



¡AY!, QUÉ BONITO ES VOLAR:

representaciones contrahegemónicas
de la brujería en Latinoamérica



Coordinadores

Saúl Hurtado Heras, Lino Martínez Rebollar,
Guadalupe Melchor Díaz y Gabriel Hernández Soto

¡AY!, QUÉ BONITO ES VOLAR:

representaciones contrahegemónicas
de la brujería en Latinoamérica



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO



Dr. en C. I. Amb. Carlos Eduardo Barrera Díaz
Rector

Dra. en C. E. Yolanda Eugenia Ballesteros Senties
Secretaria de Docencia

Dra. en C. S. Martha Patricia Zarza Delgado
Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados

Dr. en C. A. Francisco Zepeda Mondragón
Secretario de Extensión y Vinculación

Dra. en Hum. María de las Mercedes Portilla Lujá
Secretaria de Difusión Cultural

Dr. en C. de la Ed. Marco Aurelio Cienfuegos Terrón
Secretario de Rectoría

Dra. C. E. A. Eréndira Fierro Moreno
Secretaria de Administración

Dr. en Ed. Octavio Crisóforo Bernal Ramos
Secretario de Finanzas

Dr. en C. Comp. José Raymundo Marcial Romero
Secretario de Planeación y Desarrollo Institucional

Dra. en D. Luz María Consuelo Jaimes Legorreta
Abogada General

Dr. en C. S. Luis Raúl Ortiz Ramírez
Secretario Técnico de la Rectoría

Lic. en Com. Ginarely Valencia Alcántara
Directora General de Comunicación Universitaria

Dra. en C. de la Ed. Sandra Chávez Marín
Directora General de Centros Universitarios
y Unidades Académicas Profesionales

Mtra. en Admón. Susana García Hernández
Directora de Difusión y Promoción
de la Investigación y los Estudios Avanzados



¡AY!, QUÉ BONITO ES VOLAR:

representaciones contrahegemónicas
de la brujería en Latinoamérica

Coordinadores

Saúl Hurtado Heras, Lino Martínez Rebollar,
Guadalupe Melchor Díaz y Gabriel Hernández Soto

**¡AY!, QUÉ BONITO
ES VOLAR:**

representaciones contrahegemónicas
de la brujería en Latinoamérica

Saúl Hurtado Heras, Lino Martínez Rebolgar,
Guadalupe Melchor Díaz y Gabriel Hernández Soto (*Coordinadores*)

Primera edición: agosto 2021

ISBN 978-607-633-336-5 (PDF)

© Universidad Autónoma del Estado de México

Instituto Literario núm. 100 Ote.

C.P. 50000, Toluca, Estado de México

www.uaemex.mx

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Autónoma del Estado de México.

El contenido de esta publicación es responsabilidad de los autores.

Diseño de portada: Hugo Iván González Ortega

 Esta obra queda sujeta a una licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 4.0 Internacional. Puede ser utilizada con fines educativos, informativos o culturales, ya que permite a otros sólo descargar sus obras y compartirlas con otros siempre y cuando den crédito, pero no pueden cambiarlas de forma alguna ni usarlas de manera comercial. Disponible para su descarga en acceso abierto en: <http://ri.uaemex.mx>

Hecho en México

Los coordinadores de este libro desean manifestar su reconocimiento a Merari Ruiz Cárdenas por su valioso apoyo en la revisión de los originales.

ACLARACIÓN ORTOGRÁFICA

En apego a las nuevas disposiciones ortográficas de la Real Academia Española de la Lengua, los pronombres demostrativos se han escrito sin acento. En las citas textuales, dichos pronombres se acentúan, respetando la fidelidad del texto que se reproduce.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	13
Nahualismo y chamanismo en México, dos ejemplos del pensamiento dualista mesoamericano <i>Jair Díaz Hurtado</i>	25
Brujos, chamanes o trabajadores del tiempo <i>Lino Martínez Rebollar</i>	41
El escape en dos leyendas latinoamericanas de brujería <i>Abraham Sánchez Guevara</i>	57
El monomito de los brujos en “Cuento macabro”, de Francisco L. Urquizo <i>Merari Ruiz Cárdenas</i>	67
El vuelo del chonchón en <i>El obscuro pájaro de la noche</i> , de José Donoso <i>María Dolores Pliego Domínguez</i>	87
Medicina alternativa y brujería en <i>Hombres de maíz</i> , de Miguel Ángel Asturias <i>Saúl Hurtado Heras</i>	101
La triste historia de la cándida bruja y el judicial desalmado. La poética del realismo mágico en la narrativa neopolicial <i>Gabriel Hernández Soto</i>	115
BIBLIOGRAFÍA	137

