamente de casos fortuitos de espanto, sino de actos dañinos provocados por brujería. Hay individuos de la comunidad que provocan el mal, principalmente movidos por la envidia, que no por los celos, según apunta Anath Ariel: “A decir de los teenek, la envidia es una de las causas esenciales de su mala fortuna. A diferencia de los celos, que se focalizan en la posesión, la envidia se centra en la persona que posee el bien deseado y llevará más a privarle de él que a apropiárselo” (2003: 256). La antropóloga expone un caso donde dos de los hijos de un anciano tuvieron que mudarse a Tampico porque allá no había faenas comunales y, por ende, no había envidia, en cambio, en su aldea, Xilozuchil, le habían quemado su casa por tener maíz, calabaza, frijol, manteca y caña en abundancia.

Entonces, para evitar la envidia los artesanos, por ejemplo:

Tejen los morrales de fibra de agave en la penumbra del hogar. Todo el mundo en Loma Larga participa en este tipo de trabajo artesanal, pero la vista de otro tejiendo hace recrudecer la competencia entre aldeanos y, por lo tanto, también la envidia. La gente explica que teje en la oscuridad para que los que pasan no vean cómo el artesano y su familia van a “enriquecerse” (Ariel, 2003: 257).

Lo anterior no sucede sólo con el trabajo artesanal sino con los mismos productos del campo como frutas, chiles o mazorcas, e incluso con refrescos u objetos más grandes como muebles, los cuales se transportan en la madrugada:

Si se exponen objetos deseables a la vista de todos, pueden despertar la envidia, que sólo se puede compartir ofreciéndolos. En ese caso, sin embargo, se debe uno separar de una posesión querida. [...] Para evitar la envidia ajena, y un posible acto de hechicería como consecuencia, es recomendable disimular lo que se posee y gozar de ello de modo restringido y poco ostentoso. Se evita despertar envidias minimizando todo juicio positivo sobre sí mismo y su familia, el estado de salud, los méritos de su casa, la calidad de la ropa que se viste y de la comida que se ingiere, etcétera. Cuando se le pregunta a alguien por su condición, la respuesta siempre es juntam aniik’i –“como siempre”–, es decir, sin cambios, que podrían eventualmente generar envidia (Ariel, 2003: 257-258).

Por ello, la antropóloga justifica la construcción de las casas de los teenek sin ventanas, o cubiertas. Incluso, cuando alguien sale a trabajar fuera de la comunidad debe justificarlo por una necesidad específica y pasajera como un bautismo o una boda, ello implica que el gasto de los excedentes sea a la vista de todos. Un ejemplo es el de un joven que compró una grabadora, un televisor y una vaca, por lo cual generó envidia y la vaca se cayó torciéndose el cuello y hubo que sacrificarla, lo cual fue atribuido a un maleficio: “Cualquier ambición personal que introduce la diferencia social es incorrecta y provoca la envidia que, a su vez, genera actos de brujería”, y este mejoramiento económico puede provocar que sea ignorado dentro de la comunidad y que éste tema un acto de hechicería en su contra (Ariel, 2003: 259).

Ahora, se menciona un proceso más complejo en las prácticas para evitar la envidia, pues:

Tan pronto como alguien ha obtenido una cosecha fructuosa, o vuelto a la rancharía después de trabajar largo tiempo en la ciudad, o vendido una cantidad importante de morrales, vienen otros a pedirle dinero prestado. Negarse en esas condiciones suscitaría un

acto hostil, aunque se sabe de antemano que es poco probable que el dinero sea devuelto. Las cantidades en cuestión son por lo general pequeñas y se trataría de un modo más, simbólico como los otros pero más directo, de nivelar las diferencias. Ahora bien, paradójicamente, la desgracia proviene con frecuencia del hecho de deberle dinero a alguien. [...] Se da entonces el caso de que la situación de la persona envidiada, a quien se pide dinero prestado (y así en otros casos semejantes de acreedor/deudor), se invierte y el acreedor se encuentra en una posición que le permitiría echar un maleficio contra su deudor (Ariel, 2003: 260-261).

Es así como se justifican ciertos actos de brujería, a partir del equilibrio en los dividendos de producción o, al menos, sin mostrar los excedentes, o sin hacer alguna dádiva, préstamo o derroche en el ámbito público de la comunidad. Si no sucede así, entonces la práctica de la brujería podría ser razonable, aunque no necesariamente justificable. De aquí surgen los trabajos de dos personajes definidos por su carácter benéfico y maléfico, respectivamente, el curandero y el brujo.

La protección de los instrumentos musicales ante la envidia

En la comunidad de Texquitote, San Luis Potosí, una manera de protegerse del mal de la envidia, de filiación cultural, es utilizando “el palo de brujo”, arbusto cuya singularidad es su fuerte y complejo aroma; éste se hierve con agua que después servirá para que el músico se bañe y también unte la arpa y los otros instrumentos que participarán en las ocasiones musicales de carácter divino, de manera que ya vayan protegidos contra uno de los males más frecuentes. Los otros dispositivos contra la envidia son los propios instrumentos de cuerda, los cuales en sus órganos constructivos van a presentar dispositivos materiales y, al mismo tiempo simbólicos, que contribuyen en la protección de los músicos, los danzantes y los instrumentos musicales de cuerda.

En el trabajo de Gyögy Szalijak, se afirma que “las normas éticas nahuas de la práctica “ritual de costumbre” se sintetizan en la palabra: respeto (*tlatelpanilistli*)” (2003: 134). Los datos etnográficos corroboran de manera positiva dicha aseveración. Dicho valor se expande a la vida cotidiana y ritual como uno de los ejes de la interpretación. Esta noción de respeto está presente en diferentes contextos y relaciones como un valor axiomático, “desempeña un papel muy importante entre los conceptos sobre el mundo” (Szalijak, 2003: 134). Para un constructor yoreme de arpas del municipio de Guasave, Sinaloa, el término yori, usado normalmente para los mestizos, significa “los que no respetan” (Guasave, 2013).

Es claro que la norma ética de la comunidad, profana y sagrada, se fundamenta en la categoría del *respeto*. Éste representado en agradecimiento mediante “el costumbre”, significa la llegada de dones benéficos para la persona que acata las normas éticas. Esta relación hombre-dioses ocurre en una dimensión subjetiva individual. En este sentido, unos adquieren dádivas y otros no. Los dones son beneficios en salud, trabajo, buenas cosechas que necesariamente repercuten en la vida cotidiana en el sentido de que unos habitantes viven “mejor” que otros. Esto genera naturalmente la otra categoría contraria en el equilibrio del sistema social de la comunidad: la *envidia*.



Figura 2.- Arpa náhuatl de respeto (Víctor Hernández, 2008).

La dimensión material del arpa y su relación con la envidia⁶⁰

Los órganos constructivos del arpa (su organografía) de la Huasteca son los siguientes: La caja es compuesta de cinco tablas. La cara o “tapa” es cóncava y aparenta ser de dos tablas, quedando toda la caja de siete lados. El *pescuezo* tiene dos representaciones de animales, uno más fuerte que otro. La flecha o vara. Los pies o patas. Sobre la cara (tapa) se sitúan siete bocas. El sistema de encordado de la arpa se compone de 22 agujeros sobre la cara, en los cuales entran cada una de las mismas fijadas por medio de espigas de “cuerno de toro”. Se hace presión para sujetar la cuerda, a este sistema le llaman de botones o botoncitos. En la parte del pescuezo se alinean 22 clavijas de madera a las cuales se sujetan las cuerdas.

En los instrumentos como el arpa y el rabel, los elementos de construcción no son meros adornos, representan valores axiológicos como “el estar limpio” como forma de respeto para poder hacer, tocar y bailar con el arpa, rabel y cartonal. El sistema normativo y ritual de la comunidad influye en los por qué y en el cómo construir los instrumentos. Aquí se mostrará cómo la envidia se relaciona con la organografía del arpa.

Los artesanos y músicos nos han platicado que las “arpas de respeto” necesariamente deben llevar “protecciones” pues en los contextos donde son utilizados siempre hay envidia de las otras personas, principalmente en el caso de los que son curanderos y músicos, algunos de los cuales están “entregados” y tienen la capacidad de hacer daño a la persona y a los instrumentos: con sólo mirarlos pueden reventar

⁶⁰ Los datos etnográficos que sustentan este argumento sobre la relación entre los instrumentos musicales y los males de filiación cultural, del tipo envidia, pueden corroborarse de manera amplia en (Hernández, 2008).

las cuerdas de la arpa, quebrar la cara, tronar el pescuezo, desbaratarla o hacer enfermar al músico que toca la arpa, rabel o cartonal, o bien alguno de los danzantes.

En un sistema donde la envidia se relaciona con los dones otorgados, los órganos constructivos de los instrumentos funcionan como dispositivos de defensa y protección, de manera que, dentro de los espacios donde se utilizan y para la gente que los interpreta, se coloque un sistema de protección y ofensa contra la envidia de otros. La presencia de dos figuras animales situadas frente a frente en el pescuezo de la arpa, no son meros motivos decorativos:

Ese pescuezo siempre trae dos animalitos, ese como un caminito donde van, tenía sus animales, uno acá y uno acá, y ahí son animalitos, y hay también diferentes, otro de otra forma los animales y uno de otra forma los animales.

La que usted tiene ¿es como gato montés o tigre?

Son dos tigres, quiere decir son iguales; si va a tener un menor aquí, un conejo, un perro quiere decir se gana el perro, se va a morder el conejo. A veces [los clientes, al solicitar su hechura,] no dicen nada, nomás que tengan voz (Tesquitote 2, 2016).



Figura 3.- Pescuezo de arpa náhuatl (Víctor Hernández, 2008).

Es decir, de acuerdo al uso que vaya a tener el arpa, es que debe de llevar las figuras adecuadas, según el conocimiento que tenga el cliente. Son dichos elementos morfológicos los que pueden proteger de la envidia:

Los animales significaba algo, y eso también, eso significa mucho la figura, depende de la figura significa mucho. Por ejemplo, es para envidias cuando tiene uno, porque nosotros para tocar, ese grupo de danza, nosotros varias gentes casi, tal vez le caemos mal a esas personas que están tocando allí. Nomás quieren para tomar aguardiente, así nos mentan, que somos tomadores [risas] teporochos le llaman, ¡pero no!, sabiendo uno, por eso le hemos puesto de ésta, y hemos sabido de qué significa, esos animales, porque yo, de veras soy sincero. Sí, de veras, yo me dedico a tocar, así con respeto, yo aunque vaya en otras partes, en otros lados, donde están los envidiosos digamos d'este arpa, que no me van a querer ver. Tal vez van a decir: no ¿saben qué? esos cabrones ya vinieron para acá, y nos queda, van a querer que nos haga algo. Pero si nosotros de veras vamos con los dioses porque nosotros siempre donde vamos, en primer lugar, es pedir licencia con dios, para que nos dé la bendición, pa' la ida y la venida, ninguna persona ajena se puede atravesar en contra de nosotros. Porque nosotros no vamos buscando mal, no vamos provocando

alguien sino que vamos directamente hacer el trabajo, y de allí nos regresamos otra vez pa' la casa, si yo de veras confié en el Dios. Aunque yo voy a pasar en medio de los envidias, o de los enemigos y no me van hacer nada, porque yo soy una persona honesta, soy una persona que de veras ha puesto la confianza y la mirada con el dios. Y así de veras así está la cosa (Hernández: 2008).

La presencia de animales en el pescuezo del arpa es la representación de valores duales: la *envidia* y el *respeto*. El enfrentamiento simbólico que se representa en el pescuezo de la arpa; el enfrentamiento de dos animales “contrarios”, al igual que a la categoría de envidia puede contrarrestar el respeto. Por eso, entre las dos figuras ahí talladas siempre un animal debe ser más fuerte que el otro; por ejemplo se representa un coyote contra una ardilla; un león contra un venado; un águila contra una serpiente. La figura del animal más fuerte que puede ser el coyote, león o águila, sin excepción debe estar del lado izquierdo, para que, al momento de ser tocada la arpa, se apoye en el pecho del músico, esté de su lado; existe una relación de animismo entre el animal y el *arpista*. De esta manera en el momento de tocar, hay una identificación entre animal y hombre, quedando el *arpista* protegido contra la competencia y la envidia.

Esta idea de los “contrarios” también se manifiesta en el acomodo de las clavijas en el pescuezo: las arpas antiguas de Texquitote no presentan las clavijas en un sólo lado en línea (como las arpas españolas y las actuales). El acomodo de las clavijas es por ambos lados del pescuezo, de manera que se represente el enfrentamiento o la noción de contrarios: envidia y respeto.

Las armas contra la envidia

El sistema de encordado de la arpa, funciona por medio de botones o botoncitos, realizados de un tipo de espinas conocidas localmente como “cuerno de toro”. Este sistema de encordado también tiene relación con la noción de envidia subyacente al sistema social. Las 22 espinas usadas para presionar las cuerdas, construyen un cerco o “corral” simbólico para proteger a los músicos y danzantes de la envidia. De acuerdo con el comentario de un constructor “las espinas ofenden, porque pican, pero a la vez sirven para defender, por eso las arpas deben llevar espinas, para proteger a los músicos y danzantes de las envidias” (Hernández, 2008).

Otro de los elementos de las arpas de Texquitote —que constituyen una diferencia con las europeas— es la flecha. Este órgano constructivo de la arpa también tiene relación con la idea de contar con algún dispositivo de protección en un sistema donde impera la envidia. La flecha tiene relación con el arco, pues en la cacería es el instrumento con el cual se hiere o se mata. Por eso es que funciona muy bien como “arma” para la defensa contra la envidia y los envidiosos. El constructor me comentó: “la flecha, significa mucho, porque, es como para la defensa, como el arma, así está formado el arpa, eso significa mucho, para el que sabe tocar, es válido” (Hernández, 2008).

Flecha, es para los cazadores, significa para los cazadores. Es que tiene envidia del arpa, y luego la música. Tiene envidia y, por eso, como anteriormente, como el arma, esta flecha, como ahora conocemos, que ocupan rifles, pistolas, ahora tienen sus armas. Anteriormente no había armas. Piedras, palos, flechas, pero tenían la punta de piedras filudas y lo soltaba arriba y se caía una cabeza de una persona y ya se muere. Es para guerra, por eso significa el arpa. Unos que no quieren ver, no quieren ver, pero como nosotros no hacemos nada. Nosotros sentimos son como alabanzas. Nosotros tocamos sones y más que nada nosotros queremos agradecer a dios. Y unos, cuando hay milpa, cuando hay muchas cosechas, nosotros agradecemos. Tenemos alegría porque ya se cosechó algo, o sea el trabajo, lo que perdimos el

tiempo, y a veces se repone ahí. Entonces por eso nosotros agradecemos con esta danza. Nosotros, que hay huapangos, hay danzas, y hay rosarios, también le dan gracias a dios. Eso significa.

Pero unos que no quieren ver, dicen por eso que tocan con la brujería, otros con hechicerías, por eso no lo quieren ver. Es por eso significó anteriormente, el diablo con el juez, había como el juez, se llama Cintectli. En náhuatl, el dueño del maíz, el maíz. Ahí se calaron a un árbol, de un árbol de ciruela. Estaba un tronco grande, estaba un brazo grande. Dice Cintectli:

—Yo quiero llevar este.

Lo veía, y ya lleva ese el arpa. Pero se enojó el diablo:

—¿Dónde lo llevas este instrumento? Yo me gusta para mí.

—No, no, no te toca a ti, sino me toca a mí. Y ya nos vamos a calar. Si tú no vas a llegar allí, si no se va a pasar este brazo de ciruelo, no se va a quebrar, entonces, te tienes que llevar el arpa para ti; y si tú llegas a caer, entonces no te vas a ganar, yo lo gano, es para mí.

Como ya dijo así, entonces se calaron en el brazo de un palo, de un tronco de ciruela. Entonces el ciruelo, cuando se caminó el diablo, luego se quebró el brazo, y se fue pa'bajo el diablo. Entonces se quedó abrazando el arpa Cintectli, ya quedó para él, para ahora ocupan en la milpa. Por eso se enojó el diablo; por eso [el arpa] tiene su flecha también, para que no pase nada. Esa historia es de antiguas, antiguas edades (Texquitote 2, 2016).

En este relato se observa claramente cómo el enojo del diablo por no obtener el arpa provoca la necesidad de protección. Así, el arpa, además de hacer sonidos, sirve como protección contra males de filiación cultural. La construcción de los instrumentos se realiza en un marco estricto de respeto ritualizado en prácticas culturales, como: no tener relaciones sexuales, hacer ayunos, trabajar en días escogidos, con materiales especiales como el *teokuahuatl* (madera divina) en general, “mantenerse limpio”. Lo anterior garantiza construir una arpa de respeto que sea efectiva en la sanación y protección de males de filiación cultural como la envidia, el mal aire y otros.

La pérdida del espíritu entre los teenek de la huasteca veracruzana y los nahuas de la huasteca potosina

Ariel de Vidas profundiza en la concepción del alma entre los teenek veracruzanos:

El ser humano, según el pensamiento teenek, está dotado de dos almas: por un lado, el ejattal (ejat = “vivo”, “despierto”) —el alma del corazón y, por el otro, el ch'ichiin, “alma del pensamiento”— el espíritu de un individuo. Alma y espíritu son evidentemente traducciones que no deben connotar conceptos religiosos sino más bien asimilar, como se verá en seguida, principios de vida filosóficos, del pensamiento y la sensibilidad. El ejattal se ubica en el corazón (itsiich) y es el principio de la vida o “el motor del cuerpo”, según la expresión de un informante. Es invisible, pero se le asocia a un angelito.

El ch'ichiin, en cambio, se asocia a un pájaro (ch'ichiin) y se encuentra en la coronilla, con el pensamiento y la inteligencia de la persona (chalap). El corazón orgánico y el pensamiento que se encuentra en la cabeza son concebidos así como receptáculos de dos componentes inmateriales de los seres, respectivamente el ejattal —el principio espiritual vital— y el ch'ichiin, el alma del pensamiento. El emplazamiento físico del ch'ichiin es el punto de nacimiento del cabello, punto llamado también ch'ichiin. Algunos individuos nacen con dos puntos de ese tipo, es decir, dos ch'ichiin, y tienen por ello más vigor y no temen caminar solos por los caminos. Es además indicador de curandero. El ch'ichiin es,

entonces, al mismo tiempo un punto preciso del tope de la cabeza y una sustancia espiritual (Ariel, 2003: 252).

Tal relación del pensamiento con un pájaro y con la coronilla, nos puede dar algún indicio acerca de los simbolismos de los instrumentos musicales usados para ciertas danzas rituales, pues es en la cabeza de tales instrumentos donde se encuentran las representaciones de animales alados (en la cabeza de los cordófonos frotados: violines y rabeles) o de otro tipo (en los cordófonos punteados de marco: la arpa) (Camacho, 2013a: 323-326). Asimismo, la autora, en nota al pie, informa que la misma concepción de dos almas, una en el corazón y otra en la cabeza, subsiste en teenek potosinos y tzotziles de Chiapas, con lo cual vemos la relación que también se observa en los instrumentos musicales de esas latitudes, dada su filiación lingüística producto de la migración en tiempos prehispánicos (Gallardo, 2004: 6-7).

A continuación, Ariel relaciona sendas almas con los posibles daños que ocasionaría el perderlas:

El ch'ichiin es el alma del pensamiento (chalap) que da las órdenes, en tanto que el ejattal es el alma del corazón, que las ejecuta; es decir, en términos de un informante, el ejattal "son los pies del ch'ichiin". No hay vida sin el ejattal, no puede por tanto volatilizarse como el ch'ichiin; sin el ejattal se deja de existir; cuando se lo pierde se pierde la vida. En cambio, uno puede perder el ch'ichiin y seguir viviendo, pero entonces se pierde la capacidad de pensar, de hablar claro, de saber de qué se habla, de sentir cualquier cosa. Cuando uno pierde el ch'ichiin se vive sólo con la fuerza del ejattal, pero no se puede vivir así largo tiempo; hay que hacerse curar para recuperar el ch'ichiin. Es una debilidad, porque parte del pensamiento está ausente (Ariel, 2003: 253).

En este caso, la autora refiere también en nota al pie que entre los teenek potosinos el *ehatal* da el don de la palabra y el *ts'itsiin* representa el instrumento de la voluntad, sin embargo, a pesar de las similitudes, entre los potosinos, si uno pierde el *ehatal*, puede vivir, aunque ya no puede hablar ni salir de casa, por lo que pueden perder ambas almas sin perder la vida, a diferencia de los de Veracruz.



Figura 4.- Afinador de arpa teenek en forma de chuparro (Alejandro Martínez, 2016).

Los síntomas de la enfermedad son los siguientes:

Según los informantes, el ch'ichiin (en el sentido de la coronilla) es como “una chimenea por la que respira la cabeza”, es decir, que sirve de conducto de aire por el que los soplos pasan en ambos sentidos: el ch'ichiin (alma del pensamiento), al volatilizarse después de un espanto, así como los aires maléficos que se introducen en el cuerpo en esa ocasión. Cuando uno experimenta el espanto se siente un viento frío que entra por esa chimenea, un escalofrío por todo el cuerpo, se le pone a uno la piel de gallina, los cabellos se le ponen de punta y se oye salir al ch'ichiin de la cabeza. Es un calor del espíritu que sale y no vuelve a su lugar cuando se le va a buscar. El viento del espanto que se introduce en el cuerpo disminuye ese calor. Se puede experimentar uno, dos, hasta tres espantos sin sentir nada, pero cuando ya se han tenido varios sin hacerse curar no se puede sobrevivir más de cinco a diez años. Algunos soportan los espantos mejor que otros, pero igual hay que hacerse tratar. No se puede perder todo el ch'ichiin de una sola vez. Se cae enfermo sólo al cabo de cierto tiempo de haber acumulado espantos, pues con cada uno se pierde un poco de ch'ichiin. La forma del ch'ichiin es como una gota de agua que desborda de la cabeza y cae en el piso. Cuando el curandero va a buscar el ch'ichiin, recoge la gota en el lugar en el que el paciente sintió el espanto (Ariel, 2003: 254).