PRESENTACIÓN

Idea de lo real y representación hegemónica

Un elemento consustancial a la humanidad es su concepción de lo real como un ámbito escindido en dos. Y no solo la religión da preeminencia a lo metafísico sobre lo cotidiano. El pensamiento filosófico (piénsese en Platón, pero también en las filosofías modernas) divide al mundo en verdad y apariencia, es decir, en certeza y falacia. Construido bajo este arquetipo, no es extraño que el hombre piense su existencia, y la del universo, como una gigantomaquia entre lo ilusorio y lo real, entre lo trascendente y lo fatuo; sin embargo, también el discurso hegemónico niega lo falaz de su concepción y, al mismo tiempo, afirma lo erróneo y absurdo de las cosmovisiones ajenas. Una demostración de esto es la interpretación coloquial del mito como un relato falso, inventado. Las narraciones acerca de cómo fueron creados el cosmos y el hombre no son consideradas como mitos (en su acepción de mentira, invención, es decir, relato humano) al interior del grupo que los crea; pero los relatos análogos de otras culturas, en tanto contrarios a los propios, inmediatamente son tachados de mitomanías.

En tanto el mito es un relato, no es extraño que su uso hegemónico haya pervivido en la literatura (o sea, en los discursos acerca del mundo profano). De ahí que esta haya servido como el vehículo idóneo para desacreditar y justificar la hegemonía de un grupo social sobre otro. El relato griego del Minotauro, como apunta Ramón Xirau (2004: 19), puede entenderse como un intento por evidenciar que las creencias de la cultura minoica (la adoración al toro y su arquitectura no lineal) resultan inferiores a la razón griega, representadas por Teseo y el hilo de Ariadna. En este sentido, es preciso advertir que las narraciones, tanto las provenientes del folclor, como de la literatura (de la oralidad y la escritura), plantean interesantes motivos de análisis, debido a que su interpretación hegemónica se ha impuesto sobre otras posibilidades. Un ejemplo de esto ocurre con la lectura de la *Ilíada*, pues, según interpreta el canon, el poema homérico narra las hazañas del héroe Aquileo; su tema es la victoria y destrucción de Troya. Ahora bien, como apunta Rubén Bonifaz Nuño, acaso detrás de esta interpretación del poema homérico no es factible entrever el intento por justificar la toma de un pueblo inferior, militarmente. Como reflexiona el poeta mexicano:

Quizá haya pueblos que por su naturaleza y por su historia lleguen a considerar que en la *Ilíada* el modelo heroico, en lo sumo de sus lumbres, reside en Aquileo.

Para pueblos como el mexicano, ese modelo se alumbra incomparablemente en el Priámida [Héctor].

Para nosotros, en la condición de ese hombre, en su voluntad de resistir con honor, se enraiza la lección moral manifiesta en el poema (Bonifaz, 1996: XXXI).



Brujería, hegemonía y cosmovisión latinoamericana

En la historia de América Latina, principalmente durante la Colonia, es fácil advertir cómo el término brujería (y sus signos: la bruja y el brujo) se utilizó para hacer referencia a todo aquel conocimiento y actuar no acorde con la cosmovisión católica. Y así, a pesar de que la concepción medieval de la bruja no resultase análoga a la del chamán o sacerdote prehispánico, estos fueron ubicados en ese ámbito. Dicha trasfencia falaz, empero, no culmina con el advenimiento del racionalismo como fundamento de la sociedad y el Estado moderno. Si antes del siglo XIX las concepciones tradicionales eran consideradas sacrílegas o blasfemas, debido a que la sociedad estaba basada en la imposición de la fe católica, a partir de la Revolución racionalista, todo aquello que pudiese ser relacionado con lo no-racional, inmediatamente era tachado de “signo de atraso”.

El mito de la fe y el del progreso han propiciado que el tema de la brujería carezca de valor, de seriedad y rigor en el ámbito académico. De manera que, cuando un intelectual decide avocarse a este tema, su acto despierta recelo y desconfianza, actitudes heredadas de la Colonia y el positivismo.