Relacionado con lo anterior, un constructor de instrumentos musicales de Texquitote relata los síntomas probables al perder el espíritu, trabajo que hacen los hechiceros para que se quede atrapado en ciertos lugares de “mucho respeto”, como las cuevas:

Allí lo dejan todo lo que, unos, con que trabajan la brujería, trabajan de muchas cosas trabajan. Y hay cantinas para que cuando uno, lo vean tiene dinero, lo echan ahí, para ese dinero que se acaba en la cantina, para que tome, tome, tome, tome hasta que se muera, ahí lo dejan; el espíritu de la persona lo dejan ahí. Allí donde está pasando un río grande ahí; pero cuando crece nadie pasa ahí, por eso se chinga uno. Lo deja el espíritu. Hay muchas cosas ahí.

Por ejemplo, que yo tengo espíritu, mi nombre lo van a dejar allá, ya me chingarón, aquí ya no va a llegar. Ya me va a empezar a enfermar, hasta ya, donde me muero. Así lo hacen todos los hechiceros. Hay muchos gentes que trabajan bien y los que no trabajan bien (Texquitote 2, 2016).

Es precisamente en estos lugares naturales donde se llevan a cabo los hechizos y donde puede quedar perdido o atrapado el espíritu. Los síntomas entre los teenek veracruzanos son los siguientes:

Cuando una persona pierde el alma se siente distinta inmediatamente, y no sólo verá cosas extrañas en sueños sino que presentará también síntomas sicosomáticos ya mencionados (pérdida del equilibrio, falta de concentración, etcétera). Para conocer el origen del mal y curarse el enfermo se dirige a un curandero que procede entonces a diversas consultas adivinatorias (*tajbaxtalaab* = “aclarar por el saber”) (Ariel, 2003: 285).

Y la forma de recuperar el alma es hacer recordar al paciente qué posibles actos erróneos pudo haber cometido en contra de un supuesto conocido que tendría envidia y el subsecuente deseo de hechizarlo:

Para recuperar el alma es necesario detectar el lugar en el que se perdió o volatilizó. Como los efectos del espanto no siempre son inmediatos, sino que puede tratarse a veces de eventos que tuvieron lugar hace años, el enfermo debe proceder a una introspección de sus acciones y sus andanzas. Debe recordar el lugar en el que habría perdido su alma. Asimismo debe pasar revista a sus relaciones sociales, pues si debe

dinero a alguien, por ejemplo, o si tuvo un altercado con el vecino, puede haber sido víctima de un acto de brujería (Ariel, 2003: 286).

El número siete y su relación con las arpas de la Huasteca

Por último, referiremos, al menos someramente, la aparición constante de ciertos números en los objetos rituales de la Huasteca. El número siete es importante, pero no siempre aparece de forma diáfana:

Los mayas actuales asocian el número tres a la mujer (las tres piedras del fogón) y el número cuatro a los hombres (las cuatro esquinas de la milpa). Estas asociaciones están ligadas a los antepasados y a la formación del cosmos –la suma de estos dos números representaría la integridad de las fuerzas opuestas del universo– (Ariel, 2003: 304).

El número siete aparece recurrentemente en los rituales teenek de Veracruz, como lo refiere Anath Ariel en su investigación, “número que place de manera particular a esos seres ctónicos”, pero en contraste con los nahuas vecinos “para quienes el número siete parece esencialmente benéfico, para los teenek es en definitiva maléfico (así como los otomíes y los totonacos vecinos, quienes lo asocian igualmente a los antepasados y el diablo)”. En este sentido, para los teenek el número siete evoca la dispersión, una distribución un tanto caótica, por lo cual evitan dar objetos en cantidad de siete. En el caso de enfermedades, el alma queda cautiva en el universo del desorden por siete días, “que los informantes asimilan a un velorio fúnebre de un ser humano que, según la liturgia católica, dura nueve días” (Ariel, 2003: 304, 305). Esta diferencia puede ser contradictoria, desde el punto de vista católico, sin embargo, tiene su referente en el mundo prehispánico:

El día siete del calendario maya se llama manik y está bajo el patronaje del dios Buluc Ch'abtán, representado por un jaguar (animal salvaje, particularmente temido por los teenek) y considerado por algunos como el dios de la tierra y, más exactamente, como el dios de las muertes violentas y los sacrificios humanos (Ariel, 2003: 305).

Entre los nahuas de la Huasteca, el siete refiere al universo: los cuatro rumbos correspondientes a los puntos cardinales, el centro, el arriba y el abajo (4+3). *Chicome*, el número siete en náhuatl, habla de siete dueños de la tierra, siete dueños del viento, y siete dueños de los rayos y los truenos. Así también se sacralizan los lugares rituales, como *chicontepec*, *chiconame*, *chicomexochitl*, y se le nombra a las ofrendas que se usarán en las prácticas rituales: *ce chicon* cerita, *ce chicon* traguito (Camacho, 2013b: 376).

En la arpa se muestran estos números claramente, si bien aún no podemos generalizar. Entre los teenek hemos visto arpas con nueve orificios en la tapa superior en los municipios de Tanlajás y Aquismón, mientras las arpas nahuas de los municipios de Matlapa y Tamazunchale tienen siete orificios. Efectivamente, el número siete es referido con mucha asiduidad entre los nahuas constructores de instrumentos, y su importancia en la música empata muy bien, debido a la escala diatónica con la que se afina la arpa, y da múltiplos de siete, por lo que las arpas nahuas de *ayacachtinij* (sonajitas, cascabelitos) tienen 22 cuerdas, mientras las teenek de *tsacam son* cuentan con 29 cuerdas. Del mismo modo ocurre en los sones interpretados por los nahuas:

Algunos músicos señalan que éstos se ejecutan en ‘grupos de siete’. Así, una agrupación de siete sones constituiría una unidad mínima de ejecución [...], para combatir ‘un daño o una envidia’, se toca un conjunto de siete sones específicos denominados chicomecuicatl (siete

cantos). Esta secuencia de sones tiene la fuerza para combatir la envidia y restablecer la salud del enfermo (Camacho, 2013a: 320).



Figura 5.- Arpa teenek con nueve orificios (Alejandro Martínez, 2016).

En la arpa se muestran estos números claramente, si bien aún no podemos generalizar. Entre los teenek hemos visto arpas con nueve orificios en la tapa superior en los municipios de Tanlaajás y Aquismón, mientras las arpas nahuas de los municipios de Matlapa y Tamazunchale tienen siete orificios. Efectivamente, el número siete es referido con mucha asiduidad entre los nahuas constructores de instrumentos, y su importancia en la música empata muy bien, debido a la escala diatónica con la que se afina la arpa, y da múltiplos de siete, por lo que las arpas nahuas de *ayacachtinij* (sonajitas, cascabelitos) tienen 22 cuerdas, mientras las teenek de *tsacam son* cuentan con 29 cuerdas. Del mismo modo ocurre en los sones interpretados por los nahuas:

Algunos músicos señalan que éstos se ejecutan en ‘grupos de siete’. Así, una agrupación de siete sones constituiría una unidad mínima de ejecución [...], para combatir ‘un daño o una envidia’, se toca un conjunto de siete sones específicos denominados chicomecuicatl (siete cantos). Esta secuencia de sones tiene la fuerza para combatir la envidia y restablecer la salud del enfermo (Camacho, 2013a: 320).

En cambio, en la sierra de Aquismón, en Tampaxal, “son nueve sones los principales” para la danza de *pulik son* (Aquismón, 2016). En fin, esta información aún tiene que ser corroborada con un trabajo más profundo y sistemático en toda la región.

CONCLUSIONES

Es evidente que la envidia es un factor importante para determinar la acción maligna de unas personas hacia otras. De ahí, la brujería y la hechicería son rasgos importantes en las culturas indígenas de la Huasteca, tanto por su vínculo con el sistema cultural de valores éticos, como por ser detonante de procesos de regulación moral acerca del equilibrio social deseable entre los teenek. Ante el peligro de brujería, son los propios instrumentos musicales los que protegen a músicos, a danzantes, a las cosechas

y a los clientes de los curanderos, así como los propios músicos deben proveerlos a aquellos de su alimento para que estén a gusto y trabajen bien. Tal reciprocidad refuerza la idea de que los instrumentos musicales no funcionan sólo como medio para llevar una ofrenda musical a los seres divinos, sino que ellos mismos son un objeto sagrado y con alma, con un espíritu que debe ser proveído con esmero.

Los rasgos constructivos de la arpa son un buen ejemplo de la necesidad de protección que se ve en la vida cotidiana de nahuas y teenek de la Huasteca, pero, si bien hay similitudes dadas por el continuo intercambio cultural, forjando un núcleo duro (Barranco, 2011), aún se conservan rasgos distintivos que tendrán que tomarse en cuenta para dilucidar las pervivencias culturales diferenciadas entre teeneks y nahuas, más allá de las similitudes evidentes que existen entre sus concepciones culturales.

En el aspecto de interacción intercultural, también se observan ciertas diferencias que marcan la distancia cultural que hacen los teenek de los nahuas en la Huasteca potosina, y viceversa:

Si le debemos dinero a un mestizo, podemos pagarle después, pero si le debemos a un nahua, no nos dejará libres porque son brujos. Si uno engaña a un nahua y le roba algo, nos echará un maleficio. Por eso es mejor no entrar en contacto con ellos. Pero los nahuas piensan lo mismo de nosotros, que somos brujos, y por eso no tenemos ningún contacto con ellos (apud. Ariel, 2003: 387-388).

Entonces, la interacción con los mestizos puede ser más distendida porque están fuera del círculo de relación respeto/envidia que comparten nahuas y teenek y, paradójicamente, es entonces lo que dificulta una interacción más cercana entre estos dos grupos indígenas que se ven con recelo por conocer las prácticas antiguas de brujería. Es así que tales prácticas son parte fundamental no sólo de las creencias religiosas, sino también de los niveles de relaciones sociales con el otro, a pesar de llevar décadas de vecindad en la región. Sin más, habrá que realizar más estudios y ponderar, como se ha hecho en los últimos años, las prácticas musicales como escaparate de los valores culturales del mundo indígena.

LITERATURA CITADA

- Ariel de Vidas, A. (2003). *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (huasteca veracruzana, México)*. México: CIESAS / El Colegio de San Luis / CEMCA / IRD.
- Barranco, J. M. E. y Camacho, J. C. R. (coords.). (2011). *Arpas de la Huasteca en los rituales del costumbre: teenek, nahuas y totonacos*. México: CIESAS / El Colegio de San Luis / Gobierno de San Luis Potosí / Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Camacho, G. (2013^a). "Animalia sagrada. El arpa y el rabel de la Huasteca", en Pérez Castro, Ana Bella (ed.). *La Huasteca. Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*. México: UNAM / El Colegio de San Luis. 317-331.
- Camacho, G. (2013^b). "Canarios: sonos del maíz", en Pérez Castro, Ana Bella (ed.). *La Huasteca. Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*. México: UNAM / El Colegio de San Luis. 365-406.
- Gallardo, A. P. (2004). *Huastecos de San Luis Potosí*. México: Comisión nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas.
- Hernández, V. V. (2008). *La mata de los instrumentos musicales huastecos. Texquitote, San Luis Potosí. Historia y manifestación material, corporal y simbólica de una tradición laudera*. En edición.
- Hernández, V. V. (2011). *De madera, cuerpo y cuerdas. Las tradiciones violeras españolas transferidas a tres espacios mesoamericanos: Paracho, Michoacán, Texquitote, San Luis Potosí y San Juan*

Chamula Chiapas, tesis de doctorado en Ciencias Humanas, especialidad en Estudios de las Tradiciones, Zamora, México, El Colegio de Michoacán. (En prensa).

Szaliyak, G. (2003). "...porque si no comemos maíz no vivimos. Identidad y ritos de fertilidad en la huasteca hidalguense", en Juan Manuel Pérez Cevallos y José Ruvalcaba (coords.), *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*. México: CIESAS / El Colegio de San Luis.

Entrevistas

(Se ha respetado el anonimato de los colaboradores).

Aquismón. Entrevista a músico de la sierra de Aquismón, San Luis Potosí. Realizada por Alejandro Martínez de la Rosa. Fecha: 30 de abril de 2016.

Guasave. Entrevista a constructor de instrumentos musicales de Guasave, Sinaloa. Realizada por Alejandro Martínez de la Rosa. Fecha: 19 de diciembre de 2013.

Texquitote 1. Entrevistas a constructores de instrumentos musicales de Texquitote, San Luis Potosí. Realizadas por Víctor Hernández Vaca. Fecha: 20 de marzo de 2007.

Texquitote 2: Entrevista a constructor de instrumentos musicales de Texquitote, San Luis Potosí. Realizada por Alejandro Martínez de la Rosa. Fecha: 8 de enero de 2016.

SÍNTESIS CURRICULAR

Alejandro Martínez de la Rosa

Es Nivel I del Sistema Nacional de Investigadores y Evaluador Acreditado (RCEA) del CONACYT. Cuenta con el Reconocimiento a Profesores con Perfil Deseable otorgado por la SEP. Doctor en Humanidades, línea Historia por la UAM-I; y doctorante en Música, línea Etnomusicología por la UNAM.

Sus temas de investigación son la música y la danza tradicionales, la literatura oral, el folklore, y la historia cultural y política de México y América Latina. Actualmente es director del Departamento de Estudios Culturales de la Universidad de Guanajuato y es responsable del proyecto "El uso del arpa entre los pueblos indígenas de México" apoyado por CONACYT.

Como parte de sus distinciones obtuvo la Mención Honorífica en los Premios INAH 2011 en la categoría de Investigación y difusión del patrimonio musical de México. Mereció la Mención Honorífica en el 3er Concurso de Fotografía de Tierra Caliente y obtuvo el 3er lugar en el XVI Premio Nacional de Trabajos Recepcionales en Comunicación 2001-2002 en la categoría de Tesis de Licenciatura por el Consejo Nacional para la Enseñanza y la Investigación de las Ciencias de la Comunicación (CONEICC).

Víctor Hernández Vaca

Es originario de la meseta p'urhépecha, de la comunidad de Paracho. Licenciado en Historia. Maestro y Doctor en Ciencias Humanas, especialidad en Estudios de las Tradiciones, por El Colegio de Michoacán. En los años 2008 y 2012 el Instituto Nacional de Antropología e Historia le otorgó el premio Francisco Javier Clavijero, a la mejor tesis de maestría y doctorado en el área de Etnohistoria e Historia. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1. Cuenta con el Reconocimiento a Profesores con Perfil Deseable otorgado por la SEP. Está próximo a publicar el libro: *La mata de los instrumentos musicales huastecos. Historia y manifestación material, corporal y simbólica de una tradición laudera*. Ha realizado investigación entre p'urhépechas, las tierras calientes de Michoacán; la huasteca potosina náhuatl; los Altos de Chiapas en San Juan Chamula; con los wixárika de Nayarit y entre pastores del norte de Madrid. Labora como profesor en el Departamento de Estudios Culturales de la Universidad de Guanajuato, campus León, donde desarrolla investigación sobre la etnolaudería iberoamericana y las Artes tradicionales del estado de Guanajuato.



MAL DE OJO Y OTRAS HECHICERÍAS. BRUJERÍA Y CURANDERISMO EN EUROPA Y AMÉRICA: MÉXICO, ESPAÑA, RUMANÍA Y PORTUGAL

EVIL EYE AND OTHER SORCERY. WITCHCRAFT AND HEALING IN EUROPE AND AMERICA: MEXICO, SPAIN, ROMANIA AND PORTUGAL

Margarita Paz-Torres

Universidad de Alcalá

RESUMEN

El acervo popular ha recogido y mantenido, a lo largo de generaciones, la creencia en el mal de ojo. La base de esta superstición, relacionada con la envidia, tiene su origen en la Antigüedad y hay constancia de que, tanto en Grecia como en Roma existían prácticas rituales para aojar y maldecir, es decir, para causar mal por medio de la mirada o de la voz. Por otra parte, en la Edad Media, ya casi en los albores del Renacimiento, la bula papal de Inocencio VIII (1484), *Summis desiderantes affectibus*, y la posterior publicación del manual inquisitorial, *Malleus maleficarum* (1486), tendrían una influencia nefasta para todos aquellos, principalmente mujeres, que practicaban este tipo de rituales para ahuyentar el mal. En este estudio se realizará un breve recorrido por el *mal de ojo*: amuletos y protecciones contra el maleficio; quién es susceptible de sufrirlo y por qué; cuáles son sus síntomas, cómo se detecta; quién lo echa, por qué motivo y cómo lo hace; quién lo puede quitar y qué métodos utiliza para ello. Asimismo y para ilustrar este análisis, se compararán algunos casos de aojamiento en México, en contraste con algunos testimonios europeos recogidos en trabajo de campo (desde 2011 a 2015) y entre informantes de diversa procedencia: Madrid, La Carlota (Córdoba), Canillas de Aceituno (Málaga) y Los Navalucillos (Toledo) en España; Aveiras de Abaixo (Portugal) y Buzău (Rumanía).

Palabras clave: cruz de Caravaca, enfermedad, exorcismo, infestación, sanación.

SUMMARY

The popular tradition has collected and maintained over generations, the belief in the evil eye. The base of this superstition, connected with envy, has its origins in antiquity and there is evidence that both Greece and Rome were ritual practices for bewitch and curse, ie, to cause evil through the look or the voice. On the other hand, in the Middle Age, already almost at the dawn of the Renaissance, The Pope's licence of Pope Innocent VIII, *Summis desiderantes affectibus* (1484), and the subsequent publication of inquisitorial manual, *Malleus Maleficarum* (1486), would have a harmful influence for those, mainly women, who practiced such rituals. In this study a brief tour will be made by the evil eye amulets and protection against the evil spell; who is likely to suffer and why; what are its symptoms, how it is detected; who check, for what reason and how it does it; and who can remove and what methods used to it. Furthermore, and to illustrate this analysis, some cases of evil spell will be compared in Mexico, in contrast to some European evidence gathered in fieldwork (from 2011 to 2015) and among interviewees from diverse backgrounds: Madrid, La Carlota (Córdoba), Canillas de Aceituno (Málaga) and Los Navalucillos (Toledo) in Spain; Aveiras de Abaixo (Portugal) and Buzău (Romania).

Key words: Cross of Caravaca, infestation, disease, exorcism, healing.

INTRODUCCIÓN

Envidia y mal de ojo están íntimamente relacionados, pues el segundo no puede funcionar sin la primera. Mientras que la envidia es un sentimiento consciente y dañino, que impele al envidioso a codiciar lo que

no es suyo y volcar su sentimiento lo anhelado, el mal de ojo, por norma general, es involuntario. Pero es precisamente la avidez hacia el objeto ansiado (bien sea este, persona, animal o cosa) lo que, según la creencia popular, provoca el mal de ojo:

La envidia era y es concebida como un fluido negativo, emanado por el envidioso, que contagia a la víctima, el envidiado, sea vanificando los frutos de su trabajo, sea atacando su propia persona. En el primer caso, la envidia puede actuar negativamente sobre la cosecha, sobre los animales que la persona posee, sobre su trabajo en general; en el segundo caso actúa directamente sobre la salud de la persona misma (Chávez Hualpa, 2008: 165).

Maldecir y aojar... todo es empezar

Así como el sentido del gusto puede ser puerta de entrada a los males (boca) o de salida a través de la voz (maldición); la vista, o por mejor decir, la mirada, sería capaz de provocar enfermedad (aojamiento) o desdicha. La creencia en el mal de ojo es prácticamente universal y, en cuanto a la sociedad occidental, su raigambre es honda, aunque buena parte de la pervivencia de esta idea, así como de la asociación que lleva aparejada con las brujas, se debe tanto al *Malleus maleficarum* (1486) de Sprenger e Institoris, como a otra serie de obras que proliferaron en toda Europa, sobre todo a partir del siglo XV, tales como el *Tratado de fascinación y aojamiento* de Enrique de Villena (1425):

Esta sumaria historia de la fascinación permite ubicarse en lo que era una creencia común en el siglo XV, que alcanza su mayor difusión en España, a semejanza de lo que ocurría en el resto de Europa, en los siglos XVI y XVII, cuando se encuentran numerosos testimonios de que la mirada capaz de “aojar” podía provocar en la víctima del maleficio los más diversos trastornos orgánicos (Ciapparelli, 2005).

Incluso en los Siglos de Oro, abandonado ya el obscurantismo medieval:

En la mayoría de los textos médicos de los siglos XVI y XVII se tratan en algún momento, por una u otra razón, temas relacionados con causas ocultas, magia, ciencias adivinatorias o hechicerías. Unas prácticas que, en el caso de Valladolid, los médicos suelen englobar bajo el título general de superstición, porque profesaban un general y total descreimiento en ellas (Rojo Vega, 2012: 317).

En España contamos con un libro muy importante acerca del mal de ojo y de su etnografía. Se trata de *La fascinación en España*, publicado en 1905 por Rafael Salillas. Salillas utilizó, para redactarlo, las copiosas informaciones acerca del mal de ojo que fueron reunidas en el célebre *Interrogatorio sobre las costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en España*, promovido, en 1901, por la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid, una acumulación de documentos etnográficos tan enorme, enviados por corresponsales que escribían desde pueblos muy diversos de todo el país, que todavía no ha podido ser publicada en su integridad. Salillas, que había pertenecido a la comisión ateneísta promotora de la encuesta, seleccionó, organizó y glosó inteligentemente los materiales relativos al mal de ojo.

En este artículo mío, aunque he tenido a la vista los materiales de Salillas, yo he preferido recurrir a testimonios que he registrado en mis propias encuestas de campo, comparándolos con algunos textos inquisitoriales conservados en el AGN (por ejemplo, *Inq.*, t. 1228, e.12, f. 365), que nos aportarían el contraste de esta creencia entre Europa y América.