El presente libro, por tanto, debe entenderse como un esfuerzo por superar, en el sentido heideggeriano del término, los prejuicios académicos en torno al asunto de la brujería, al plantear su análisis desde perspectivas no habituales. Si bien es cierto que las disciplinas desde las cuales se realizan los distintos estudios, la antropología y la literatura, no resultan ajenas al tema, sí lo es, en cambio, la postura y el punto de vista de los investigadores. En este sentido, el valor del libro radica en reformular el estudio de la brujería y de sus agentes (la bruja y el brujo), así como el de revelar su significado y trascendencia para la comprensión de la cultura latinoamericana de finales

del siglo XX y principios del XXI. No se trata, por tanto, de un estudio que se limite a describir los relatos relacionados con seres sobrenaturales provenientes del folclor y de la literatura, sino de una serie de artículos que intentan descubrir cómo las concepciones mágicas existentes en nuestro continente postulan nuevos paradigmas y nuevos problemas sobre el tema de la brujería en América Latina.

De la mimesis a la ficción

Debido a que, como objeto de estudio, la representación de la brujería está situada en los intersticios de lo real y lo imaginario, de lo oral y lo escrito, de lo hegemónico y lo subalterno, la selección del *corpus* no puede depender de criterios tradicionales. Como sucede las más de las veces, atender solo relatos provenientes del folclor, o excluir todo texto sin fines artísticos, provoca que la visión acerca del tema resulte parcial. El hecho de que los relatos en torno a la idea de la brujería conformen un crisol heterogéneo obliga a que su análisis trascienda los ámbitos propios de la antropología y la crítica literaria. Conforme a esta idea, hemos dispuesto que la sucesión de los trabajos aquí reunidos comporte una suerte de apartamiento de lo mayormente referencial a lo estrictamente ficcional.

El primer texto incluido en este compendio, “Nahualismo y chamanismo en México: dos ejemplos del pensamiento dualista mesoamericano”, se ocupa de la manifestación más empírica del objeto de estudio, desde una perspectiva antropológica; mientras que el último, “La triste historia de la cándida bruja y el judicial desalmado”, analiza el fenómeno en su representación más ficcional: el relato policial posmoderno mexicano. De uno a otro extremo, los textos van sucediéndose merced al criterio de su alejamiento paulatino de lo estrictamente referencial.



La discusión, por tanto, abarca desde cuestiones acerca de la pertinencia de denominar como brujos a chamanes y tiemperos, hasta la polémica en torno al problema literario que supone dotar de verosimilitud a un texto cuyo personaje protagónico es identificado con la brujería.

Uno de los criterios básicos que permite aglutinar de esta manera estudios provenientes de disciplinas y enfoques dispares es la noción de relato como discurso, como historia acerca de las vicisitudes de determinado personaje. Al entender al relato de esta manera, intentamos salvar el abismo que divide a las ciencias ocupadas de lo real, como la antropología, de las dedicadas a lo ficticio, como la literatura, en razón de que dicha distinción carece de fundamento cuando se trata, como es el caso, de un objeto de estudio identificado en los límites de lo real y lo imaginario.

Por tanto, es responsabilidad del crítico decidir cómo su estudio aborda el tema del libro, si desde su representación mimética o folclórica o desde su manifestación conscientemente ficticia, y que método o disciplina emplea. Respetuosos de las diversas perspectivas, hemos preferido dejar que las discusiones en torno a la veracidad o falsedad de los brujos(as) o a la verosimilitud y eficacia de sus concreciones literarias conformen el núcleo del libro y no un fundamento excluyente. Se trata, pues, de un ejercicio interdisciplinario que intenta dar un panorama, lo más amplio posible, del tema de la brujería y su representación narrativa, en mayor o menor grado, en América Latina.

Brujería verídica

Dos estudios del libro se abocan a dilucidar, desde la antropología, las causas y las repercusiones de que los antiguos sacerdotes prehispánicos hayan sido asimilados a la figura

del brujo europeo. Para Jair Díaz Hurtado, en “Nahualismo y chamanismo en México: dos ejemplos del pensamiento dualista mesoamericano”, el principal error de esta asimilación, que obligó a situarlos en el ámbito del mal, a pesar de que su accionar bien podría haberlos asimilado al de los santos menores de la jerarquía católica, en tanto que ambas figuras son signadas por su papel mediador entre el mundo profano (los hombres) y el mundo sagrado (los dioses), consistió en ignorar que el pensamiento mesoamericano implicaba, para su comprensión, el entendimiento de que la realidad era un espacio dual. Como es fácil colegir, dicha acepción de la realidad no era extraña al mundo católico, pues este opera con la misma división; sin embargo, los aspectos hegemónicos y la negativa a aceptar que ese sistema obra en el seno de su misma cosmovisión, obligó a los europeos católicos a utilizar términos ajenos, como el de brujo, pero también, ya en el siglo XX, a emplear términos asiáticos, como el de chamán.