En México, López Austin ha estudiado cómo las diferentes partes del cuerpo se relacionan con la cosmogonía de los nahuas. “El mal de ojo es una de las creencias más extendidas en el mundo. En términos muy generales puede caracterizarse como la emanación personal de una fuerza que surge en forma involuntaria debido a un fuerte deseo, y que va a perjudicar al ser deseado” (2008: 296-297). Pero, como el mismo López Austin señala, los datos que se poseen sobre el periodo colonial referentes al mal de ojo son insuficientes y no parece posible rastrear si su procedencia es indígena o española, pues sea por ignorancia hacia la tradición nahua, sea por menosprecio hacia sus costumbres, los españoles realizaron una clasificación errónea de las hechicerías y embrujos nahuas, y el único que se correspondería mínimamente con el concepto europeo del mal de ojo sería la envidia y los males que esta provoca (2008: 296-300).

El mal de ojo sería causado de manera inconsciente, derivado de ambicionar lo que no se tiene, o bien por un maleficio malintencionado. Quezada (2000) ha estudiado la abundancia de enfermedades, supuestamente causadas por maleficio, en los archivos inquisitoriales mexicanos y españoles y de cómo los *ensalmadores* o curanderos se dedicaban a sanar principalmente a los niños porque “la poca firmeza y consistencia de sus delicados miembros no pueden resistir a este enemigo⁶¹” (Quezada, 2000: 102).

Etimologías imprescindibles

Bien sea provocado por la envidia o por otros factores, el mal de ojo no deja de ser un embrujo y, como tal, se identifica con el vocablo *fascinar* y con su sinónimo *seducir*. Si acudimos a Corominas y Pascual (1974) veremos que *fascinar* está “tomado del lat. *Fascinare* ‘embruja’, derivado de *fascinum* ‘embrujo’. 1.ª doc. 1600. Sigüenza” (Corominas y Pascual, 1974: 502-503). Asimismo, el *Diccionario de Autoridades* da esta definición, que no deja lugar a dudas: “v. a. Lo mismo que Aojar o hacer mal de ojo. Es del Latino *Fascinare*, que significa lo mismo” (*Aut.*, t. III, 1732). Por otra parte, tenemos que *aojar* es ‘dar mal de ojo’. Aparece ya hacia 1330 en don Juan Manuel y, más tarde, en Nebrija (Corominas y Pascual, 1974: 552). Y el compuesto léxico *tener ojeriza*, ‘rencor, mala voluntad’, alude también al mal de ojo. Existen, además, multitud de modismos, refranes y dichos coloquiales del español donde interviene ese significado maligno de la mirada que se identifica o se puede asociar con el mal de ojo o, en su defecto, con la envidia: *hay miradas que matan; herir con la mirada; mirada asesina; mirar con malos ojos; mirar de arriba abajo; mirar de reajo; mirar mal; mirar por encima del hombro; no quitar los ojos de encima; oír, ver y callar; ojos que no ven, corazón que no siente; tener ojos en la espalda; tener todos los ojos encima*; etc. Y es que el sentido de la vista, que otorga la mirada, se relaciona también, íntimamente, con el vocablo *envidia*. Este aparece por primera vez en Berceo, según Corominas y Pascual (1974: 701) y procede de *invidia*, que deriva de *invidere* ‘mirar con malos ojos, con envidia’. Por otro lado, Alvar Nuño señala que “En latín hay varias expresiones que se refieren al mal de ojo. Una de ellas es el verbo *inuideo*, del que ha derivado nuestro verbo «envidiar». Este verbo está compuesto por el preverbo *in-* y el verbo *uideo*, cuya traducción literal sería «mirar contra»” (2012: 41).

Por último, acudimos al étimo del término *santiguar* “Del lat. tardío *sanctificare*” (DRAE, 2014), es decir, santificar, con el sentido de *purificar* o *limpiar*, algo muy propio de los sanadores y ensalmadores que *expulsan* el mal, acompañando sus rezos con la *santiguada*, una serie de persignaciones que se repiten un número específico de veces (suelen ser tres) en determinadas partes del cuerpo:

Mal quebrado, frío, humor, calor, pasmo o contado, mal de hombre, mal de mujer, mal de rabia, mal de envidia, mal de amor, mal de cualquier suerte que le hayan hecho... lo cojo,

⁶¹ AGN (Archivo General de la Nación de México), *Inquisición*, t. 1254, e. 9, f. 125.

lo boto, al fondo del mar, donde no haga mal ni a piedra, ni a palo, ni a tierra, ni a cosa que Dios ha criado. Cristo vive. Cristo impera, Cristo de todo mal y quebranto se defienda. Si lo tienes en la pierna o brazo se lo quita San Amaro; si lo tienes en la cabeza se lo quita San Gregorio; si lo tienes en la barriga se lo quita San Juan. Santa Ana parió a la Virgen; Santa Isabel a San Juan; la Virgen a Jesucristo y a toda la Santísima Trinidad. Esto se repite tres veces, rezando al fin de cada una un Credo y una Salve; a menos que el quebranto o mal de ojo sea muy interno, en cuyo caso se repiten cinco seguidas (Bethencourt Alfonso, 1985: 74)⁶².

Amuletos, cruces, higas, hierbas y sahumerios

Para repeler el mal de ojo se emplean diferentes amuletos y dijes⁶³ que varían en sus formas, dependiendo de las áreas geográficas y culturales, aunque no en su función, pues todos ellos tienen un objetivo común: ahuyentar el mal.

Contra el mal de ojo se protegían las gentes con amuletos de diversa índole como son aquellos fabricados de coral en forma de cuerno, las higas, cintas de colores, las campanillas, chupones de cristal, castañas de Indias, escapularios, evangelios, relicarios, cuerno de ciervo o de chivo negro, etc. (Leblic García, 1988: 19).

Sobre este tipo de amuletos, una de nuestras informantes da detalles sobre cómo se protegía a los recién nacidos en La Carlota, pueblo cordobés, contra el mal de ojo. A la pregunta de si a los niños, al nacer, se les ponía algún objeto en la cuna para protegerlos:

Sí y todavía se sigue estilando allí: una campanita con un santo y la Virgen del Carmen o cualquier cosa que sonaba cuando el niño se movía en la cuna. Se le colgaba en la cuna y eso era para que lo protegiera. Se le enganchaba a la cuna, a la cabecera de la cuna, para que estuviera cerca del niño. Si el niño se movía, sonaba la campanita. El que podía la compraba de plata y el que podía de oro y el que no, pues de cualquier cosa que la comprara, metálica, de hojalata⁶⁴.

La Carlota (Córdoba, España). 29-11-2011.
Ana Torres Rosales. 66 años.

Uno de los amuletos más populares contra el mal de ojo es la higa⁶⁵, o *figa* en Galicia y Portugal, es decir, el símbolo de la mano cerrada con uno o varios dedos extendidos simulando un falo y que tiene, como señala Pedrosa, un sentido apotropaico:

Sobre el icono y el simbolismo de la mano cerrada con algún dedo levantado existe una documentación y una bibliografía abrumadora, puesto que ha sido documentada en lugares tan diversos como la China o África, la antigua Roma o Brasil. De forma muy resumida, se puede afirmar que su simbolismo original tiene relación con el falo y con lo fálico. La mano con un dedo abierto simbolizaba el falo y, por tanto, lo productivo, lo fecundo, lo generador. Y se usaba para repeler y rechazar los males, las desgracias, los

⁶² Santiguada contra el mal de ojo.

⁶³ 1. m. Adorno de los que se ponían a los niños al cuello o pendientes de la cintura (DRAE, 2014).

⁶⁴ Dependiendo de las posibilidades económicas de cada familia.

⁶⁵ HIGA: “1. f. Dije de azabache o coral, en forma de puño, que ponen a los niños con la idea de librarlos del mal de ojo. || 2. f. Gesto que se ejecuta con la mano, cerrado el puño, mostrando el dedo pulgar por entre el dedo índice y el cordial, con el que se señalaba a las personas infames o se hacía desprecio de ellas” (DRAE, 2014).

hechizos, las enfermedades, que se identificaban con las fuerzas opuestas de lo destructivo, lo infecundo, lo estéril (2001).

Así lo señala también una de nuestras informantes, de procedencia lusa:

Pues sí, en mi pueblo la figa es primordial. La figa es un puño cerrado con el dedo así. En Brasil es muy común, ¿eh? En Brasil, sin ir más lejos, es muy común llevar la figa para protección, principalmente para el mal de ojo, para que no te inviden, ¡no te echen mal de ojo! Es una protección, la figa. Bueno, en casa de mi madre también la herradura, que había una –la herradura también sirve de protección–, había una herradura detrás de la puerta de la cocina, que era la puerta donde siempre entrábamos y salíamos, una herradura puesta detrás de la puerta que yo no estoy muy segura de, si era para proteger la casa, o si era para atraer el dinero.

Abeiras de Abaixo (Portugal). 18-09-2014.
Mujer⁶⁶, 51 años aprox.

En Castilla La Mancha y en buena parte del sur de España, el talismán que goza de mayor reputación contra el mal de ojo es, probablemente, la cruz de Caravaca:

Pues yo, la persona que me le quitaba, pues ya murió. Entonces fui yo y me dijeron: “Usted póngase la cruz de Caravaca y la lleve siempre consigo”. Y llevo dos, una aquí, en la medalla, y otra en el ajustador⁶⁷. Y desde entonces, yo no he tenido esos dolores de cabeza tan grandes para ponerme así, que no... ¡que es qué me tenía que acostar!

Los Navalucillos (Toledo, España). 26-09-2014.
Gregoria Sierra Martín, 78 años.

La cruz de Caravaca se utiliza para proteger tanto a niños como a adultos:

Pues yo no sé. Antiguamente, yo no sé lo que llevarían. A mí siempre me han dicho... A los niños les ponían los escapularios, que se decía, para que no les hicieran el mal de ojo: en la cunita, en los cochecitos, en esas cosas. Y luego, pues la cruz de Caravaca es lo que más dicen que lo quita, que hay que bendecirla, que... Dicen que con eso, aunque lo hagan, pero no aprieta tanto o no te lo hacen tan fuerte.

Los Navalucillos (Toledo, España). 14-04-2011.
Soledad López, curandera, 60 años.

Para salvaguardar contra el mal de ojo, esta cruz debe estar bendecida por un sacerdote:

El cura la echa el agua bendita y la reza lo que sea y ya está.

Los Navalucillos (Toledo, España). 14-04-2011.
Soledad López, curandera. 60 años.

De otro tipo de objetos para protegerse contra el mal de ojo y demás maleficios brujeriles nos dio cuenta una informante procedente de Canillas de Aceituno, pueblo serrano de la Comarca de la Axarquía, en la provincia de Málaga:

⁶⁶ Se respeta el anonimato de esta informante, que prefiere no revelar su nombre.

⁶⁷ Sujetador o sostén; prenda interior femenina.

Yo lo único que oí así era... decían que ponían en las entradas de las casas –porque como allí no había puertas, solamente había cortinas– ponían como ajos. Ponían como ajos y ponían algarrobas, ponían también, y como se llama esto, hojas de laurel para proteger.

Canillas de Aceituno (Málaga, España). 13-10-2014.

Mujer⁶⁸, 69 años aprox.

En México, Quezada da cuenta de diversos amuletos preventivos para evitar que se malogre el embarazo:

Para evitar estos males recurrían a la magia que a través de prácticas preventivas y amuletos evitaban los daños. Para evitar el percance provocado por los eclipses aconsejaban poner en el seno de la mujer una navaja negra; si estaba precisada de salir por la noche debería portar, asimismo, una navaja negra con ceniza del fogón, copal⁶⁹ y estafiate⁷⁰; el hombre con unas chinas con piciete⁷¹ estaba protegido (Quezada, 1977: 312).

Y en Puebla de los Ángeles (México), García Ávila ha estudiado el caso de Margarita de Palacios, hechicera juzgada en 1652⁷² por el Santo Oficio y a la que se requisó “el corazón de cera de candelilla mal formado que tenía colgando unas hebras de seda verde y estaba atravesado por alfileres” (2009: 52). Esta clase de amuletos servían para lograr la *philocaptio*, es decir, el hechizo que atrae, seduce y mantiene *ligada* a la persona amada.

¿Qué y quiénes son sus víctimas? Embruajamientos e infestación

Si los aojadores son, comúnmente, envidiosos y codiciosos de lo ajeno, la belleza ha de ser capaz de suscitar discusiones, celos y deseos insatisfechos que devengan en mal de ojo. Es por ello que las personas más agraciadas físicamente, sobre todo los niños de corta edad, eran más propensas a sufrirlo, aunque afecta a bebés y adultos:

A los niños y a las personas mayores, a cualquiera.

La Carlota (Córdoba, España). 19-08-2014.

Francisca Jiménez Torres. 81 años.

Incluso a los animales:

También, porque yo he oído decir que un animal, cuando le echan el mal de ojo, pues que se los ha reventao hasta la hiel, haciéndolos el mal de ojo bien. Por maldad, por envidia, o por un animal que te gusta mucho y no le quitas la vista de encima; siempre que vayas tú, le estás mirando y tú misma se le haces.

Los Navalucillos (Toledo, España). 26-09-2014.

Gregoria Sierra Martín, 78 años.

Esta creencia de que los animales o las personas pueden llegar *a reventarse hasta la hiel* si el mal de ojo *se hace bien*, es decir, si es muy fuerte y afecta con toda su potencia a la víctima, la recoge también Bethencourt Alfonso “Cuando el *mal de ojo* es tan fuerte que revienta la hiel al paciente no tiene remedio:

⁶⁸ La persona entrevistada prefiere mantener el anonimato.

⁶⁹ COPAL: “Del náhuatl *copalli*. 1. m. Resina casi incolora, muy dura y sin olor ni sabor, que se emplea en barnices duros de buena calidad y, en México, para sahumar templos o casas” (DRAE, 2014).

⁷⁰ ESTIAFATE: “Del náhuatl *iztahuyatl* ‘ajenjo’. 1. m. Méx. Cierta planta parecida al ajeno” (DRAE, 2014).

⁷¹ PICIETE: tabaco. El DRAE no recoge este americanismo.

⁷² AGN, *Inq.*, vol. 456.

en todos los demás casos se cura santiguando una vez cada día, en tres seguidos, pero conviene muchísimo que el primer santiguado tenga efecto antes de que pase viernes después de hecho el mal” (1985: 77).

Cuanto más lustrosos y hermosos sean los animales, más probabilidades hay de que puedan despertar las envidias y el consiguiente mal de ojo, siendo así que son precisamente las bestias domésticas, tales como mulas (ahora ya prácticamente desaparecidas, pero que antaño fueron un sostén fundamental en las labores del campo), cerdos, cabras u ovejas, los más propensos a sufrir un aojamiento:

¿Qué si me ha pasao a mí? ¿Qué me miren a mí? No, porque yo, guapa no he sio, ¿sabes? Y hablar con la gente, he hablaó con to el mundo y no me lo han podío hacer. Yo no quería, ¿sabes? No como si me hubiera ido callando, que hubieran dicho: “Mírala, ¿qué no la ves? Después de fea, ahora no nos dice ni adiós”. Pero es que, verás: una guarra⁷³, una guarra grande que teníamos, ¿te acuerdas? Pues hijo, también se puso mala, na más que era guarra, pero bueno. Bueno, miraron el mal de ojo –tía⁷⁴ Eloísa, sería entonces– y el perro de la guarra mandó que la rezaran los Padres Nuestros que fueran y las gotas⁷⁵. Y levanta la cabeza, digo pues esta ya no muere, a ver. Ya se la pasó el mal de ojo a la guarra y las gotas se fueron y hasta luego.

Los Navalucillos (Toledo, España). 14-09-2014.
Felicidad de Paz Toledano. 88 años.

También Quezada (2000) documenta este tipo de sanación en México, en varios documentos inquisitoriales⁷⁶ contra brujas y hechiceras:

La saliva de Petra Narcisa, curandera mulata, con solo untarla en la parte afectada, proporcionaba la salud a los enfermos. La curandera misma mostraba su asombro, pues no sabía a qué atribuir tal virtud, declarando insistentemente, para evitar el castigo, que nunca tuvo pacto con el Demonio (Quezada, 2000: 74).

En caso de que el mal afecte a un lugar (casas encantadas, etc.) se denomina *infestación* y es que el mal de ojo no deja de ser, a ojos de la doctrina católica, un tipo de posesión demoníaca y el conjuro para limpiarlo, un exorcismo por el que se aleja el mal de la persona, el animal o el objeto afectado.

Sintomatología y señales para detectarlo

En Los Navalucillos de Toledo se cree que el mal de ojo se proyecta, principalmente, como un fuerte dolor de cabeza:

Pues el mal de ojo te duele mucho así, en las sienes y en el hueco de los ojos, que es donde suele doler, y produce también ganas de vomitar.

Los Navalucillos (Toledo, España). 14-04-2011.
Soledad López, curandera. 60 años.

⁷³ *Guarros* o *cochinos* son los nombres más comunes para denominar a los cerdos en Los Navalucillos.

⁷⁴ Aunque en este caso la entrevistada se dirige a su sobrino, es muy común en Los Navalucillos y en toda Castilla La Mancha, en general, utilizar el apelativo cariñoso de *tío* o *tía* para referirse a la gente de cierta edad, en el sentido que le otorga el *DRAE* (2014) en su quinta acepción: “5. m. y f. En algunos lugares, tratamiento que se da a la persona casada o entrada ya en edad. U. ante n. p. o apodos”.

⁷⁵ Las gotas de aceite que se echan sobre el agua para comprobar si hay o no aojamiento.

⁷⁶ Este, en concreto, se conserva en el AGN, *Inq.*, t. 1228, e.12, f. 365.

La mayoría de los entrevistados adujeron, como signo inequívoco del mal de ojo, una grave cefalea en las sienes o la órbita ocular:

Bueno, pues eso me ha pasado a mí. Me ha pasado de estar yo con mi novio en el baile y darme un dolor de cabeza tan fuerte, tan fuerte que ya no podía estar más. Entonces, me iba y me le miraban y, en cuanto me le miraban, echaban el aceite y no hacía más que pegar un chasquío, se iban⁷⁷ y, en cuanto me le miraban, dice: “Ya te puedes marchar donde quieras”. Y se me quitaba.

Los Navalucillos (Toledo, España). 26-09-2014.
Gregoria Sierra Martín, 78 años.

Otro de los testimonios recogidos en Los Navalucillos da cuenta de esta misma sintomatología:

Bueno, pues en principio, se mareó, perdió la visión y pensamos que le había pasado algo y directamente, pues, se la bajó al médico. La miraron ciertos síntomas que tenía, supuestamente un ictus, estuvieron tratándola y demás y, ya un día, pues le mandaron un tratamiento. Y en la sala de Medicina General de aquí, llegó una señora mayor y me dice: “¡Uy, por favor, llévala! ¡Llévala! ¡Está malísima! ¡Esta niña se la está comiendo el bicho por dentro!” Entonces yo me quedé diciendo... ¿perdona? Y dije: “¿Pero qué es esto?” El mal de ojo. Y sí que es verdad que, aquí en el pueblo, hay mucha gente que lo lee y que lo quita.

Los Navalucillos (Toledo, España). 14-04-2014.
Mercedes Nieto López, 42 años aprox.

Otras señales propias del aojamiento son las que nos describe esta informante natural de Abeiras de Abaixo (Portugal):

¿Qué se nota? Pues, estás más decaído, puede ser, también. Generalmente, he oído eso: lo principal síntoma de la persona, si tiene mal de ojo, es decaimiento, está como abatido, que no duermes bien, que pierdes el apetito... Eso siempre he oído, que la persona está mermada, ¿no? Está mermada de todo. Entonces ya termina por enfermar, claro. Pero es que le falta energía. Eso sí he oído, ese tema, la persona está mermada, se pone..., es como una planta: poco a poco, se va marchitando; si no te quitan, puedes caer enferma de verdad.

Abeiras de Abaixo (Portugal). 18-09-2014.
Mujer, 51 años aprox.

Para cerciorarse de si se tiene o no mal de ojo, hay diferentes rituales:

Y también he oído que para saber si tú tienes, te han echado mal de ojo, que en la mesilla de noche pusieras un vaso con agua y aceite y, dependiendo de cómo estuviera el aceite, si se mezclaba o se... Eso ya no me acuerdo bien, pero dependiendo de cómo estuviera a la mañana siguiente, así se sabría si tú tenías o no mal de ojo.

Abeiras de Abaixo (Portugal). 18-09-2014.
Mujer, 51 años aprox.

El diagnóstico, en casi todos los casos estudiados, se logra con la prueba del aceite, ritual que se acompaña de santiguadas y ensalmos:

⁷⁷ Las gotas de aceite.

Mi madre le miraba el mal de ojo, mi madre le miraba. Pero a mí yo creo que no me hicieron mal de ojo nunca y no me le miró a mí, que yo me acuerde. Coña, pues echaba... ponía un poquito aceite en el agua, en una tacita, y se hacían unas pompitas y hacía así con la cruz y hacía unas cosas. Sí, lo miraba mi madre.

Los Navalucillos (Toledo, España). 14-04-2014.
Pedro Olmedo Ortiz, 80 años aprox.

Una versión curiosa que recogimos, esta vez de una informante procedente de Rumanía, es el hecho de que, al parecer, los bostezos continuos e involuntarios, indican que la persona a quien se examina está aojada:

Sí, sí se dice pero de otra manera, no como aquí. Pues mira, yo tengo una manera, que yo digo, que si tiene alguien mal de ojo, ¡se me abre la boca⁷⁸ cuando tiene mal de ojo! No le puedo decir. Y lo digo dos o tres veces para acabar. Luego se me abre la boca, a mí y a la otra persona que le digo. Se me abre la boca y lo sé que tiene mal de ojo. Sí, así como tener sueño y no puedo hablar.

Buzău (Rumanía). 14-09-2014.
Geta. 50 años aprox.

Que las puntas de la cruz de Caravaca se doblen, también se interpreta como señal de que se sufre un mal de ojo agudo:

Y decían que una cruz, que la cruz de Caravaca, que sí. Yo, de hecho, mi hijo, pues cada dos por tres le tengo que mirar porque cuando le duele la cabeza, pues, a él... Tenía la cruz de Caravaca y se conoce que, tan fuerte se lo hacían, que los bracitos de la cruz se le doblaron.