La forma inadecuada en que han sido entendidos los herederos directos de las prácticas prehispánicas, los modernos brujos, es también el tema de “Brujos, chamanes o trabajadores del tiempo”, de Lino Martínez Rebollar. En dicho texto, el investigador explica cómo los “trabajadores del tiempo”, los *tiemperos*, han sido resignificados por la cultura hegemónica de acuerdo con sus intereses. Si la cultura española de la Conquista y la Colonia los interpretó como brujos, eso responde a su ansia por justificar la persecución religiosa de los ritos prehispánicos. Ante esta primera imposición, apunta Martínez Rebollar, los *tiemperos* hallaron una solución en el sincretismo. En vez de acudir a las divinidades mesoamericanas, los *tiemperos* decían invocar a las deidades del santoral católico. Así, San Isidro Labrador o la Virgen María ocuparon el lugar de Tláloc, el Gran Señor de los Rayos, o la Diosa del Agua. Incluso, en la época actual, cuando el mito del progreso ha decaído, los *tiemperos*



utilizan las creencias *new age* de los cientos de pseudomísticos posmodernos para sonsacarles dinero, vía supuestos rituales milenarios. Obviamente, ellos inventan a conveniencia dichos supuestos rituales.

El *corpus* de los dos textos referidos carece de la organización y estrategias discursivas que permitirían identificarlos como relatos, propiamente dicho; sin embargo, en tanto que discurren acerca del devenir de la noción de brujo y bruja, apoyados en la tradición oral, resulta evidente que sus investigaciones se insertan en los problemas propios de la narratividad y la construcción de sentido en los discursos y representaciones de los relatos tradicionales. Como apuntaba la teoría formalista, el interés de la crítica literaria no se orientaba a describir la literatura, sino a develar lo literario. En este sentido, y si bien parten de las ciencias sociales, sus artículos marcan un inicio obligado para el tema, en cuanto que discuten la pertinencia de las connotaciones y simbología canónicas; acepciones que, como se verá, marcan el derrotero de la representación de la brujería en el ámbito literario.

Brujería verosímil

Para los historiadores de la literatura, es evidente que los antiguos relatos tradicionales no solo fueron transmitidos de generación en generación, de manera oral, sino que alimentaron la llamada literatura escrita. No son pocos los casos de textos narrativos basados o fundamentados en relatos orales que aún perviven en ciertas localidades de nuestro continente. *Pedro Páramo*, *El grande sertao: veredas* o *Cien años de soledad*, ejemplifican a la perfección el paso de ciertos relatos de la oralidad a la literatura, de la referencialidad comunal a la ficción individual.

En este sentido, como figuras emblemáticas de la brujería, el brujo y la bruja no podían dejar de ser representadas, ya no a nivel tradicional, sino en las obras más representativas de nuestra literatura. Como muestra Abraham Sánchez Guevara en “El escape en dos leyendas latinoamericanas de brujería”, leyendas de índole tradicional, como la de la mulata de Córdoba, son utilizadas por los autores latinoamericanos para representar la realidad de nuestro continente, como ocurre en la “Leyenda de la Tatuana”, de Miguel Ángel Asturias,

Por su parte, en “El *monomito* de los brujos en ‘Cuento macabro’”, de Francisco L. Urquiza, Merari Ruiz Cárdenas se ocupa en identificar cómo la idea del “monomito” resulta útil a la hora de interpretar el *sui generis* relato revolucionario, en tanto que este narra las extraordinarias desapariciones-escape de algunos soldados, conocedores de las artes mágicas, es decir, de brujos.

Ambos estudios vinculan a los relatos netamente referenciales, provenientes del mundo empírico, con las narraciones cuya intención es representar ficticiamente esa realidad. En este sentido, el tema de la brujería se muestra por demás problemático al no poder ser atribuido, estrictamente hablando, al orden de la realidad empírica. Así, los dos artículos aludidos evidencian cómo el tema de la brujería trastoca delimitaciones genéricas y disciplinarias y escapa, por este motivo, a las definiciones de lo real y lo imaginario, lo verídico y lo verosímil. Al ocuparse de los relatos donde todavía la representación de los, erróneamente, llamados brujos, es un factor dominante, demuestran que la noción de autor, categoría que tradicionalmente separa al relato folclórico del literario, resulta vacua al momento de estudiar estos relatos, debido a que el artista ha fundamentado su creación en la conciencia popular.