Los Navalucillos (Toledo, España). 14-04-2011.
Soledad López, curandera. 60 años.

Aunque el método más efectivo para saber si se tiene o no mal de ojo, parece ser el ritual del agua y el aceite, ya documentado en el *Tratado de Fascinación* de Enrique de Villena y que sirve para diagnosticar y deshacerse del mal de ojo:

Eso rezan, mira, ponen un vaso, bueno tú no ves pero me escuchas: ponen un vaso con agua y otro con aceite, ¿sabes? Rezan los Padres Nuestros que sean, mojan un dedo, el dedo corazón, le mojan en el aceite y vienen a echar tres gotas en el agua. Siguen rezando, vuelven a mojar el dedo, vuelven otra vez, otras tres gotitas, a ver, y ya terminan de rezar y están esperando a ver si se van o no se van⁷⁹. Si se van las gotas del agua es que tienen mal de ojo y, si están nadando, es que no le tienen. Así que, según hubieran caído las gotas de grandes, pues así.

Los Navalucillos (Toledo, España). 29-11-2011.
Felicidad de Paz Toledano. 88 años.

Para saber si un bebé, está aojado, las madres suelen fijarse en el llanto desconsolado y la calentura, signos incuestionables, según se cree, de este tipo de afección:

⁷⁸ Expresión coloquial del español para indicar que se bosteza.

⁷⁹ Las gotas de aceite.

Este chico, mi hijo, que le tengo allí conmigo, está chiquitito, de un año y teníamos una fiesta en mi pueblo y mira, cogí en brazos andando –está dos, tres kilómetros de mi casa–. Ha empezado el niño a llorar, que tenía mucha gente en la fiesta. ¡Ha llorado mi hijo, vaya, qué no sabía qué tiene! No me ha pasado nunca: llorar, llorar. Dice una mujer, dice: “Ay, creo que tiene mal de ojo. Te voy a decir yo”. Bueno, que no toda la gente tiene esta capacidad para quitar el de ojo, ¿sabes? Y dice: “Bueno”. Le he dicho. “No”. Nada, fui pa acá, fui pa allá, que no podía. Para morir mi hijo, ¡estaba para morir! ¿Qué hago yo? Me voy más, digo, me voy a mi casa, voy a ver. Voy a ver al médico con él. Me encuentro con otra mujer, una amiga mía. Dice: “¿Qué le pasa a tu niño?” Pues, digo: “No lo sé, que no le puedo quitar esto, de llorar”. Dice: “Acércate a mí, que le voy a decir yo el del mal de ojo, a ver cómo le pasa, que tiene mal de ojo”. Me ha dicho esta mujer y no han pasado dos minutos de cuando me ha dicho, mi niño se ha puesto bueno, se ha empezado a reír y se ha quitado el mal de ojo. Le ha dicho palabras, no te puedo decir yo en palabra español. Yo lo sé. Se dice esta palabra tres veces y Padre Nuestro. Y se da así con agua y se hace cruz⁸⁰.

Buzău (Rumanía). 21-09-2014.

Geta. 50 años aprox.

Aojadores, envidiosos y brujas

Tradicionalmente, se pensaba que algunas personas tenían una *mirada fuerte*, capaz de aojar a los demás, aunque fuera de modo involuntario:

Eso parece ser que, quien lo hace, lo hace incluso sin saber que lo hace, sin intención. Que por lo que sea una persona tiene esa facultad de hacerlo y te mira o te..., lo que sea, y con eso te lo hace. Pero sin maldad ni querer hacerlo.

Los Navalucillos (Toledo, España). 29-11-2011.

María de los Ángeles Paredes. 67 años.

La mirada, en caso de ser fija y constante, aunque sea de carácter amorosa, puede atraer la desgracia y la enfermedad:

Bueno, pues una persona que te quiera, aunque te quiera bien, te mira y te le hace esa persona, porque no te quita ojo de encima. Aunque no sea por maldad, te le pueden hacer.

Los Navalucillos (Toledo, España). 26-09-2014.

Gregoria Sierra Martín, 78 años.

Aunque la causa más probable de que se desarrolle el mal de ojo, según el criterio popular, es la envidia, el hecho de codiciar algo o a alguien y no poder lograrlo; ese deseo insatisfecho puede provocar un aojamiento si se mira demasiado aquello que se anhela:

Hombre, el mal de ojo viene, yo para mí, que es porque la gente tiene mucha envidia. Tienen mucha envidia y te desea que te vaya mal o que te tienen envidia, pues eso, porque quieren lo que tú tienes y si no pueden, pues esa energía que te trasmite negatividad, de cómo te miran y cómo... Yo creo que eso, al final, pues es el mal de ojo. Y esa persona tiene algo, debe de tener algo, no lo sé. Pero que si te cruzas mucho con ella, y hablas con ella, al día siguiente a lo mejor no, pero a pocos días después, te pasa algo.

Abeiras de Abaixo (Portugal). 18-09-2014.

⁸⁰ En la frente del niño o del afectado.

Mujer, 51 años aprox.

Del relato de otra de nuestras entrevistadas se desprende también esta misma idea:

El mal de ojo, supuestamente, no es que te miren mal: hay gente que lo echa porque lo echa conscientemente y mal. Pero luego también puede ser por envidia.

Los Navalucillos (Toledo, España). 14-04-2014.

Mercedes Nieto López, 42 años aprox.

En otras ocasiones, sin embargo, el aojamiento es provocado de manera consciente, buscando el daño o incluso la muerte de la víctima:

Dicen unas que no se dan cuenta y otras dicen que sí. ¡No, ellas callaban! Sí, ellas han callao, ¡y se ha sabido quién era! Pero han callao. Lo qué es que, cuando las veían, ya ves tú en las flores –que iban a por flores para venderlas–, cuando las veían venir, las quitaban de en medio a los chiquillos⁸¹.

La Carlota (Córdoba, España). 19-08-2014.

Francisca Jiménez Torres. 81 años.

También el maleficio, la forma más temible de fascinación podrá inducir el mal de ojo si interviene una bruja. En este tipo de magia

la existencia de una enfermedad prolongada y sin una causa aparente, asociada a una extrema debilidad en el paciente, se achacaba al mal de ojo, una especie de encantamiento producido por una bruja, que proyectaba el mal sobre su víctima a través de la mirada (Cantera Montenegro, 2005: 113).

Es este argumento antiguo y recogido ya en el *Malleus maleficarum. El Martillo de las Brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza* (1486), publicado al calor de la bula papal de Inocencio VIII. Esta posibilidad implica que son las propias brujas, de manera mucho más nefanda, quienes invocan el maleficio con la concurrencia de los demonios para causar el mal a personas, animales, plantas o lugares (infestación):

En cuanto a la manera que las brujas tienen de hacer perecer a los animales y bestias de carga, hay que decir que actúan como cuando lo hacen con los hombres. Pueden embrujarlos por el tacto y la mirada o por la mirada solamente o por medio de un objeto maléfico colocado bajo el umbral de la puerta del establo o junto al lugar donde van a beber (Sprenger e Institoris, 1486: 316)⁸².

Semejantes narraciones abundan también en el tan conocido caso de las brujas de Zugarramurdi, estudiado por Julio Caro Baroja, que analizó las supuestas perversiones de los brujos, registradas por los inquisidores, y entre las que predominaban los *maleficios contra campos, bestias y personas*, capaces de producir enfermedades y muerte (1966: 232-233).

Aunque había algunos curanderos (aquellos que se dedicaban, principalmente, a reparar fracturas óseas), este era, casi siempre, oficio de mujeres. En la tipología de casos que he estudiado: entornos rurales en su

⁸¹ Para que las supuestas aojadoras no pudieran fascinar a los niños.

⁸² Citamos por el año de la edición original, aunque utilizamos la edición facsímil de 2004 traducida por Miguel Jiménez Monteserín.

mayor parte, media de edad de 65 años, pocos o ningún estudio primario, etc., las mujeres superan en porcentaje a los hombres con mucha diferencia. Las saludadoras⁸³, brujas y hechiceras que se dedican a echar o quitar el mal de ojo por medio de la palabra, tradicionalmente, solían ser mujeres:

¡Ay, muchas! Había unas cuántas, sí. ¡Lo han echaó⁸⁴, lo han echaó! Pero estaban por ahí arriba⁸⁵. Aquí abajo no. Bueno, si echaban el mal de ojo se ponían malísimas. Un sobrino de mi Antoñi, no veas tú qué calenturas le daban y devolvía. Sí, eso sí. [...] Y ahí, la hija de la Antonia, la Mari Carmen, también le echaron el mal de ojo, ya mocitos; también y que devolvía y estaba mala. Le dolía todo y le daba calentura y devolvía. Al devolver, pues le dolía la tripa. Y una que tenía un niño na más, ¡uh, anda qué no le han echaó el mal de ojo veces! Le han tenío que llevar a un pueblo de Sevilla y todo, pa que... Y a punto de haberlo mataó, de haberse quedaó en un ataque de esos el chiquillo. Y sabían quién era.

La Carlota (Córdoba, España). 19-08-2014.

Francisca Jiménez Torres. 81 años.

En ocasiones se conoce o se sospecha quién pueda ser el aojador. Pero, por norma general, pasa desapercibido.

Quizás, te voy a ser sincera, que no quiero saberlo. Prefiero no saberlo. Es cierto. Yo prefiero no saber quién es porque, mira, si es por envidia, pff, ¿envidia de qué? Si es una buena persona que me aprecia o yo lo aprecio, pero me tiene envidia, ya no la voy a volver a mirar de la misma manera porque, aunque no quiera, me está haciendo un mal. Entonces, no sé, yo prefiero no saberlo. Directamente, prefiero no saberlo. Y si es por mal, imagínate.

Los Navalucillos (Toledo, España). 14-04-2014.

Mercedes Nieto López, 42 años aprox.

Tener *gracia* para curar. ¿Don natural o hechicería?

A la pregunta de qué se hacía para curar a un niño si se sospechaba que tenía mal de ojo:

Pues llevándolo a la curandera que había. Les rezaba. Lo que les hacía, no lo sabía nadie. No sabía nadie lo que era, pero en el primer rezo se ponía mejor.

La Carlota (Córdoba, España). 19-08-2014.

Francisca Jiménez Torres. 81 años.

Se cuenta que existían personas con un don natural para la curación, lo que se entendía como tener *una gracia* especial, por ejemplo los mellizos:

Cuando le dolía a un niño mucho la tripa, llamaban a las mellizas. A mí me llamaba siempre mi vecina, que le dolía mucho a su hija la tripa. Me llamaba y a mí me daba vergüenza porque yo ya tenía diez u once años y me llamaban pa que yo le frotara así y claro, a mí me daba vergüenza porque yo ya era una niña, tenía diez o doce años, y me llamaban y tenía que ir porque... y nada, le tenía que dar en la tripa y cuando ya le daba un poquito en la tripa, decía que se le quitaba porque yo era melliza. Que decían que las mellizas tenían una

⁸³ SALUDADOR: “Del lat. *salutātor*, -ōris. 2. m. Embaucador que se dedica a curar o precaver la rabia u otros males, con el aliento, la saliva y ciertas deprecaciones y fórmulas” (DRAE, 2014).

⁸⁴ El mal de ojo.

⁸⁵ En unas calles más arriba.

cosa especial, que dándole a los niños pequeñitos cuando les dolía mucho la tripa, le dabas así, le frotabas, y se le quitaba el dolor.

La Carlota (Córdoba, España). 29-11-2011.
Ana Torres Rosales. 66 años.

La gracia para curar también sanaba el herpes zóster, producido por el virus de la varicela y popularmente conocido como *la culebrilla*:

Yo fui una vez con una amiga a una señora mayor, muy mayor. Que le salió un herpes y fui con ella porque no quería ir sola, y fui con ella. Y le untaba una cosa, yo no sé qué era, no sé si era aceite o yo qué sé, y hacía un rezo y ese rezo lo dijimos entre las tres.

La Carlota (Córdoba, España). 30-05-2011.
Ana Torres Rosales. 66 años.

También en estos casos se seguía un determinado ritual y se debía recitar el conjuro apropiado para expulsar el mal:

ANGELINES: Pues mira, se coge –como a mí me enseñaron– una tacita con un poquito de aceite, una aguja de coser que tenga el ojo dorado y, entonces, por donde está, se va haciendo cruces⁸⁶:

Bicho inmundo, yo te conjuro
si eres hembra, la cabeza y la lengua,
y si eres macho, la cabeza y el rabo.

Eso se hace tres veces y lo que no me acuerdo... ¡Me parece, se rezaba un Padre Nuestro detrás!

ANA: Tres Padres Nuestros, tres Glorias y tres Ave Marías. Porque yo fui con mi amiga que lo tenía muy mal, muy mal, muy mal y éramos niñas... Éramos niñas y iba con ella y rezaba la vieja –porque era una señora muy mayor, muy mayor–, rezaba la vieja y rezábamos las dos. ¡Y se le curó! ¡Y lo tenía bien grande!

Los Navalucillos (Toledo, España). 30-05-2015.
María de los Ángeles Paredes, 67 años (Los Navalucillos).
Ana Torres Rosales, 69 años (La Carlota, Córdoba).

Las personas que nacían con una marca especial en el cuerpo, por ejemplo, los que se cree que nacían con una cruz en el velo del paladar, poseían también gracia para curar:

También lo he oído. Yo es que... Pero es que eso, ya sí que no estamos hablando de oraciones, eso ya sí que estamos hablando de un don entre comillas. Sí, hay gente que nace con una cruz de Caravaca en el paladar.

Los Navalucillos (Toledo, España). 14-04-2014.
Mercedes Nieto López, 42 años aprox.

Se cuenta que estas personas –los que nacían con una cruz en el velo del paladar– incluso podían sanar a los perros rabiosos:

Yo tenía una tía que nació con una cruz en el paladar. Entonces, decían que tenía una gracia para curar cuando se ponían los perros rabiosos. Eso ahora ya no lo hay, gracias a Dios; eso

⁸⁶ Con la aguja enhebrada, pero sin rasgar la piel.

era antiguamente. Pues que tenía una gracia para curarlos. Pero entonces, mi abuela, pues y que lo dijo y al decirlo, ya la gracia que tenía y que se le había quitado.

Los Navalucillos (Toledo, España). 14-04-2011.
Soledad López, curandera, 60 años.

A estos canes enfermos, antiguamente y todavía hoy, en Los Navalucillos de Toledo se los denomina *perros malos*. Utilizar este epíteto no es casual, ya que se consideraba que la hidrofobia, como la epilepsia, podía ser signo de manifestación demoníaca:

También lo que era verdad era la saludadora. ¡Eso sí qué era verdad! Que venía un perro de estos, así de alto, a curarlo, y los metía la mano en la boca y los sacaba la baba.

Los Navalucillos (Toledo, España). 29-11-2011.
Marcial de Paz. 87 años.

Este tipo de *gracias* no se limitaban a la sanación casi milagrosa, sino que podía incluir la facultad de la clarividencia⁸⁷:

Esa mujer veía cuando había perro malo –perro malo es que se ponía a ladrarle a otros y era la rabia– y se ponía muy nerviosa. Y a su padre, de él⁸⁸, pues fueron novios mucho tiempo y cuando se iba él, para irse al campo, le daba un pañuelo del moco pa si se encontraba... porque le decía: “En tal sitio hay perro malo. Llévate mi pañuelo, por si acaso. Te le sacas del bolsillo y el perro se va”. Porque los perros cuando los traen los diablos, que vienen con la rabia, están na más que así⁸⁹. Y había veces que se juntaba con cinco o seis perros, pero de estos perros grandes del ganaó, qué a mí me daba un miedo... “Si no te hacen na”. Y claro que no me hacían na, a ver. El perro, ¡ella los metía la mano en la boca! Y dice: “Mira”, ¡chas! ¿Y qué sería aquello, eh? ¡Esas babas qué los sacaba! Y el que le sacaba la baba, ya le podía sacar afuera, que ya estaba el dueño esperándole, que ya estaba bueno.

Los Navalucillos (Toledo, España). 29-11-2011.
Felicidad de Paz Toledano. 88 años.

Existían, por añadidura, otro tipo de sanadores o saludadores que curaban por medio de la saliva:

FELICIDAD: Se llamaba Paula, la tía Paula. Los brazos, la que curaba los brazos. Aquella mujer curaba las manos y eso, ¿sabes? Si te caías, de cosas de huesos.

URBANO: Roturas de huesos.

FELICIDAD: Era curandera, que decían que curaba.

URBANO: Yo me acuerdo del tío Nicomedes⁹⁰.

FELICIDAD: Pero había que llevar *jarón*⁹¹ y había que llevar aguardiente y los trae la gente. Con eso... porque tenía que coger una *bocaná*⁹², ¿sabes?, *pa* restregar. Y decían que es que la gustaba también beber. Y es que eso lo escupía en donde estaba eso malo y ponía una venda, y con el tiempo se curaba.

⁸⁷ En el sentido que le atribuye el DRAE en su tercera acepción. CLARIVIDENCIA: “3. f. Facultad paranormal de percibir cosas lejanas o no perceptibles por el ojo” (DRAE, 2014).

⁸⁸ La entrevistada se refiere a su hermano mayor, ya fallecido (mi abuelo Vicente Urbano de Paz Toledano).

⁸⁹ Con la cabeza gacha.

⁹⁰ Otro curandero célebre de Los Navalucillos que sanaba las fracturas de huesos.

⁹¹ No queda claro en la grabación si la entrevistada dice *jarón* (ramo de jara [gén. *Jara pringosa*]) o *jabón*, aunque es más probable que se refiera a la planta susodicha, puesto que la saludadora tenía que hacer friegas y escupir el aguardiente en el área afectada.

⁹² Una bocanada, un trago de aguardiente.

ANA: ¿Y no decían espurrear⁹³? ¿No decían que le espurreaban?

FELICIDAD: Claro. Y luego ese aguardiente se le bebía.

ANA: Como en mi pueblo. Lo mismo hacían en mi pueblo: un buche de agua o de anís, lo espurreas.

FELICIDAD: Sí, sí, espurreaban.

Los Navalucillos (Toledo, España). 29-11-2011.

Felicidad de Paz Toledano, 88 años (Los Navalucillos, Toledo).

Urbano Paz Muñoz, 66 años (Los Navalucillos, Toledo).

Ana Torres Rosales, 66 años (La Carlota, Córdoba).

José Manuel Pedrosa (2015: 4) ha documentado este tipo de curaciones que realizaban los antiguos saludadores nómadas por medio de la saliva:

Los saludadores solían ser, en efecto, personas tullidas o enfermas (o que se decían pacientes de alguna enfermedad), que ejercían su oficio ambulante, casi mendicante, yendo de pueblo en pueblo a lomos de desdichadísimos burros –copias muy desmejoradas de las mulas en que solían ir los médicos–; aseguraban que eran capaces de curar mordeduras o anular venenos exhalando, escupiendo, untando con su aliento y saliva a personas y animales, farfullaban ensalmos curativos y tenían fama de borrachos.

No cualquier día es válido para aojar

En algunas ocasiones, hasta se necesitaba de un determinado día del calendario en el que realizar los ensalmos o las hechicerías pertinentes, bien para limpiar el mal de ojo, bien para realizar actos brujeriles:

Que todas las cosas de brujería, de las brujas, se hacen los viernes. ¡Ah, y lo del mal de ojo! Para quitar el mal de ojo, normalmente, son los viernes también. Los viernes... un viernes sí y otro no.

San Fernando de Henares (Madrid, España). 30-09-2014.

Graciela Moral Turrión, 42 años.

En los archivos inquisitoriales del AGN⁹⁴ mexicano existen también alusiones similares para la sanación del mal de ojo:

Existían reglas para su curación, por ejemplo, esta debía realizarse solo en ciertos días. Matiana Saldaña, conocida como “La Pastora”, curaba a los dolientes solo los viernes, transcurrido ese día consideraba que ya no tenía salvación el enfermo y era inútil el tratamiento (Quezada, 2000: 103).

Echar las gotas y dar el chasquío

El ritual de sanación del aojamiento más extendido en la Península Ibérica es la prueba del aceite que, con distintas variantes, se aplica en buena parte de España y Portugal:

⁹³ ESPURREAR: “Quizá del lat. *aspergere*. 1. tr. Rociar algo con agua u otro líquido expelido por la boca” (DRAE, 2014).

⁹⁴ AGN, *Inq.*, t. 1254, ff. 127 y 140.

No sé qué rezarían, que rezaban no sé cuántos Padres Nuestros y hacen las cruces en la cara y luego ya echan las gotas en el agua. ¡Y pegaban el chasquío ese!, se iba el aceite. Y entonces era cuando me se quitaba. Desaparecía el dolor.

Los Navalucillos (Toledo, España). 26-09-2014.
Gregoria Sierra Martín, 78 años.

Otra confirmación del mismo rito, la encontramos también en Los Navalucillos:

Uy, yo cuando era joven –porque tos hemos tenío nuestros dieciocho años–, pues yo, cuando era joven, me le tenían que mirar tres porque yo, hija... Y si vieras qué bien... Me le miraba la tía Rita –la madre de la tía Otilia–, la tía Lorenza la del tío Emilio Zabayos y la tía Matilde. Y hija, cuando tenía el mal de ojo, pues echaba la gota y se... Fíjate, cuando echas una gota de aceite en un tazón de agua, pues se queda ahí la gota. Y la echaba la gota y se expendía, no notabas que había gota de agua, se notaba un poquitín, eso, que había una gota de aceite. ¡Uy, el mal de ojo! ¡Yo eso sí lo creo!

Los Navalucillos (Toledo, España). 10-10-2014.
Leonor Príncipe Horcajuelo, 80 años.

Tanto los afectados como las propias curanderas que saben *quitar* el mal de ojo coinciden en un dato curioso: no es necesario para llevar a cabo ritual y rezos que estos se efectúen en presencia de la persona aojada, sino que puede hacerse a distancia, siempre y cuando se tenga algo muy personal del enfermo, generalmente un mechón del propio cabello (sea persona o animal). También sirven las imágenes fotográficas:

Una señora que le sabía⁹⁵, le sabía y me le quitaba. Yo, ya que lo sabía, cuando me ponía así con esos dolores, pues ya me podía ir a que me le miraran. Y si no podía yo ir y había alguien conmigo, pues iban y me cortaban una mecha de pelo⁹⁶ y le miraban.

Los Navalucillos (Toledo, España). 26-09-2014.
Gregoria Sierra Martín, 78 años.

En algunas zonas de Portugal se prefería el sahumerio o las hierbas para ahuyentar el mal:

Mi hermana, por ejemplo, decía que para quitar el mal de ojo, pues que, en cada esquina de la casa se ponía un manojo de sal gorda para, como protección, y que a la persona que se supone que tenía el mal de ojo llevara consigo también una bolsita, pues con ajo... ¡Ah, ahora me acuerdo! Una hoja de laurel y romero. Y que llevara eso siempre con ella, con la persona que estuviese con mal de ojo.

Abeiras de Abaixo (Portugal). 18-09-2014.
Mujer, 51 años aprox.

Vemos, también en Portugal, una vertiente más maléfica de las mujeres que se dedicaban a este tipo de prácticas. En primer lugar, se considera que podían ser tanto benéficas como maléficas, pues si poseían los conocimientos para erradicar el mal, se pensaba que debían saber también cómo provocarlo. Nuestra informante las llama *bruja*s, palabra que ya posee una connotación mucho más negativa que hechicera. Y además de desaojar a los enfermos, también recitaban otro tipo de conjuros y hechizos como la

⁹⁵ El conjuro.

⁹⁶ Debe recordarse el gran poder apotropaico que tiene el cabello en muchas culturas. Sirva el ejemplo de Sansón por cuya cabeza jamás había pasado la navaja (AT, Jue. 16, 17).

celestinesca *philocaptio*, popularmente conocida como *amarre*, una clase de embrujo que se utiliza para atraer el amor de un hombre o una mujer:

Y eso es, bueno, gente que también iba a las brujas para saber, por supuesto. Iba a la bruja para saber si tenía mal de ojo. Iban para quitarlo, pero yo creo que también irían para hacer algo de mal porque las brujas, pues eso, las que hay en mi pueblo, podían ser tanto buenas como malas, es decir, dependiendo ya de lo que la bruja fuera, claro. Porque hay personas que dicen: “No, yo no hago brujería negra; yo solo blanca”, ¿no? Pero también se hacían cosas. Por eso imponían mucho respeto las brujas, que llaman ahí en mi pueblo, brujas, las mujeres estas que te hacen sus hechizos con rezos, con hierbas y hasta con fotos y pelo de la gente que también se ha dejado, sí. Por ejemplo para los novios, para..., pues la foto del chaval y, si puedes conseguir un pelo tuyo y no sé qué y, bueno, cosas así. Para que se quedara prendado de ti, digamos, para conseguir el amor de esa persona. É um amarre, que también he oído, un amarre para conseguir que él se enamore de ti.

Abeiras de Abaixo (Portugal). 18-09-2014.
Mujer, 51 años aprox.

Tanto para diagnosticar como para *limpiar* el mal, se utiliza en muchos pueblos españoles la prueba del aceite, que consiste en echar unas gotas de aceite sobre un recipiente con agua y comprobar la reacción: si el aceite se queda sobre el agua, como es lo natural, dada su densidad, se interpreta positivamente (se está libre de afecciones malignas). Por el contrario, si el aceite desaparece es muestra de que se está aojado y hay que efectuar las santiguadas y los rezos que, normalmente, se repiten tres veces. El tres es un número mágico que hace referencia a la Trinidad cristiana y tiene un simbolismo apotropaico:

Importante también que lo lean tres personas y que, de esas tres, ninguna entre cada una sepa una de la otra, ¿sabes? Como que hace más fuerza. Y luego, bueno, si te quieres poner la cruz, pues la cruz de Caravaca.

Los Navalucillos (Toledo, España). 14-04-2014.
Mercedes Nieto López, 42 años aprox.

En Ávila, en la población de Aldealabad del Mirón, se recogió un testimonio que hace referencia a la prueba del aceite. La entrevistada (13-08-2012) fue MPG, de 88 años:

Y hasta hacían remedios en casa, que es que yo no lo sé porque no me ha tocado en casa. Pero con el aceite, no sé, lo echaban en un vaso de agua para no sé qué lo que hacían, que veían si estaba de mal de ojo o no. Si estaba de mal de ojo sería que el agua se subiera arriba o no lo sé (Jaén Castaño, 2013: 340).

Asimismo, González Gómez (entre 2014 y 2015), en varios pueblos de Ciudad Real (Pedro Muñoz, Albaladejo y Terrinches) registró otras narraciones similares, como la de Hilaria González, una de sus informantes:

Te hacían una prueba en la que ponían un vaso de agua. Te mojaban el dedo corazón en aceite y echaban una gota en el vaso con agua. Si la gota permanecía en lo que es el aceite, que se queda arriba del agua, no tenías mal de ojo. Pero si esa gota de aceite desaparecía, esa era la prueba de que una persona tenía mal de ojo (González Gómez: en prensa).

Diversas narraciones obtenidas por mí entre 2011 y 2015, en Los Navalucillos de Toledo, confirman el mismo ritual para exorcizar el mal:

Yo no lo he hecho nunca, pero lo he visto hacer. Entonces ponían un... Ahora, normalmente, lo hacen con una vela. Encienden una vela, ponen un vasito con aceite y otro con agua. Entonces dicen una serie de... de oraciones –que yo no las sé–, pero dicen una serie de oraciones, meten el dedo en el aceite, echan una gota en el agua y, si hay mal de ojo, el aceite desaparece del agua. Y si no le hay, pues el aceite se queda encima como siempre. Normalmente lo miran tres o no sé cuántas veces, tres o... en pares, nones, lo miran por lo menos tres veces.

Los Navalucillos (Toledo, España). 29-11-2011.
María de los Ángeles Paredes. 67 años.

Expulsar el mal: ensalmos, conjuros y santiguadas

Además de la necesaria diagnosis (como la del agua y el aceite) que permiten a la curandera saber si la persona está o no aojada, el santiguarse o el realizar cruces con los dedos sobre la persona afectada, se hace imprescindible invocar el poder de los santos, la Virgen, Jesucristo y la Trinidad para que ayuden a liberar a la víctima. Se trata, por tanto, de un tipo de exorcismo que conjura el mal y lo expulsa del cuerpo. Hay diferentes rezos o ensalmos para lograrlo y es posible que haya tantas versiones como pueblos donde se realizan estas prácticas. En los municipios antes mencionados de Ciudad Real, González Gómez (en prensa) recogió en 2014 varios ensalmos dirigidos a eliminar el mal de ojo⁹⁷:

*Con Dios me acuesto,
con Dios me levanto,
la Virgen María
y el Espíritu Santo.
[nombre de la persona / por mi alma]
Si te entró por la cabeza,
Santa Teresa.
Si te entró por la boca,
Santa Apolonia.
Si te entró por las manos,
San Urbano.
Si te entró por el cuerpo,
Los Santos Sacramentos.
Si te entró por los pies,
Los ángeles, treinta y tres.
(Recitado por Victoriana Reílo).*

En Rumanía, tierra de arraigadas tradiciones en los entornos rurales, existen también diferentes conjuros para expulsar el mal de ojo. A modo de ejemplo, incluimos este *descanto*⁹⁸ contra el mal de ojo recogido por Cătălin Nedelcu en 2011, cuya traducción tomamos prestada de Alexandra Chereches (en prensa)⁹⁹:

⁹⁷ Por falta de espacio, únicamente mostramos uno de ellos. Véase el epígrafe final de Literatura citada: González Gómez, “Etnografía del mal de ojo en Pedro Muñoz, Albaladejo y Terrinches (Ciudad Real).

⁹⁸ Sobre los *descantos* rumanos y su etimología, recomendamos la lectura de Chereches (en prensa), “Ladrones de leche, trigo y fortuna. Aojamientos y supersticiones en la literatura oral rumana”.

⁹⁹ Agradecemos especialmente a Alexandra Chereches su aportación como recopiladora de estas tradiciones orales y su traducción al español.

*[...] Huye del alma de (fulano)
 que (fulano) quede limpio, iluminado
 como la Virgen María,
 como la limpia plata,
 como la estrella del cielo,
 como el rocío del campo.
 Pajarito blanco, salta, salta allá,
 salta donde está la piedra
 y que la piedra reviente.
 Y si es aojado por unos strigoi,
 que les revienten los dos ojos.
 Si es aojado por una strigoi,
 que los dos ojos de la cabeza le revienten.
 Si es aojado por un hombre
 que le revienten los testículos
 y que se mee encima
 y que se burle la gente de él.
 Si es aojado por una mujer,
 que le revienten las tetas,
 que se le caiga la leche
 y que se le muera el niño de hambre.
 Si es aojado por una muchacha,
 que le revienten las tetas,
 que le crezcan las trenzas,
 que se rían los chicos y las chicas de ella.
 Vosotras, tres hermanas cerillas,
 el mal de ojo de la cabeza de (fulano),
 sacadlo. Sacadlo del cerebro,
 sacadlo de la nariz, de la cara,
 de los riñones, del corazón,
 de la columna.
 Vete a los bosques solitarios,
 no vuelvas a (fulano).
 Que quede (fulano) limpio, luminoso,
 como la Virgen María.
 Mi conjuro es el remedio de la Virgen.
 Mi conjuro es el remedio de la Virgen.
 Mi conjuro es el remedio de la Virgen.*

Rumanía. Recogido en 2011. Recitado por Tanti Nuța.

Yo misma, en 2011, registré este ensalmo para expulsar el mal de ojo en Los Navalucillos de Toledo¹⁰⁰.

*Santa Ana parió a María,
 Santa Isabel a San Juan,
 y la Virgen parió a Cristo
 sin pecado original.*

¹⁰⁰ Agradezco especialmente a Soledad López, curandera de Los Navalucillos (Toledo), su atención y amabilidad al recitar el ensalmo curativo contra el mal de ojo y mostrar cómo se realiza el ritual.

*Dos te miraron,
dos te dañaron;
tres te han de sanar
que son el Padre y el Hijo
y la Santísima Trinidad.*

*De la cabeza Santa Teresa,
de los brazos San Ignacio,
del largo al cuerpo,
divino sacramento,
de los pies al bendito San Andrés,
con los ángeles treinta y tres¹⁰¹.*

Los Navalucillos (Toledo, España). 29-11-2011.
Soledad López, curandera. 57 años.

Leblic García (1979: 21) registró esta fórmula para desaojar, originaria de Gálvez, otro pueblo toledano; es muy similar a la versión recogida por mí en 2011:

Jesucristo del huerto salió,
a ojos malos se encontró
y le dijo: –¿De dónde vienes?
¿A dónde vas?
–De matar, de hechizar a...
–No, que lo guardo yo
tres horas antes que salga el sol.
Dos te miraron,
dos te hicieron daño,
pero tres te han de sanar:
el Padre, el Hijo y la Santísima Trinidad.

Santa Ana parió a la Virgen,
Santa Isabel al señor San Juan;
estas palabras son ciertas y de verdad.
Si te han hecho daño en la cabeza,
pedimos a Santa Elena.
Si te han hecho daño en los ojos,
pedimos a Santa Lucía y San Ambrosio.
Y si te han hecho daño en los pies
pedimos a San Andrés
con sus ángeles treinta y tres.

Jesucristo vive,
Jesucristo reina,
Jesucristo te ha de sanar
con el Padre, el Hijo y la Santísima Trinidad.

¹⁰¹ El conjuro se debe repetir tres veces.

CONCLUSIONES

¿La mirada es peligrosa? Si nos atenemos a las narraciones registradas en este somero estudio podría pensarse que sí: hay quien tiene *la mirada fuerte* y puede causar mal a otros, consciente o inconscientemente; hay quien proyecta su envidia hacia el objeto inalcanzable de su deseo, sea este persona, animal, planta o cosa; hay quien, a fuerza de mirar, atrae la calamidad sobre los demás. Por último, hay quien ansía hacer el mal y, a base de odio, rencor y celos, aparentemente, lo consigue.

La mirada acuciosa, voyeur, insistente, bien o mal intencionada, puede tener un resultado desastroso para el aojado, el que es vigilado o simplemente contemplado. Es por ello que, se dice, los niños pequeños son más vulnerables al mal de ojo, pues las miradas de todos están puestas en ellos. Si el niño es hermoso será aún más codiciado por otros. En las sociedades rurales y, más aún, en las comunidades primitivas americanas como la de los indios zoque de Rayón, estudiada por Norman D. Thomas (1974), se atribuye a la envidia y a los envidiosos la razón de los males ajenos. Thomas postula que entre estos indios era común atribuir incluso la pérdida del alma y la consecuente enfermedad de la víctima a los envidiosos y los espíritus malvados. Los primeros, con la ayuda de los segundos, pueden hacer enfermar a una persona: “Hacer daño enfermando al alma es el intento adjudicado a todos los brujos quienes, por sus capacidades ocultas pueden llegar a ejercer dominio sobre el espíritu” (Thomas, 1974: 81). Curiosamente, en este tipo de pueblos, uno de los remedios más sencillos y que mejor funcionan era permitir al aojador que toque al niño codiciado, pues se consideraba que solo así, saciando el deseo de poseer lo mirado, aunque sea un instante, se anula el mal que no tiene ya razón de ser.

Por el contrario, en la sociedad europea, el tema del mal de ojo y sus causas, en su vertiente maléfica, tienen una raigambre medieval: la bruja, por medio del maleficio y con la asistencia de los demonios, es capaz de generar la enfermedad en hombres (creando la ilusión de que les roba el miembro viril), mujeres (provocando abortos), niños (cometiéndolo infanticidio y antropofagia), bestias (enfermándolas), plantas (marchitándolas y arrasando las cosechas) o lugares (facilitando la infestación demoníaca). No es casual que, todavía hoy, creamos en esta serie de tópicos, insertos todos en el *Malleus maleficarum*, el manual del inquisidor por excelencia:

Mediante encantamientos, conjuros y otras infamias supersticiosas y excesos mágicos, hacen perecer¹⁰², ahogarse y desaparecer la descendencia de las mujeres, los animalitos, las mieses de la tierra, las uvas de las viñas y los frutos de los árboles. E igualmente los mismos hombres, mujeres, ganado mayor y menor y demás animales de todas clases, las viñas, los setos, las praderas y los pastos, las mieses y granos y las legumbres. Afligen y torturan a los hombres y mujeres, los animales de carga, los rebaños de ganado mayor y menor, con males y tormentos crueles internos y externos (Bula papal de Inocencio VIII, *Summis desiderantes affectibus*, 1484).

Y es que la mirada, la simple mirada, puede ser causa de dicha o de desgracia.

LITERATURA CITADA

Alvar, N. A. (2012). “Envidia y fascinación: El mal de ojo en el Occidente Romano”, *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, 3, pp. 1-306.

¹⁰² Las brujas.

- Bethencourt, A. J. (1985). *Costumbres populares canarias de nacimiento, matrimonio y muerte*, M. A. Fariña González (ed.). Santa Cruz de Tenerife: Museo Etnográfico y Excmo. Cabildo Insular.
- Cantera, M. E. (2015). "Reminiscencias judías en las creencias supersticiosas y prácticas mágicas de los judeoconversos castellanos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna", en *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*. Santa Barbara: University of California, pp. 112-122.
- Caro, B. J. (1966). *Las brujas y su mundo* (2010, 2.ª reimp.). Madrid: Alianza Editorial S. A.
- Chávez, H. F. Y. (2008). "Envidia, mal de ojo y 'paura' en los Apeninos centrales (Leonesa, Italia)", *Revista de Folklore*, 335: Fundación Jiménez Díaz, pp. 164-176.
- Chereches, A. "Ladrones de leche, trigo y fortuna. Aojamientos y supersticiones en la literatura oral rumana", en *De aquí y de allá: cuentos, leyendas, supersticiones y creencias*. El Colegio de San Luis-Universidad de Alcalá (en prensa).
- Ciapparelli, L. B. (2005). "Medicina y Literatura en el *Tratado de Fascinación* de Enrique de Villena", *Cuadernos de historia de España*, 79, pp. 31-56. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0325-11952005000100002&lng=es&tlng=es
- Corominas, J. y Pascual, J. A. (1974). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos.
- Escuela Bíblica de Jerusalén. (2009). *La Biblia de Jerusalén*. José Ángel Ubieta López (dir.). Bilbao: Escuela Bíblica de Jerusalén.
- García, Á. C. (2009). "Amuletos, conjuros y pócimas de amor: Un caso de hechicería juzgado por el Santo Oficio (Puebla de los Ángeles, 1652)", *Contribuciones desde Coatepec*, 17, julio-diciembre, pp. 45-63.
- González, G. S. "Etnografía del mal de ojo en Pedro Muñoz, Albaladejo y Terrinches (Ciudad Real)", en *De aquí y de allá: cuentos, leyendas, supersticiones y creencias*. El Colegio de San Luis-Universidad de Alcalá (en prensa).
- Jaén, C. M. (2013). "Creencias acerca del mal de ojo y de la brujería en Aldealabad del Mirón (Ávila)", *Revista de Literaturas Populares*, XIII-2, pp. 329-346.
- Leblic, G. V. (1979). "Supersticiones y reliquias: el mal de ojo, las saludadoras, hierbas medicinales, talismanes y amuletos", *Revista de Estudios Monteños: boletín de la Asociación Cultural Montes de Toledo*, 7, pp. 19-23.
- Leblic, G. V. (1988). "Folklore de los Montes: del mal de ojo y otras creencias. Curanderismo, hechicería y mitos en los Montes de Toledo", *Revista de Estudios Monteños: boletín de la Asociación Cultural Montes de Toledo*, 42, pp. 17-24.
- López, A. A. (2008). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (3.ª reimp.), vol. I. México: Universidad Autónoma de México.
- Nedelcu, C. (23 de mayo de 2011), *Vocea satului. De deochi. Tanti Nuta stie de la maica ei sa descante pentru cel deocheat, descantec cu cuvinte grele cu iz de blestem* (Descanto contra el mal de ojo de Tanti Nuta). Disponible en YouTube: <http://www.youtube.com/watch?v=pTuaNBS4Y9A>
- Pedrosa, J. M. (2001). *Plato de Cerámica mudéjar, siglo XIV. Iconografía de la "mano de Fátima y de las llaves. Pieza del mes: Ciclo 1999-2001. Creencias, símbolos y ritos religiosos*. Madrid: Museo Arqueológico Nacional.
- Pedrosa, J. M. (2015). "La guerra de médicos y saludadores: ciencia, magia y cultura popular en España (siglos XVIII-XX)", *Revista de Folklore*, 402. Fundación Joaquín Díaz, pp. 4-30.
- Quezada, N. (1977). "Creencias tradicionales sobre embarazo y parto", *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM*, 14/1, pp. 307-326.
- Quezada, N. (1989). *Enfermedad y maleficio: el curandero en el México colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Real Academia Española. (1726-1739). *Diccionario de Autoridades*. Disponible en: <http://web.frl.es/DA.html>
- Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la Lengua Española* (23.ª ed.). Madrid: Espasa Calpe. Disponible en: <http://dle.rae.es>
- Rojo, V. A. (2012). "Más curanderas que brujas", en *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la Historia*. María Jesús Zamora Calvo y Alberto Ortiz (eds.). Zacatecas, México: Universidad Autónoma de Zacatecas y Abada Editores, pp. 315-333.
- Salillas, R. (1905). *La fascinación en España*, estudio hecho con la información promovida, por la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid, Madrid: Arias.
- Sprenger, J. e Institoris (Krämer), H. (1486). *Malleus maleficarum. El Martillo de las Brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza* (2004, ed. facsímil sobre la de). Miguel Jiménez Monteserín (trad.). Valladolid: Maxtor.
- Thomas, N. D. (1974). *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*. México: Sep Setentas.

Entrevistas¹⁰³

- Aveiras de Abaixo (Portugal)
- Mujer (50 años). Entrevistada por Margarita Paz Torres (en adelante MPT). 18-09-2014.
- Buzău (Rumanía)
- Geta (50 años aprox.). Entrevistada por Margarita Paz Torres. 14-09-2014.
- Canillas de Aceituno (Málaga, España)
- Mujer (69 años). Entrevistada por MPT. 13-10-2014.
- La Carlota (Córdoba, España)
- Ana Torres Rosales (66 años). Entrevistada por MPT en 2011, 2014 y 2015.
- Francisca Jiménez Torres (81 años). Entrevistada por MPT el 19-08-2014.
- Los Navalucillos (Toledo, España)
- Felicidad de Paz Toledano (88 años). Entrevistada por MPT en 2011 y 2015.
- Gregoria Sierra Martín (78 años). Entrevistada por MPT el 26-09-2014.
- Leonor Príncipe Horcajuelo (80 años). Entrevistada por MPT el 10-10-2014.
- Marcial de Paz (88 años). Entrevistado por MPT el 29-11-2011.
- María de los Ángeles Paredes (67 años). Entrevistada por MPT en 2011 y 2015.
- Mercedes Nieto López (42 años aprox.). Entrevistada por José Manuel Pedrosa y MPT 14-04-2014.
- Pedro Olmedo Ortiz (80 años aprox.). Entrevistado por J. M. Pedrosa y MPT el 14-04-2014.
- Soledad López, curandera (60 años). Entrevistada por MPT el 14-04-2011 y por José Manuel Pedrosa el 14-04-2014.
- Urbano Paz Muñoz (66 años). Entrevistado por MPT en 2011 y 2015.
- San Fernando de Henares (Madrid, España)
- Graciela Moral Turrión (42 años). Entrevistada por MPT el 30-09-2014.

AGRADECIMIENTOS

Este estudio se ha realizado en el marco de la Ayuda para Contratos Predoctorales para la Formación de Doctores 2014, otorgada por el Ministerio de Economía y Competitividad (MINECO) español, asociada al proyecto de investigación I+D+i: FFI2013-44286-P, *DHuMAR. Humanidades Digitales, Edad Media y*

¹⁰³ Solo se mencionan los nombres de aquellos informantes que concedieron su permiso expreso para publicarlos. En caso contrario, se respeta el anonimato de los entrevistados.

Renacimiento. 1. Poesía. 2. Traducción, del Departamento de Filología, Comunicación y Documentación de la Universidad de Alcalá. Agradezco su ayuda y orientación a mis directores de tesis doctoral: Fernando Gómez Redondo (UAH) y Rebeca Sanmartín Bastida (UCM).

Deseo agradecer muy especialmente a los profesores doctores José Manuel Pedrosa, de la Universidad de Alcalá, Claudia Verónica Carranza Vera, de El Colegio de San Luis A.C. (México) y Alejandro Martínez de la Rosa, del Campus de León de la Universidad de Guanajuato (México), su apoyo y confianza para poder emprender este primer acercamiento literario y antropológico al tema del mal de ojo. Considero este breve estudio como la etapa inicial de una investigación futura para la que espero poder recopilar y mostrar más materiales sobre esta creencia universal.

Asimismo, y vaya con mi mayor afecto y cariño, mi más profundo agradecimiento a todas aquellas personas que amablemente brindaron sus narraciones y sin las cuales habría sido del todo imposible componer este artículo.

SÍNTESIS CURRICULAR

Margarita Paz Torres

Personal investigador de la Universidad de Alcalá. En la actualidad, coordina la *Gran Enciclopedia Cervantina*, dirigida por Carlos Alvar, es miembro del equipo editorial de la *RPM* de la UAH y colabora en diversos proyectos de investigación: *Personajes y lugares sobrenaturales en la literatura tradicional de México e Hispanoamérica. Perspectivas interdisciplinarias*. El Colegio de San Luis A. C. (COLSAN, México), Dir. Claudia V. Carranza Vera; *DHuMAR. Humanidades Digitales, Edad Media y Renacimiento. 1. Poesía 2. Traducción*. Ref.: I+D+i FFI2013-44286-P. MINECO-UAH, Dir.: Fernando Gómez Redondo; *La construcción de la santidad femenina y el discurso visionario (siglos XV-XVII): Análisis y recuperación de la escritura conventual*. Ref.: FFI2012-32073. MINECO-UCM, Dir.: Rebeca Sanmartín Bastida.



RELIGIÓN Y ESCLAVITUD. FORMAS DE RESISTENCIA EN EL CARIBE AMERICANO

RELIGION AND SLAVERY. FORMS OF RESISTENCE IN THE AMERICAN CARIBBEAN

Rubén Ramírez-Arellano¹ e Ivy Jacaranda Jasso-Martínez²

¹Profesor de tiempo completo, Universidad de Guanajuato, benramx@yahoo.com. ²Profesora de tiempo completo, Universidad de Guanajuato, ivyja@ugto.mx.

RESUMEN

A partir de la revisión de algunos términos y definiciones que han sido ampliamente documentados por los estudios sobre religión y brujería proponemos la discusión y la interpretación de prácticas relacionadas con aspectos religiosos como prácticas de resistencia en religiones afrocaribeñas, y en especial el caso del vodú.

Si bien la religión de los esclavos y fenómenos como la brujería o el shamanismo han sido disminuidos como falsa ideología, la religión también es creación colectiva a partir de situaciones de crisis. En los casos que discutimos, la brujería y la religión dan a sus creyentes fuerza tanto para soportar la relación de dominación, como para luchar por la liberación de su opresión. Se retoma así el carácter utópico de religiones que fueron creaciones de los esclavos llevados desde distintas naciones e imperios africanos hacia las Islas del Caribe. Estas religiones han enfatizando la crítica de su presente, y proyectando una visión al futuro dentro del tiempo mesiánico.

Palabras clave: sistema religioso, dominación, religión vodú y utopía.

SUMMARY

From the review of terms and definitions that have been extensively documented by studies on religion and witchcraft we propose the discussion and interpretation of aspects related to religious practices of resistance in Afro-Caribbean religions and especially the case of voodoo practices.

While the religion of slaves and phenomena such as witchcraft or shamanism have been diminished as false ideology, religion is also collective creation in crisis situations. In the cases we are discussing, witchcraft and religion give believers strength both support the relationship of domination, to fight for the liberation of their oppression. Thus, the utopian character of religions that were creations of the slaves brought from different African nations and empires toward the Caribbean Islands is resumed. These religions have emphasized the criticism of its present and projecting a vision for the future in the Messianic time.

Key words: religion's system, domination, voodoo religion and utopia.

INTRODUCCIÓN

El fenómeno religioso es uno de los grandes temas de las ciencias sociales. Sin embargo, a partir de la interpretación de Marx en la *Introducción para la crítica del derecho en Hegel* de 1844, acerca de que la religión “es el opio del pueblo”, se ha dejado de lado su carácter emancipador como motor de movimientos sociales para liberarse de las condiciones de opresión. Por lo que no se hace extraño que para autores como Louis Althusser (1970), la religión a través de las iglesias sea uno más de los *aparatos ideológicos del estado*, logrando –persuasivamente- reducir el contenido crítico y esperanzador que puede engendrar para sus creyentes. Sobre todo, Berger (1969) señala que es una tradición teórica que establece la asociación entre religión y alienación, la cual siguieron autores como Feuerbach, Nietzsche y Freud.

Aunado a esto, las religiones y rituales de culturas subalternas han sido tomadas de igual forma por los no especialistas. Las relaciones de poder determinan las manifestaciones religiosas que los subalternos expresan en lo público. Proponemos que las religiones afrocaribeñas a las que rendían culto los esclavos, lejos de ser una herramienta de subordinación ideológica, tuvieron la función de ayudar a resistir la dominación proponiendo una comprensión propia y actualizada de la violencia terrenal desde una reflexión con lo sagrado.

Tomamos el fenómeno de la brujería también como una manifestación religiosa, es decir, se encuentra dentro del complejo “racimo de símbolos sagrados, entretejidos en una especie de todo ordenado, lo que forma un sistema religioso” (Geertz, 1998: 120). Sin embargo, por religión damos una definición más precisa respecto a las relaciones de poder en donde se desenvuelve. Así, la religión,

“... se entiende como un complejo inherentemente histórico de creencias y prácticas significantes cuyas construcciones de sentido -y activas refiguraciones de las percepciones- del mundo social a la vez se vinculan a procesos de dominación y estrategias de las contestaciones y subversiones de la autoridad. El carácter de proceso y la naturaleza simultáneamente simbólica y sustantiva de la religión se vinculan estrechamente para dar lugar a transformaciones más amplias en la cultura y la sociedad (Dube, 1999: 43-44)”.

También se toma en cuenta la carga etnocéntrica que damos a la categoría de religión, la cual en primer lugar se toma a partir del propio referente cultural, sin embargo, esta categoría encierra más de lo que podemos pensar de ella según nuestros cánones culturales de significación. De tal manera que retomando el fenómeno brujería/shamanismo, entendemos que la significación de estas prácticas y sistemas no sólo depende de un especialista de lo sagrado en el sentido profundo y pragmático. Como señala Levi-Strauss (1995: 205) para el complejo cultural shamanístico, tenemos la intervención del shamán, el enfermo y el conjunto de la sociedad, así la eficacia simbólica de los tres elementos depende de las creencias que se actualizan con la intervención del especialista en recomponer la cadena de significados colectivos y significantes particulares. Tanto la intervención de un brujo, como la de un shamán es una experiencia personal y colectiva a través del manejo de símbolos, dirigidos a una acción que puede afectar indirectamente a un tercero y las acusaciones, que le dotan de un carácter público.

Por otra parte, el término shamanismo se usa para designar los mismos efectos en diferente persona. A diferencia del brujo que causa daño, el shamán es tomado de manera positiva. Sin embargo, existen casos en los que una persona encarna tanto labores de brujo como de chamán, así sucede entre los grupos Ashuar, Desana y Huichol como señala Perrin (1995: 12). Esto ha suscitado tal relatividad a los términos que ha impedido que lleguen a formularse como conceptos distintos y claramente definidos. No obstante, se han delineando mejor los matices diferentes en cada situación que son propios de cada contexto cultural, sociedad, acciones y personas.

En este texto nos interesa analizar cómo las diferentes prácticas de los grupos subalternos -entre las que se encuentran la brujería, el shamanismo, el vodú o la santería-, han sido tomadas por quienes detentan la reproducción de la ideología dominantes de manera negativa y despectiva. A su vez se contrasta la apropiación por los seguidores como una forma de resistencia cultural y política en un contexto de dominación y esclavitud. Si bien el material que presentamos refiere a épocas históricas y culturas distintas, queremos volver sobre la reflexión acerca de las experiencias religiosas a partir de una apropiación cultural que denota resistencia.

Notas antropológicas sobre brujería y shamanismo

En la cultura azande, Evans-Pritchard (1997) señala que los brujos son reconocidos porque guardan una sustancia orgánica que les viene por herencia. De esta manera se puede reconocer a un brujo que muere a través de una autopsia a pesar de no poner en práctica el potencial de su naturaleza de brujo. Siguiendo a este autor también se puede constatar el carácter económico de la brujería, puesto que se puede explicar el infortunio de una mala cosecha por obra del embrujo de alguien que le tiene envidia y recelo a algún hombre de la comunidad. En este sentido, explica "...no hay nicho ni rincón en la cultura azande en que no penetre" (Evans-Pritchard, 1997:83). Pero uno de los hechos importantes es que la noción de brujería explica los hechos desafortunados y las desgracias (no todas) a los que muestran una clara evidencia por la afirmación de los oráculos y del conocimiento experiencial que dejan sus vivencias. Esto pasa porque la vida azande no se separa ni un momento de la brujería, ya que ésta es la forma de operar de las acciones del individuo que se media de un significado colectivo impreso en su capacidad de explicación del ser con el mundo de lo contingente.

Así, la brujería está inmersa en el universo religioso y si sabemos que es un aspecto eminentemente social (Durkheim, 2000), podemos dar cuenta que tiene un contenido axiológico y normativo, puesto que obliga al individuo a proceder según se marquen ciertos ritos de la misma brujería. Por ejemplo, en el caso citado de la cultura azande, un brujo está obligado a retirar su brujería a alguien que esté afectando cuando el oráculo -del veneno- lo descubre. De la misma manera devela las inconformidades, odios y envidias que existen dentro del mismo grupo, además de estar mediada y controlada por lo social cuando se trata de hacer justicia o retirar el embrujo (Evans-Pritchard, 1997: 102-103). Por otro lado, un brujo puede llegar a provocar la muerte de su víctima, aunque éste no lo haga conscientemente.

Por otra parte, Marvin Harris (1989) habla de la brujería occidental y encuentra que era atribuida a: adoración y pactos con el diablo, viajar por el aire en escobas, reuniones, robar y comer niños que también eran la consecuencia de las orgías que se cometían en los aquelarres. Aquí, las acusaciones de carácter económico también existían como: matar la vaca del vecino, provocar granizadas y destruir cosechas. Este autor también toma en cuenta el carácter de la tortura con la que se forzaba a las mujeres a confesar que eran brujas y tener prácticas con el demonio sin ser culpables. Proceso político que tuvo repercusiones en lo económico a partir del siglo XV y durante los siguientes doscientos años.

Harris (1989) argumenta que tales acusaciones fueron más una invención de la Inquisición que hechos realmente existentes, puesto que la iglesia católica se encontraba en un momento de crisis con respecto a la reforma y buscaba desarticular cualquier tipo de reuniones que pudiera abrir camino a un levantamiento subversivo en su contra. Las características del brujo(a) importan, pero en tanto que se imagine que era muy difícil que se acusara a la nobleza. Las víctimas de las acusaciones en un momento representaron un peligro que pudiera desarticular el sistema, podía ser alguien que sirviera para imponer el miedo a la población y dejara en entredicho la reafirmación de poder, por tanto, a través de la tortura se le persuadía a la gente que diera nombres de individuos que participaban en los aquelarres. Lo que permitía que la sociedad de los feudos estuviese fisurada.

Posiblemente esto entraña una relación con los movimientos mesiánicos de liberación¹⁰⁴ que fueron exterminados, pero Harris (1989), aunque lo nombra no lo asegura. Al examinar los resultados de esa manía por las brujas, se puede dar cuenta que los pobres acusaban como al culpable de las crisis ya no al

¹⁰⁴ Los movimientos mesiánicos hacen alusión a movimientos de liberación o salvación de un pueblo y que cuenta con un líder "que encabeza a los descontentos -los más afectados- con un mensaje arraigado en el pasado, en particular en el "mito de los orígenes", y para los de la época mesiánica se ve como un retorno a aquellos orígenes felices y paradisíacos" (De Lubac en Zaballa, 2001: 258-359).

señor feudal, al príncipe o al papa, sino a los sujetos de su misma sociedad, a los de su mismo entorno que le tenían envidia de la tierra o las posesiones, y que también eran los culpables de las enfermedades, pestes y demás. Aquí podríamos ver que al brujo también se le atribuyen los desastres y las desgracias de la comunidad donde viven. Pero, un punto importante en relación a los movimientos mesiánicos es que al ser la brujería un campo relativamente cerrado, aunque en realidad no haya pasado en la Europa que deja ver Harris. Se impregna de un carácter oculto, que le preocupaba a la iglesia, puesto que no resulta conveniente dejar que grupos de personas tuvieran reuniones clandestinas. Por lo que dicha institución, centro hegemónico del medioevo, los reprobó como acciones heréticas. Esto se puede entender por otros enfrentamientos como en los casos de Joaquín de Fiore (1135-1202) o Thomas Müntzer (1489-1525), que dieron la fuerza a la gente para que se levantaran por la utopía de la tercera edad que abriría paso al *sabbath*.

Harris resalta el viaje en los aquelarres que eran provocados por un cierto ungüento elaborado con hierbas como la mandrágora, belladona, beleño y estramonio, las cuales contenían atropina; sustancia que era capaz de provocar alucinaciones de fiestas orgiásticas. Lo importante de señalar esto es que en varios lugares también se utilizan plantas alucinógenas para producir estados de éxtasis que lleven a una especie de trance para que la bruja, el brujo (hombre lobo¹⁰⁵), o el chamán *viajen* a la dimensión de lo sobrenatural. Sin embargo, en Europa como lo aclara Harner (1976), sí había reuniones entre brujas donde realizaban actos de hechicería y ayuda mutua en donde no entraban en trance, éstas eran llamadas *esbat*, y eran más bien catalogadas como juntas de negocios.

En cuanto a la brujería occidental, Eliade nos explica, “lo que los autores medievales denominaron brujería, y lo que se convirtió en las epidemias de brujería de los siglos XIV, XV y XVI, tiene sus raíces en algunas series de escenas mítico-rituales arcaicas” (Eliade, 1976:118). Equiparable con la religión popular anterior al cristianismo. Los ritos del culto y la misma fe habían tomado la despectiva categorización de lo pagano, así como sus manifestaciones habían sido estigmatizadas como herejías. De la misma manera explica las relaciones orgiásticas e incestuosas como una crisis de un momento actual, en la que este caos provoca un sentimiento de nostalgia al primer tiempo, esto es, al comienzo y a la idea de que lo pasado fue mejor. Es el fin y el principio de un tiempo que, de lo actual, se remonta a la edad primigenia.

Por otra parte, para Turner (1999) las creencias sobre brujería no pueden ser agrupadas adecuadamente en solo dos categorías, como lo hace Evans-Pritchard (1997), entre los brujos y los hechiceros diferenciando a estos últimos por hacer uso de la técnica de la magia y que su poder proviene de las medicinas. Esto nos recuerda la cuestión inicial, ya que como mencionábamos, el hablar de brujería no nos encierra en una definición o en una armazón para colocar varios hechos en una explicación que no admita variables.

Turner nos lleva a un análisis crítico de diferentes posturas y nos demuestra que un estudio de la brujería apoyado en el parentesco, o en el estudio de casos, como sostenerse por una explicación funcionalista o estructural es necesario, pero no suficiente. Este autor trata de ubicar lo mejor posible al fenómeno de la brujería con lo que encuentra en el caso *Biedelman*, brujos que son perfectamente conscientes de sus actos de brujería, en oposición con Evans Pritchard para quien entre los azande un brujo puede causar daño a otro sin darse cuenta.

En esta línea, el paradigma azande de la brujería es débil si lo aplicamos a otras sociedades. Pero consideramos que la comparación de casos puede ayudarnos a explicar uno en concreto y enfocarse en

¹⁰⁵ Como lo afirman Mircea Eliade (1976) y Michael Harner (1976), los hombres lobo eran hombres que caían en el mismo estado de éxtasis con una piel de lobo y que se decían ser los “perros de dios”.

los factores que más influyen en el fenómeno, tomando en cuenta que estas teorías sólo pueden rendir frutos con una buena recolección de datos etnográficos. A partir de las notas anteriores podemos resumir que la brujería está íntimamente relacionada con el sentido de lo malo, de lo oculto, de los negocios y lo económico, dejando de lado si es consciente o no, o si es hereditario o no; y en ella intervienen, de manera intrínseca, el campo de los valores y las normas.

En la etnología francesa, el estructuralismo de Levi-Strauss (1998), estudia al shamán quien es comparable al psicoanalista como un restaurador del caos en un sistema coherente que funda la concepción del mundo. Escribe,

“la enferma, al comprender, hace algo más que resignarse: se cura (...) El shamán proporciona a la enferma un lenguaje en el cual se pueden expresar inmediatamente estados informados e informables de otro modo. Y es el paso a esta expresión verbal (que permite, al mismo tiempo, vivir bajo una forma ordenada e inteligible una experiencia actual que, sin ello, sería anárquica e inefable) lo que provoca el desbloqueo del proceso fisiológico, es decir la reorganización, en un sentido favorable, de la secuencia cuyo desarrollo sufre la enferma (Levi, 1998:221)”

La acción del shamán será determinante para re-establecer la cadena de significantes al significado en un lenguaje estructurado. La función simbólica de su figura es sustantiva para el metabolismo social. Sin embargo, el estructuralismo al centrarse en los sistemas simbólicos, deja de lado la dimensión material y dinámica de la cultura. Queda plantearnos preguntas sobre ¿cómo intervienen estos factores en la reinterpretación planteada por Herskovitz (1967)?, ¿se podría hablar de una re-estructuración a partir de la reinterpretación?

Así, la categoría de shamán es meramente exógena, es “una creación artificial que sólo existe en el pensamiento del etnólogo, que no corresponde a nada específico de lo que sucede en la realidad” como señala Levi-Strauss (1962, citado por Gallinier y Perrin, 1995:ix). Para otros autores como Marie-Odile Marion (1995), el término “chamanismo” (*sic.*) desplazó a la “categoría ya obsoleta de brujería”. Por tanto, podemos pensar que la categorización de brujo/shamán va a venir del sistema de ideas dominante (incluido el investigador; científico social), mientras que para los participantes del culto tendrán una experiencia como parte de un sistema religioso.

Si nos preguntamos sobre la construcción de la brujería como un fenómeno social, se devela que: “lo que importa en la brujería no son las acciones del brujo sino la creencia en la que un brujo ha actuado y las palabras que se intercambian en un procedimiento infinito de acusación” como lo señaló Keck (2002 citado por Pavez, 2009:88). La brujería además es por este carácter negativo, una categorización e identidad impuesta para justificar represión necesaria para mantener el control de una población dividida.

La brujería como resistencia a la esclavitud colonial

Las religiones de origen africano constituyen en las islas del Caribe un reiterado tema de estudio. Es el espíritu africano que sale de su entorno ecológico y cultural para entrar en otro contexto despojado de humanidad. En la esclavitud. Se transporta con su carga ontológico-cultural, que ha sido una construcción histórica, la cual da bases al sentido de identidad y se manifiesta en el pensamiento religioso; y con ésta sus danzas, música, instrumentos, fetiches que atrapan un universo de símbolos. Cuando se parte del sitio de origen hacia otros lugares no se rompen los lazos culturales, puesto que la cultura puede migrar, transformarse, pero no necesariamente se cambia el contenido del sentido de pertenencia de un grupo.

La religión es un factor que está ligado a un sistema de valores sociales que ayuda a conformar en buena medida una identidad colectiva. La práctica religiosa puede así conformarse como una táctica de resistencia al dominio incorporando elementos de los dominadores confiriéndoles nuevos sentidos para revertir la opresión.

Cuando Occidente viajó hacia las Indias para conquistar su territorio y sus habitantes, los recién llegados se enfrentaron a distintos problemas para que los pueblos conquistados, como los Taínos (250 d.C. a 1500 d.C.), se adaptaran al trabajo que demandaba la explotación de la caña de la azúcar. Se exterminó a estos pueblos y empezó la trata de esclavos africanos hacia Cuba, así como al proyecto económico de La Española (la isla en el que se encuentran Haití y República Dominicana) que inició en el año 1518. Resultando un gran negocio la producción de tabaco, de caña de azúcar y la venta de esclavos que venían de la Península provenientes de las factorías portuguesas (Dornbach, 1993: 9-11).

Diferentes etnias o pueblos fueron introducidos a las islas caribeñas, como los carabalíes, del sudeste de Nigeria, con sus diferentes tribus entre las que destacan los efik, ibo, bras, ekoy, abaja, bricamos, oba y bibios. También otros de la Costa de Marfil como los Ashanti, fanti, fon y mina popó. Lo mismo pasaría en las Costas de Senegal y en la cuenca del Congo, pero ninguna tuvo más dotaciones de esclavos que la cultura yoruba. Este término se refiere a las diferentes tribus que compartían una lengua y una cultura como son los egwadó, ekiti, yesa, egba, fon, cuévanos, agicón, sabalú y oyó. Además en lengua de los hausas y fulanis la palabra *yoruba* significa “mañoso”, “astuto” (Dornbach, 1993: 14). En Haití, por ejemplo, pronto se incrementó su número, pasando la población de origen africano a más de medio millón en el siglo XVIII (Leymarie, 2015).

Por lo general, los negreros o tratantes de esclavos se apoyaban en algunos jefes y tribus africanas que vivían en las costas y que organizaban la cacería y venta de los miembros de otras tribus, que consideraban extrañas u hostiles (Bolívar, 1994). Es desde entonces que por ejemplo en Cuba prevaleció el sistema esclavista con carácter carcelario, impregnado de un amplio y diverso universo de concepciones religiosas. Los malos tratos hacia esta población iniciaron desde los viajes en barco, y aunque el código negro prohibía maltratarlos, esto era letra muerta.

En los siglos subsiguientes la religión pudo ser tolerada por la corona española en la forma de determinadas fiestas para aliviar la tensión prevaleciente en los barracones. Las dotaciones de esclavos podían recrearse en señaladas festividades después de cumplir con las prácticas de la religión católica, sin salir de la finca, ni juntarse con otras haciendas. Los aspectos precedentes constituyeron una diferencia con la política esclavista inglesa en el Caribe, que prohibió todo tipo de reunión para realizar rituales o fiestas con las prácticas religiosas y otra que las toleró como España. Las dos con la pretensión de castrar las manifestaciones culturales africanas.

Al haberse introducido las dotaciones de esclavos a las islas del Caribe, fue común que no se transportaba a los miembros de una misma tribu. Por lo que a veces había grupos de esclavos que llegaban a la isla y no hablaban la misma lengua. Pero esto no provocó que se perdiera el vasto mundo de sus concepciones religiosas, puesto que sirvió para sostenerlos y ayudarlos a vivir, a resistir. Las religiones africanas se mezclaron e incorporaron nuevos símbolos, que encontraron en los lugares de llegada, dotándolos de un significado cultivado ancestralmente que les era propio. Ya para la mitad del siglo XIX descendientes de esclavos que provenían del continente africano fijaban características sociales cargadas de patrones religiosos que subsisten en la actualidad.

Esta lógica del Occidente conquistador nos habla de una cultura diferente. El *Ego conquiro*, fundamento del *Ego cogito* cartesiano (Dussel, 2000) expresa la racionalidad de expansión de Europa. El yo pienso, que niega el ser de la otredad para su conquista. Una cultura que trató desde sus inicios de esclavizar a los bárbaros, conquistar y controlar la alteridad. Como lo fue en la Grecia clásica el comercio de esclavos. Tratando la fuerza de trabajo como *herramientas animadas*, pero no como hombres escribe Aristóteles en la “Política”.

En África, existían cultos locales que reflejaban la autonomía de muchos pueblos que vivían en economías cerradas, propias del estado tribal, aunque también algunos cultos abarcaban a tribus de una región. En el Caribe, los africanos no dejaron el culto al antepasado, puesto que profundiza la pertenencia a la estructura social. Son los antepasados los modelos de identificación y guardianes de la disciplina moral y ética de la comunidad. Al asegurar la inmortalidad individual y colectiva, institucionalizan la continuidad entre la vida y la muerte, entre el pasado y el presente y el de la propia comunidad (Dornbach, 1993:29).

La mezcla entre prácticas religiosas africanas y las prácticas en el lugar de llegada no pudo adquirir la forma de una simple mezcla, el proceso que adquirió fue lo que Herskovitz denominó reinterpretación como “proceso por el que los antiguos significados se adscriben a nuevos elementos o mediante el cual valores nuevos cambian la significación cultural de las viejas formas (Herskovitz, 1976:598)”, el cual opera en todos los aspectos del cambio cultural.

“El hecho de que la conservación de costumbres aborígenes africanas conseguidas por medio de la reinterpretación sean de tan gran volumen en el aspecto focal de las religiones de los negros del Nuevo Mundo, no significa que los casos sustanciales de reinterpretaciones no se hayan encontrado en otros elementos de estas culturas (...) En el campo de la organización social han sido de tan largo alcance estas reinterpretaciones que han cambiado a una cultura que, en África, estaba dominada por los hombres, a otra en la cual representan las mujeres el papel dominante” (Herskovitz, 1976: 599-600).

Al finalizar el capítulo XXXII sobre *El foco cultural y la reinterpretación*, concluye su argumentación, lanzando la pregunta: “¿por qué un pueblo determinado acepta una nueva idea o una nueva cosa que se le presenta, y rechaza otra? (Herskovitz, 1976: 605)”. Para el caso de la esclavitud afrocaribeña se desprende la necesidad de situar la factibilidad de aceptar o rechazar elementos culturales ajenos. Cuando no se está en la posibilidad de decidir, los elementos terminan siendo impuestos. Las relaciones de poder entre amo y esclavo, restringen la actuación de este último; mas no la interpretación a partir de una cultura propia.

El esclavo reinterpretó el protestantismo o la Biblia a través de su propia mentalidad, de sus sentimientos y de sus necesidades afectivas; creó así un sincretismo más negro que africano (Dornbach, 1993). Es notable que para seguir con los cultos de origen los dotaron de una apariencia católica. Así, en el vodú las divinidades negras están asociadas a santos católicos: Damballah corresponde a san Patrick, Erzulie Freda Dahomey a la Virgen María o Nuestra Señora de los Dolores, Legba a San Pedro, por ejemplo (Laymarie, 2015). Lo anterior podría sugerir tácticas de encubrimiento, que lograron que en vez de desaparecer el culto se enriqueciera de nuevos símbolos.

En éste y otros casos se emplean las estrategias de los dominados por preservar el poder de transformación/perpetuación simbólica que posibilita la cohesión de su sociedad. Puesto que los esclavos tenían menos problemas con sus superiores con enfrentamientos directos, llevaron un discurso público de *unanimidad*. Para James Scott, “es dar una apariencia de unanimidad entre los grupos dominantes y de

consentimiento entre los subordinados (...) Por el contrario la cultura popular es más bien local, y se forma gracias al dialecto, las prácticas religiosas, el vestuario, los patrones de consumo y las relaciones familiares” (Scott, 2000: 81-82). Este autor explica que el grupo dominante al alimentar una apariencia reduce al mínimo los desacuerdos, las discusiones informales y los enfrentamientos que desgastan la relación con los subordinados.

El practicante del culto africano, como medio de defensa o convencido de la similitud de estas religiones, les dio una categoría cristiana a sus símbolos, les dotó de este nuevo significado que sirvió para adaptarlos en ese nuevo ambiente. Pero es cierto que no se incorporó todo. Así con cierto espíritu de selección, dejaron de lado a otros santos que no concordaran con el espíritu heroico y triunfal de los dioses negros, y sólo retomaron a aquellos santos cuyos mitos encerraban un contenido simbólico adaptable a su elemental teología (Lachatañeré, 1992: 408).

Lo que puede observarse es que mientras se les concedía tiempo para sus fiestas, y aunque ésta robaba el tiempo de producción en las labores de trabajo; las celebraciones y la música eran los elementos rituales que los conquistadores desconocían que fueran la forma tradicional de convocar a sus deidades ancestrales y que, en realidad, se presenciaba una elaborada liturgia religiosa. Estas prácticas tuvieron mucha importancia para actualizar su cultura en el nuevo contexto colonial. Aunque con nuevos tintes católicos no se perdieron las instituciones religiosas que les sirvió para sobrellevar los avatares de su destino.

Como un discurso oculto por parte de los dominados, se puede notar que delante de la figura que los oprimía no podían introducirse las prácticas culturales de los esclavos. Sin embargo, se crearon espacios en donde se reprodujo esta forma de ocultamiento al dominador y se expresaba la cultura popular africana. Esto sirvió para alimentar la unión del grupo y tener un espacio de liberación. Puesto que en los servicios religiosos dirigidos por el amo o por alguien nombrado por él, se esperaba que los esclavos controlaran sus gestos, sus expresiones faciales, su voz y su conducta en general.

“Lejos de esa vigilancia y en los hush-arbors, donde se usaba toda una serie de recursos para impedir que el sonido saliera (por ejemplo: gritando dentro de un cántaro), reinaba una atmósfera completamente diferente: momentos de liberación de la constante vigilancia de la dominación en los que se permitía bailar, gritar, aplaudir y participar. La religión autónoma de los esclavos no era sólo una negación del estilo de los servicios oficiales (la iglesia católica); también contradecía su contenido (Scott, 2000: 145)”.

No cabe duda de que una institución clave que hizo posible que esa cultura afianzada en lo religioso subsistiera, además de las fiestas que se realizaban al exterior, era la existencia de lugares que estaban vedados a los ojos de los amos. Estos también eran los *cabildos* en el caso de Cuba, que básicamente eran sociedades de socorro mutuo, instrucción y recreo. Al mismo tiempo que eran escuelas de la lengua eran conservatorios de las tradiciones de cada grupo africano; éstas a veces se hallaban bajo la advocación de un santo patrono católico. Más tarde se produjo una decadencia de los cabildos, más no de la institución, puesto que se produjo una metamorfosis en lo que se llamaron las casas-templo. Estas servían, de igual manera, para mantener un discurso oculto ante los opresores y tener un espacio en donde pudieran seguir reproduciendo su cultura. Pero, fue vista con malos ojos, por lo que la religión de los que ejercían la dominación, la prohibía y desataba una ola racista, como era la discriminación y persecución a estos cultos paganos a los que se les dio el nombre de brujería en donde se atentaba contra el orden de la iglesia católica directamente.

Se decía que la religión negra estaba basada en ídolos y que esto era obra del diablo. Sin embargo, en estos lugares se generó un espacio social para exteriorizar todas las réplicas que el esclavo tuvo que callar; donde se liberaba la tensión de estar aparentando la subordinación, donde ya no es necesario reprimir la cólera del quedarse callado ante las injusticias de los amos. Aquí es donde se sigue reproduciendo su cultura que ahora se esconde con el más intenso recelo al servir como una estrategia para mantenerse unido a ella.

Debido a esto siempre se quiso acabar con estos centros ceremoniales, por lo que la técnica del disfraz se hizo más constante hasta quedar fundida la forma católica con el contenido africano. Así se apunta que, en la cultura europea, las autoridades eclesiásticas con sus sirvientes seculares, siempre consideraron la cervecería, la taberna, la hostería, la bodega, los mercados o los cabildos como lugares de subversión. Aquí las clases subordinadas se reunían, fuera de escena y después del trabajo, en una atmósfera de libertad. En estos espacios también se transmitía la cultura popular expresada en juegos, canciones, apuestas, blasfemias y desorden (Scott, 2000: 151).

En el caso del vodú, uno de sus sacerdotes participó en las rebeliones que liberaron Haití del dominio francés. La Española pasó a manos francesas y fue rebautizada como Saint-Domingue. En 1790 se abolió la esclavitud y la Asamblea nacional otorgó la ciudadanía francesa a todos los negros libertos, pero este decreto no fue acatado, por lo que Makandal y Boukman (sacerdote vodú) encabezaron rebeliones y junto con Toussaint l' Ouverture expulsaron finalmente a los franceses y el 1 de enero de 1804 se declaró a Haití república independiente (Leymarie, 2015).

Es posible que la fuerza interior que sólo puede proporcionar el culto a los antepasados ayude a explicar el coraje en la lucha y la resistencia ante la opresión. Así, también se cuenta que hubo una insurrección en Santo Domingo el 14 de agosto de 1791 y se realizó bajo la vigilancia de los dioses tutelares de la raza. Como lo apunta Alejo Carpentier en su novela *El reino de este mundo*, señala:

El dios de los blancos ordena el crimen. Nuestros dioses nos piden venganza. Ellos conducirán nuestros brazos y nos darán la asistencia. ¡Rompan la imagen del dios de los blancos, que tiene sed de nuestras lágrimas; escuchemos en nosotros mismos la llamada de la libertad!

Los delegados habían olvidado la lluvia que les corría de la barba al vientre, endureciendo el cuerpo de los cinturones. Una alarida se había levantado en medio de la tormenta. Junto a Boukman, una huesuda de largos miembros, estaba haciendo molinetes con un machete ritual.

Fai Ogún, fai Ogún, fai Ogún, joh!
Damballa m' ap tiré canon,
Fai Ogún, fai Ogún, fai Ogún, joh!
Damballah m' ap tiré canon! (Carpentier, 1994:50)

La traducción de esta oración, es entendida como a continuación se escribe: Actúe Ogún, actúe Ogún, actúe Ogún (este es el dios de la sabana, el bosque y los metales, además es un guerrero) oh/ Damballah, estoy dando cañonazos (se repite). Esta cita se encuentra en el libro de Coachy (1982), *Culto vodú y brujería en Haití*.

Estas expresiones de resistencia y lucha contra el colonizador fueron frecuentes en las islas del Caribe:

El sistema colonial con su ferocidad creciente empujó a la población esclava a encontrar una manera de librarse de la persecución del amo blanco, creando un poderoso mecanismo de protección colectiva basado en un cuerpo de doctrinas en el que las creencias, los ritos, las prácticas de unos y otros asociados, garantizaran el máximo de eficacia. Los esclavos tuvieron que apelar a sus recursos culturales para poder luchar. Por eso, no es de extrañar que hicieran de la religión un arma de combate (Ascencio, 2005: 136-137).

Mientras que para unas religiones se está siempre supeditado a las ordenanzas de sus dioses, en la cultura africana se puede provocar una injerencia en las fuerzas sobrenaturales pidiéndolo como es debido. Se puede tener una acción concreta sobre las fuerzas naturales, y la magia se dispone como omnipotente al manipular la naturaleza o el destino, de ahí que la vida tribal este dominada por ella.

El objetivo de la relación del creyente con sus dioses es siempre el mismo: les ofrezco, les doy algo a los dioses para poder pedirles algo a cambio (Dornbach, 1993:182). Y es aquí donde se puede desahogar parte de la rabia contra el opresor. Es en los conjuros y maldiciones que se da el sentido a estos procedimientos mágico-religiosos como dañinos o negativos en perjuicio de otro hombre. En muchos casos fue un medio de resistencia para resistir la vida de ser esclavos.

La religión vodú se creó a partir de la creación cultural en espacios privados; cerrados para el poder.

“Como la mayoría de los esclavos eran negros bozales, es decir, negros recién llegados de África, tenían todavía en su memoria sus costumbres, sus dioses, sus ritos su cultura. Cuentan que de noche, amparados por la oscuridad, los esclavos se escapaban al control de los capataces y se reunían secretamente en los claros de la selva para celebrar sus cultos. Así, los esclavos pudieron reunirse creándose los primeros sincretismos y afinidades culturales entre los negros esclavos procedentes de diversas regiones de África que no hablaban la misma lengua (...) El sistema colonial con su ferocidad creciente empujó a la población esclava a encontrar una manera de liberarse de la persecución del amo blanco, creando un poderoso mecanismo de protección colectiva basado en un cuerpo de doctrinas en el que las creencias, los ritos, las prácticas de unos y otros asociados, garantizarán el máximo de eficacia. Los esclavos tuvieron que apelar a sus recursos culturales para poder luchar (Ascencio, 2005:136)”.

Ascencio (2005) también menciona que la religión vodú reproduce, con ciertas salvedades, el orden colonial, o por lo menos reproducen este orden (jerarquía, castigos, machismo, gusto por la opulencia, etc.) para representar a sus dioses como seres más fuertes que sus amos para combatirlos.

En este sentido, el orden del dominador es resignificado para conferir superioridad a los dominados y resistir. Las prácticas religiosas no son iguales a las experimentadas en Africa, sino que se origina un nuevo culto y sus referentes nos indican un contexto de conquista y subordinación que trata de ser cuestionado y subvertido. Es posible que estas religiones, conformadas desde la esclavitud, no han desechado su sentido de rebelión.

La religión vodú

En este apartado exponemos, a grandes rasgos, los factores que intervienen principalmente en la religión Vodú¹⁰⁶ de Haití. Esta religión tiene sus raíces en “los pueblos ewe-fon del antiguo reino del Dahomey” (Ascencio, 2005: 132) con la llegada de esclavos negros a las diferentes plantaciones de añil, café, algodón, caña de azúcar en el Caribe. En sus inicios, lo practicaban solo los nago (yoruba), ibo y los arada (ewe y fon) (Leymarie, 2015).

El mismo carácter del culto le proporciona un lugar a sus *misterios* o *loas*, a lo que algunos especialistas los nombran dioses. Hay un número indeterminado de *loas*, y es que cada uno tiene varias personalidades; los más antiguos son Legba, Aizan y Loco y pueden agruparse por lugares de origen o por familia (Ascencio, 2005). El vodú requiere ceremonias, danzas y ritos dedicados a los *loas*, así como una disciplina y obligaciones estrictas.

Los *loas*, que integran el panteón Rada (nombre que viene de la capital del reino Aradá) suelen ser amables y son de carácter más bien benévolo. En cambio, los *loa petro* (nacidos en Haití) se consideran *malvados*, y suelen ser duros y amargos, incluso se les conocen como genios maléficos y caníbales (Ascencio, 2005). Cada esfera va a contar con su representante, así para el rito rada su sacerdote es *houngan*, y para el rito petro, el *boccor* está dotado de poderes sobrenaturales utilizados en contra de las personas y de sus bienes. Estas dos figuras son servidores de la comunidad y tienen el poder de usar a todos los dioses del panteón vodú.

La función del *boccor* en su sociedad será participar en los asuntos amorosos que requieren urgencia y son considerados de gravedad. Pero también juegan un papel muy importante en el plano económico y de los negocios cuya finalidad es asegurar el éxito de las actividades comerciales. Su papel juega un lugar privilegiado en reparar los grandes daños, vengar las grandes ofensas sembrando la muerte como el resultado de su intervención y su sentido de justicia. También se puede decir que actúa sólo en petición de alguien, en otras palabras, es un abogado con propia moral. Este no tiene ninguna justificación puramente racional. También podemos observar el carácter normativo exteriorizado a la sociedad que sirve como principio regulador del entorno social. Esta es la fuente donde se satisfacen las envidias, odios y celos. Actúa donde las gestiones gubernamentales y políticas no alcanzan a calmar los problemas más próximos, además de evitar crisis y mantener cierto equilibrio de fuerzas.

También existen las *mambo*, se trata de mujeres dignatarias del culto vodú, que al igual que los *houngan* tienen un saber técnico y práctico: “nombres de los dioses, sus atributos, la liturgia de cada ceremonia, los golpes de tambor, los cantos y bailes” (Ascencio, 2005:139).

El culto vodú se organiza a partir de cofradías autónomas (con estilo y tradiciones propias); cada una cuenta con un *houmfort*, que es el santuario vodú o centro religioso conformado por el péristyle donde se celebran danzas y ceremonias, y el cuarto de los misterios en el que se tienen los altares de los *loas* protectores del *houmfort* (Ascencio, 2005:138).

Es necesario mencionar que la religión vodú ha sufrido el desprestigio como sinónimo de magia negra y culto salvaje, en 1943 se urdió una campaña antisupersticiosa encabezada por la iglesia católica: se saquearon los altares vodú, los fieles fueron detenidos y cerrados los templos (Leymarie, 2015). A esto se sumó, que durante la dictadura de Duvalier se manipuló el culto vodú y se pervirtió con la injerencia directa del poder político (Ascencio, 2005). En la actualidad el culto vodú se ha extendido más allá de Haití; con la

¹⁰⁶ La palabra *vodun* viene del fon *vodun* o del ewe *vudu* y significa espíritu o divinidad; en cambio el término utilizado para nombrar a sus divinidades, *loa*, es de origen congo (Leymarie, 2005)

migración a EUA ha llegado a New York y Miami principalmente, aunque su culto generalmente se realiza en idioma créole, lo que inicialmente lo restringe al uso de los haitianos (Ascencio, 2005).

CONCLUSIONES

La antropología clásica da cuenta, que la religión cumple también la función de dar esperanza, gracias a que la reflexión sobre lo religioso da un orden al caos de una realidad opresora en contradicción a los lineamientos éticos sobre los que se encuentra fundado este sistema cultural. Fue la misma religión que soportaba ideológicamente el sistema jerárquico y vertical que sirvió como un mecanismo de apoyo cuando se le dio nuevos significados que lograron cuestionar lo que no estaba entendido como ética y lógicamente aceptable por los devotos subalternos.

En este caso podemos ver que los subalternos plantean la reconstrucción simbólica de la fe como dispositivo cultural de ayuda a soportar la dominación en lo cotidiano. Crearon otro espacio religioso, un espacio que sirviera de sostén a la esperanza de que el tiempo de caos terminará para dar paso a la era prístina en que reinará la felicidad de los creyentes. Esteban Krotz escribe acerca de las utopías europeas:

“Estas masas habían expresado su amargura crítica y sus impotentes esperanzas en un futuro distinto para sí mismas o, al menos, para sus descendientes, principalmente en los términos y símbolos del único lenguaje común que tenían, el de la tradición cristiana. Este había sido por siglos y siglos su marco de referencia más global, el esquema operacional para ordenar este mundo y ubicarse en él (Krotz, 1988: 92)”.

Añade,

“En aquellas sociedades utópicas donde la religión jugaba algún papel, no era la religión establecida: por lo general, ésta era violentamente impugnada y rechazada o bastante modificada (Krotz, 1988:93)”.

Durkheim (2000) ya veía en la religión el uso de categorías primarias y símbolos para entender el mundo material y místico. Sin embargo, los momentos coyunturales no fueron importantes ni tratados suficientemente como un impulso de re-significación emergente en tiempos donde el caos de los símbolos tradicionales imperaba. Esta teoría y otras con la misma tendencia no podían dar cuenta de la recomposición social en términos simbólicos cuando había crisis.

No pretendemos construir una crítica a estas teorías desde otras formuladas un siglo después. Más bien consideramos importante poner de relieve al paradigma que influenció en la mirada de los que pretendían conocer al otro. Un otro construido e inventado al cual se le negó su capacidad de responder a los cambios de su entorno colonial. La cultura también es un espacio de resistencia, que no permanece estático y puede ser un arma en contra del caos de los momentos de tensiones y crisis.

Lo que a la vez contradice la teoría de la alienación que ve a los subalternos como sujetos incapaces de ser críticos a su situación y formular acciones. Se les considera como carentes de conciencia y termina por considerarlos como una masa que se puede manejar al antojo del grupo en el poder. Así, es coherente que la religión, vista de esta manera, sea un “aparato ideológico del estado”. Sin embargo, la apropiación que los subalternos hacen de ésta, la vuelve para este caso, en un contexto específico, un aparato crítico de resistencia que se instala dentro de lo cotidiano y se proyecta en lo mítico, trascendiendo la inmediatez

del momento y otorgando significados más esperanzadores a la vida. Disolviendo el tiempo lineal y cíclico en una misma dimensión de lo sagrado.

Incluso, desde la óptica de un movimiento de liberación, los discursos y prácticas ligados a la práctica religiosa permanecen como un “discurso oculto” que en el momento propicio pueden ayudar a la “salvación”. Así, la vigencia de estos sentidos y significados ha propiciado una contraofensiva por parte de los aparatos del poder hasta épocas recientes. Finalmente seguimos presenciando una adecuación a las circunstancias y las potencialidades de agentes que no son pasivos.

LITERATURA CITADA

- Althusser, L. (1968). “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI, pp.102-151.
- Ascencio, M. (2005). “Los dioses olvidados de Haití”, en *Contexto*, vol. 9, no. 11, Caracas: Universidad Central de Venezuela, pp. 131-149.
- Berger, P. (1969). *El dosel sagrado*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Bolívar A. N. (1994). *Los orishas en Cuba*. Cuba: Ediciones Pablo Milanés.
- Carpentier, A. (1994). *El reino de este mundo*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Coachy, L. G. (1982). *Culto vodú y brujería en Haití*. México DF: Sepsetentas, Diana.
- Dornbach, M. (1993). *Orishas en soperas. Los cultos de origen Yoruba en Cuba*, Budapest: CEHAL, Universidad Attila József.
- Dube, S. (1999). “Introducción: temas de intersecciones de los pasados poscoloniales”, en S. Dube (Coordinador), *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. México: El Colegio de México, pp: 17-101.
- Durkheim, E. (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Editorial Colofón S.A.
- Dussel, E. (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en E. Lander (Compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Eliade, M. (1976). *Ocultismo, brujería y modas actuales*. Barcelona: Paidós.
- Evans P. E. E. (1937). *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama.
- Galinier, J. y Perrin, M. (1995). “Introducción”, en I. Lagarriga; J. Galinier y M. Perrin (Coordinadores) *Chamanismo en Latinoamérica*. México DF: UIA, Plaza y Valdés y CEMCA.
- Harner, M. (1976). *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama.
- Harris, M. (1989). *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza.
- Herskovitz, M. J. (1976). *El hombre y sus obras*. FCE, Bogotá.
- Krotz, E. (1988). *Utopía*. México: UAM-Iztapalapa.
- Lachatañeré, R. (1992). *El sistema religioso de los afrocubanos*. Cuba: Edit. De Ciencias Sociales
- Levi, S. C. (1995). *Antropología estructural*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Leymarie, I. (2015). *Del tango al “reggae”: músicas negras de América Latina y del Caribe*. España: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Marion, M. (1995). “La Voz de lo Infinito. Una contribución a la redefinición de “Chamanismo” en el Mundo Maya”, en I. Lagarriga; J. Galinier y M. Perrin (Coordinadores) *Chamanismo en Latinoamérica*. México: UIA, Plaza y Valdés y CEMCA.
- Marx, K. (1962). “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel y otros ensayos”, en *La Sagrada Familia y otros escritos*, México: Edit. Grijalbo.

- Pavez, O. J. (2009). "El retrato de los «negros brujos»: Los archivos visuales de la antropología afrocubana (1900-1920) en *Aisthesis*, núm. 46, diciembre, pp. 83-110. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.
- Scott, J. C. (2000). Los dominados y el arte de la resistencia. México: Edit. Era.
- Stavenhagen, R. (1992). "La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos" en Revista Estudios Sociológicos Colegio de México vol. X núm. 28, enero-abril.
- Turner, V. (1999). La selva de los símbolos. Madrid: Editorial S. XXI.
- Zaballa, B. A. (2001). "La discusión conceptual sobre el milenarismo y mesianismo en Latinoamérica" en Anuario de Historia de la Iglesia, no. 10, pp. 353-362, Universidad de Navarra, Pamplona, España.

RESEÑA

RESEÑA

REVIEW

Título: *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*

Autora: Gisela von Wobeser,

Editorial: Universidad Nacional Autónoma de México

Lugar: México

No. de páginas: 148

Año: 2016

“La religión ocupaba un lugar fundamental en la sociedad novohispana y casi nada sucedía fuera de su ámbito”

Estas son las líneas con que da inicio el libro de Gisela von Wobeser, mismas que de alguna manera reseñan el trasfondo religioso en que se inserta la trama que ha querido presentar en esta obra, sobre *apariciones de seres celestiales y demoniacas en la Nueva España*. Acontecimientos que no habrían tenido la transcendencia que aquí se recoge de no haberse cimentado esta religión en buena parte de la estructura mental y de la vida cotidiana de los novohispanos.

Como se advierte desde la introducción: “lo religioso influía de manera decisiva en la cotidianidad de las personas”. Un posicionamiento muy acorde a lo que refiere Alain Corbin sobre el tema, quien advierte que “el cristianismo impregna, de forma más o menos evidente, la vida cotidiana, los valores y las opciones estéticas incluso de aquellos que lo ignoran.”¹⁰⁷

¹⁰⁷ Alain Corbin (dir.), *Historia del cristianismo*, Barcelona, Ariel, 2013, p. 5.



Wilfrido Llanes Espinoza

Facultad de Historia, Universidad Autónoma de Sinaloa

Por ejemplo, el paso del tiempo se regulaba con las campanadas de las iglesias, que convocaban a los rezos programados para las distintas horas del día y de la noche y que anunciaban los principales acontecimientos del año.” Es decir, era común que la mayoría de los fieles asistieran a la sombra de la religión, en buena medida teniendo una profunda preocupación por la salvación de sus almas.

Si bien se advierte sobre la existencia de dos tipos de apariciones de seres del más allá: *las legendarias* y *las testimoniales*, son a estas últimas, las apariciones testimoniales de seres del más allá, a las que está dedicado el libro, mismas que se pueden reconocer a lo largo de los cinco capítulos que componen la obra.

La trama descansa en una serie de “experiencias vividas por personas de carne y hueso que dejaron testimonios verbales o escritos de lo que les ocurrió”, con el propósito –en palabras de la autora– de “entender el papel que

representaron estos fenómenos religiosos en el imaginario virreinal y analizar sus implicaciones sociales y económicas.”

Al momento de profundizar en la religiosidad novohispana, como señalaba antes, se presenta a estos visionarios del más allá como personas de carne y hueso, de esta manera los encontramos narrando sus experiencias, ya fuera a través de escritos autobiográficos o comunicando verbalmente lo sucedido a terceros. Recupera de estos visionarios los testimonios, percepciones y experiencias, lo que da como resultado un relato pormenorizado y ameno sobre las experiencias y escenarios en que se desarrollaron.

En medio de todo esto se sitúan los imaginarios contruidos, recuperados en esta obra a través de las representaciones que de ellos formara la sociedad novohispana. En este caso, concretamente en el capítulo dos encontramos bien documentadas *las apariciones de seres celestiales*: de Jesucristo; de la virgen María; de ángeles como el de la guarda, los arcángeles Miguel, Rafael y Gabriel; las apariciones de almas bienaventuradas que “se aparecían a sus allegados antes de subir al cielo, para consolarlos y alentarlos a que siguieran en el camino del bien”, visiones que tuvieron un rol fundamental en la comprensión de la vida religiosa que se atiende.

Los capítulos tercero y cuarto respectivamente, se ocupan de presentar “las apariciones del Demonio y de las huestes diabólicas, sus tentaciones y acosos, sus aproximaciones eróticas y los pactos demoniacos”. Sobre estos dos capítulos no refiero más, atendiendo la solicitud del arquitecto Ríos, quien solicitó exponer esta parte de la obra.

El capítulo cuarto se atienden las apariciones de ánimas del purgatorio enfatizando el sentido social y económico que tuvieron las historias de aparecidos. Se exponen algunos relatos sobre

apariciones de ánimas del purgatorio, mismas que formaban parte del imaginario de la población y de la cultura de la época, von Wobeser advierte que “una de las principales características de la retórica en torno al purgatorio fue el intenso sufrimiento de las ánimas”; lugar de tránsito que la pintura de la época representó ampliamente.

En el quinto, y último capítulo, presenta un estudio de caso cuya finalidad es describir el ambiente cultural y religioso en el que se daban los fenómenos sobrenaturales descritos a lo largo de la obra, el manejo de la información que hicieron los hagiógrafos y la finalidad que persiguieron con sus obras.

En palabras de la autora, la finalidad del capítulo es “mostrar la importancia que tuvieron las visiones y apariciones de seres del más allá en la construcción de las vidas idealizadas de personas consideradas santas, a través del caso de Catarina de San Juan, de cuya vida se ocupó el teólogo jesuita Alonso Ramos en la obra *Prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia*”.

En conjunto, se advierte que la pesquisa se inserta en una vertiente historiográfica que ha renovado con fuerza la historiografía sobre la historia eclesiástica, centrándose en el estudio de la cultura religiosa, las devociones y la religiosidad, más que seguir insistiendo en los mecanismos institucionales de las dependencias eclesiásticas; a partir de este giro interpretativo se ha buscado analizar las formas y los caminos en que la religión se manifestaba en la práctica y moldeaba la vida de las personas, como hemos podido observar en la obra.¹⁰⁸

La obra demuestra la constancia de la autora en estudiar la historia novohispana desde el ángulo de la Historia Social Cultural, y más concretamente la religiosidad novohispana, puesto que anteriormente se había ocupado de

¹⁰⁸ Rodolfo Aguirre Salvador, “Historia social de la Iglesia y la religiosidad novohispanas. Tendencias historiográficas”, en *Fronteras de la Historia*, v. 15, núm. 1, 2010, p. 135-156.

estudiar temas relacionados con el que ahora se reseña –aunque no podemos pasar por alto el enfoque económico que antes ha recuperado al momento de estudiar el crédito eclesiástico y algunas corporaciones como las cofradías–; a publicado obras como: *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España* [2011]; *La concepción del más allá en la obra "Doctrina cristiana para la instrucción de los indios de fray Pedro de Córdoba", 1548* [2008]; *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España. 1700-1821* [1999]; “Las capellanías de misas: su

función religiosa, social y económica en la Nueva España” [1998]; entre otros.

Por otro lado, destacar la brevedad de la obra, compuesta de cinco capítulos, contenidos en 145 páginas, así como la profundidad con que es tratada la temática referida. Se trata de una obra académica rigurosa, a la vez que sencilla en su composición, lo que posibilita una lectura ágil y una fácil comprensión sobre temas que suelen llamar la atención del lector no erudito.

COLABORACIONES

INSTRUCCIONES PARA POSTULAR ARTÍCULOS A LA REVISTA RA XIMHAI

La revista Ra Ximhai de la Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa, tiene como objetivo la publicación de artículos científicos y técnicos inéditos, ensayos, revisiones bibliográficas y reseñas de libros en español, inglés y francés, vinculados a las ciencias sociales, que presentan los resultados de las investigaciones científicas y tecnológicas concebidas por la comunidad de especialistas en el área.

Los trabajos deben ser originales e inéditos. Los textos deben de ser un aporte al conocimiento de las ciencias sociales y no deben de haber sido propuestos en otras revistas académicas.

Tipos de contribuciones

- *Artículos de investigación.* Deben ser propuestos temporales o definitivos de investigación. Deben de contener por lo menos introducción, metodología, resultados y conclusiones.
- *Ensayos científicos.* Derivados de investigación de campo, documental, combinada o de estudios de caso.
- *Estado del arte.* Elaborado a partir de perspectivas críticas y analíticas de revisiones bibliográficas donde se sistematizan y analizan teorías, metodologías y resultados de investigaciones en un campo específico del conocimiento con el propósito de exponer las diferentes tendencias predominantes (no menos de 25 referencias).
- *Reseñas bibliográficas.* Pueden ser de divulgación (de 3 a 5 páginas) o reseñas críticas que expongan las condiciones teóricas, metodológicas, epistemológicas y analíticas del libro reseñado.

Características de los trabajos

- Deberán tener la forma y presentación de artículo, ensayo científico, estado del arte o reseña bibliográfica.
- Los textos usarán mayúsculas y minúsculas.
- Deberán ser enviados sin errores ortográficos ni gramaticales.
- Extensión mínima de 14 cuartillas y máxima de 35 incluyendo gráficas o cuadros en el tamaño carta que por default da el procesador de textos Word. Letra Times New Roman 12 pts, a un espacio y medio (1.5).
- Las citas textuales dentro del texto no deben de exceder 10 renglones. Las notas adicionales deben de ir numeradas, a pie de página y con interlineado sencillo. No deben de exceder cinco renglones.

Estructura formal del artículo

- Título

El artículo se iniciará con un título en español y en inglés. Debe presentarse en forma breve, es decir, indicar la naturaleza del trabajo de la manera más clara posible. No exceder 12 palabras.

- Autor o autores

El (los) nombre (s) del (los) autor (es) seguido por sus apellidos, los cuales deben estar separados por un guion sin espacios.

- Resumen

Se expondrá una síntesis del trabajo no mayor a 10 renglones, incluyendo los aspectos más relevantes: importancia, materiales y métodos, resultados y conclusiones. No se debe incluir en el antecedente, discusión, citas, llamados a cuadros, figuras y referencias a pie de página. Estará escrito en español (Resumen) y en inglés ("Summary"). El "Summary" podrá tener hasta 10 renglones.

- Palabras clave

Son palabras ubicadas después del resumen, que se citan para indicar al lector los temas principales a los que hace referencia el artículo, además de facilitar la recopilación y búsqueda de la cita en bancos de información. Se requiere un número entre tres y seis y no deben estar contenidos en el título.

- Key words

Son las mismas palabras que se incluyen en el apartado anterior, pero en inglés. Se enlistaran después del "Summary".

- Introducción

En este apartado se justificará la realización de la investigación. Deberá ser breve y mencionar la importancia, antecedentes referentes al tema y objetivos del estudio.

- Métodos y técnicas de investigación

Aquí se describirán los métodos y técnicas de investigación aplicadas, tanto para la realización del trabajo como para el análisis de resultados.

- Resultados y Discusión

Se describirán los resultados relevantes, de una manera clara, ordenada y concisa. Se pueden incluir en el texto, dibujos, fotografías cuadros y/o gráficas que apoyen a la comprensión del escrito. Debe evitarse repetir en el texto la información presentada en cuadros y figuras. Además en este apartado se presentarán las explicaciones de los resultados y comparación con trabajos anteriores, así como, las sistematizaciones, inferencias y comentarios valiosos que puedan surgir de los resultados. También se debe concluir con afirmaciones relacionadas con los objetivos planteados sin rebasar los alcances del artículo.

- Conclusiones

Cuando lo requiera el trabajo estas se redactarán de modo breve, preciso y directo. Evite repetir información ya trabajada previamente, así mismo como introducir nueva información.

- Literatura citada

En este capítulo se presentan únicamente las referencias bibliográficas citadas a lo largo del artículo. Para ello el autor se guiará por el sistema Harvard.

- Agradecimientos

Al final del artículo, se mencionará el reconocimiento a personas, instituciones, proyectos, fondos, becas de investigación, etc. que apoyaron la realización de la investigación presentada.

- Síntesis curricular

En este capítulo se debe informar de modo breve, pero completo, los datos personales, de contacto, los principales títulos y logros académicos y la filiación académica; además de expresar sintéticamente el trabajo actual y las principales contribuciones hechas por el autor en el campo de la investigación, la docencia o la extensión universitaria.

Reseña del libros

Debe incluir:

- Título del libro reseñado.
- Editorial, ciudad de edición y año de edición.
- Nombre y antecedentes personales del autor, institución a la que pertenece y correo electrónico.
- Notas a pie de página (opcional).
- Bibliografía al final del texto, de acuerdo a la normatividad APA (si emplea referencias adicionales al libro reseñado).

Formato para la redacción del artículo

Generalidades

Cuadros

Los cuadros deben documentar, pero no duplicar los datos ya presentados en el texto. El título deberá ser corto, preciso y antes del cuadro, comenzando con mayúsculas la palabra “Cuadro”, e indicando lo que se presenta en las columnas.

Figuras

Al pie de la imagen estará una leyenda con la palabra “Figura” seguida por el número arábigo que le corresponde en la secuencia y un texto que contenga la información necesaria para comprender el contexto de la figura y al igual que los cuadros se deben entender por sí solos sin recurrir al texto, en tamaño 11. Todas las figuras deben citarse en el texto.

La palabra figura se refiere al uso de tablas, gráficos, dibujos, fotografías, diagramas, mapas, y demás información visual que complementa el texto. En ningún caso las figuras deben llevar marcos; cuando estas sean de autoría del investigador, se debe omitir la fuente, pues con ello se indica que la autoría es propia.

Envío de trabajos

Los trabajos a postular deben ser enviados a:

raximhai@uaim.edu.mx

editorial@uais.edu.mx

SUSCRÍBASE NO DEJE PASAR ESTA OPORTUNIDAD

Inscripción a la revista Ra Ximhai

Estoy interesado en la suscripción anual (2 números) de la revista:

Apellido Paterno	Apellido Materno		Nombre (s)	
Domicilio	No. Ext.	No. Int.	Colonia	C.P.
Ciudad	Estado	País	Teléfono	Correo electrónico
Profesión u oficio:				
Empresa/organización/institución:				
Forma de pago:	Cheque ()		Efectivo ()	

COSTO:

México	\$ 450.00
Otra parte del mundo	US Dlls 70.00

Depositar a la Cuenta: 65500583651 del Banco Serfin a nombre de la Universidad Autónoma Indígena de México.

Remitir esta forma y ficha de depósito a:

Dr. Ernesto Guerra García

Revista Ra Ximhai. Fuente de Cristal 2334 entre Coral y Cuarzo. Fracc. Fuentes del Bosque. Los Mochis, Sinaloa. C.P. 81290 Tel: (668) 816-03-20 Ext. 1601.

La edición de este número estuvo a cargo del Comité Editorial de la Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa (UAIS). **Diseño de portada:** Ing. Aminne Armenta Armenta. **Formación de artículos:** Dr. Rubén Ramírez Arellano. Tiraje 1000 ejemplares. Impreso en la Imprenta Universitaria 2017.

DIRECTORIO DE LA UAIS

Dra. María Guadalupe Ibarra Ceceña
Rectora

M. en E. y N. Miriam Fabiola Guerrero Escalante
Secretaria General

Dr. Francisco Antonio Romero Leyva
Coordinador General Educativo

Lic. Francisco Javier Chan Medina
Coordinador General Administrativo

Lic. Irma Verónica Orduño Bórquez
Coordinadora General Unidad Mochicahui

M. en E. y N. Aneth Yuriria de Jesús López Corrales
Coordinadora General Unidad Los Mochis

M. en C. José Alonso Ayala Zúñiga
Coordinador General Unidad Choix

Dr. Pedro Cázares Aboytes
Editor General
Universidad Autónoma Intercultural de Sinaloa

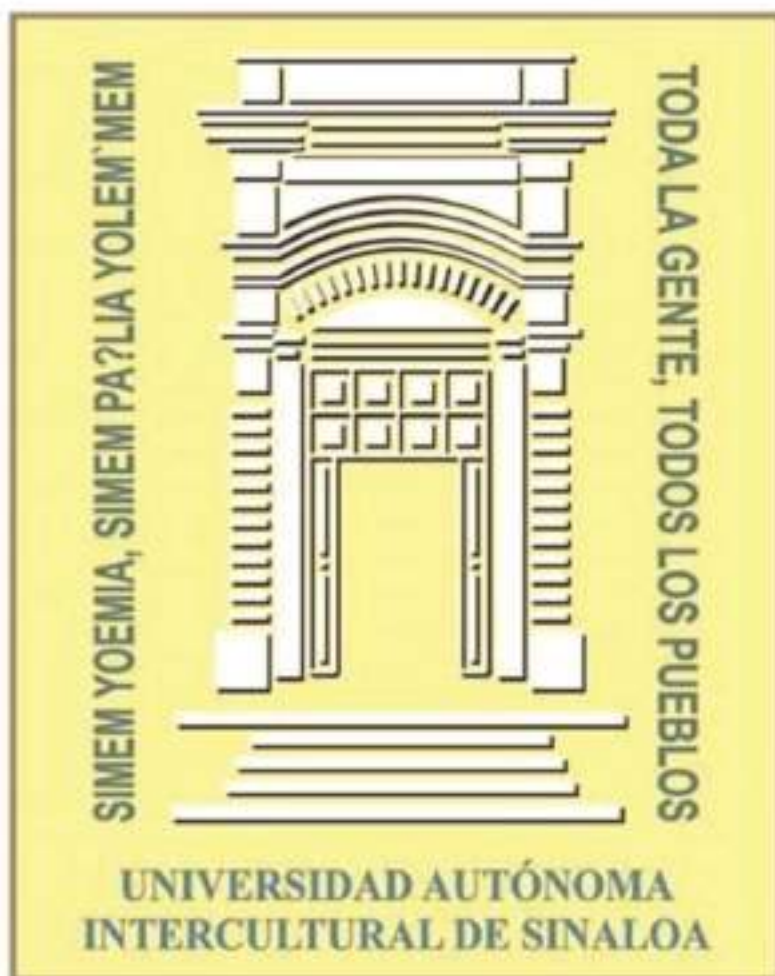
Colaboradores

Summaries
M. en C. Diana Paola Fierro Mexia

Apoyo editorial
Ing. Aminne Armenta Armenta

Webmaster
Julián Octavio Román Valenzuela

Revista Ra Ximhai. Fuente de Cristal 2334 entre Coral y Cuarzo. Fracc. Fuentes del Bosque. Los Mochis, Sinaloa. C.P. 81290 Tel: (668) 816-03-20 Ext. 1601.
Correos electrónicos: raximhai@uaim.edu.mx / editorial@uais.edu.mx



uais