Un grado más alejado de la intención mimética se encuentran los relatos analizados en “El vuelo del chonchón en *El obsceno*



pájaro de la noche, de José Donoso”, de María Dolores Pliego Domínguez, y “Medicina alternativa y brujería en *Hombres de maíz*, de Miguel Ángel Asturias”, de Saúl Hurtado Heras. En estos artículos, el enfoque deja de centrarse en la posibilidad de comprobar la existencia de brujos y brujas en América Latina, así como en la pertinencia de llamar de ese modo a los trabajadores del tiempo o a los chamanes; tampoco el núcleo de la investigación apunta a establecer la relación entre el texto y su referente. Al elegir como objeto de estudio obras literarias que intentan plasmar la cosmovisión latinoamericana (no como el producto de creencias propias de pueblos atrasados, sino como otra manera de entender la realidad), tanto Pliego Domínguez como Hurtado Heras asumen que discurrir en torno a la realidad o veracidad de la brujería es un ejercicio inútil. Por tal motivo, su interés radica en establecer cómo las leyendas tradicionales de Guatemala y Chile propician la aparición de una narrativa donde la erróneamente llamada brujería se muestra como parte fundamental del saber y cosmovisión latinoamericanos. En el primero, la investigadora se dedica a dilucidar la forma en que la leyenda del chonchón se muestra como un elemento fundamental a la hora de interpretar el actuar de los personajes de la novela de Donoso; en el segundo, se analiza cómo la medicina tradicional de los mayas, representada en la novela de Asturias, es entendida por el mundo blanco como brujería.

En suma, en estos textos ya no se discute el tema de la brujería a partir de la realidad empírica, sino que esa problemática se traslada al reino de lo literario. Ahora bien, en tanto dicho ámbito exige que las nociones básicas de la discusión sean coherentes con su naturaleza ficticia, los aspectos analizados discurren en torno a temas como la verosimilitud, la representación de imaginarios sociales, los puntos de enunciación, etcétera.

Brujería de ficción

Entendida la dinámica de este libro como el alejamiento gradual de la poética tradicional, anclada en la oralidad y la narración comunal, hacia la representación de la brujería en textos “modernos”, es claro que los artículos “Poderes mágicos y transgresión de poder en un cuento de Juan de la Cabada”, de Jesús Eduardo García Castillo, y “La triste historia de la cándida bruja y el judicial desalmado. La poética del realismo mágico en la narrativa neopolicial”, de Gabriel Hernández Soto, suponen una última frontera de estudio de los relatos donde los brujos y las brujas sirven como piedra de toque a los relatos.

En el primero, la ambivalencia en torno a la existencia de una bruja fundamenta el relato. Si bien, el cuento de Juan de la Cabada, por ejemplo, la acepción de María, como bruja, queda en la completa incertidumbre, lo importante para el investigador García Castillo no radica en descubrir si el personaje en cuestión era, o no, una bruja, sino en cómo es el pueblo, la sociedad represiva, la que, al creer en las brujas, convierte a María en una. Es la necesidad de la hegemonía por atribuir lo maléfico al otro, al extraño, lo que convierte a este personaje en una bruja.

El estudio de Gabriel Hernández Soto, por otra parte, se aboca a dilucidar cómo la figura de la bruja se inserta en la poética de la narrativa neopolicial, a partir de estrategias narrativas propias de la poética del realismo mágico. Se trata, por tanto, de un intento por entender cómo la tradición literaria latinoamericana se reinventa en géneros que, como el policial, parecían por demás ajenos a ella. En ese sentido, la figura de la bruja, propuesta por Taibo II, alcanza un cariz que la une con las manifestaciones estudiadas al comienzo de este libro, pues, al igual que aquellos, se presenta como una figura contrahegemónica que, mediante los poderes de la magia, puede fungir como defensor del pueblo.



En estos dos últimos artículos es evidente que la discusión en torno a la representación de la brujería ha alcanzado una independencia total, con respecto a su referente, la realidad empírica. Sin que los textos estudiados dejen de manifestar la forma que en nuestro continente se entiende el concepto de brujería, su relación con lo estrictamente real supone un nexo mínimo. Ya no manifiestan una reivindicación de la antigua querrela en torno a la pertinencia de denominar como brujos a los sacerdotes latinoamericanos, ni postulan una interpretación alternativa de la idea de bruja o brujo. Intentan, en contrapartida, demostrar que la idea artística de la brujería puede adaptarse a la cosmovisión latinoamericana y, como suele ocurrir, ser transformada. El acto contrahegemónico, evidentemente, radica en la apropiación y trasgresión de un paradigma extraño mediante el hecho literario. Y así, los dos artículos apuntan a desentrañar el significado de ese acto desacralizador y paródico que significa el construir un relato ficcional en torno a un personaje, cuyo fundamento proviene de la imaginación y temores europeos.

En suma, nuestro libro en torno a la representación de la bruja en el imaginario latinoamericano puede entenderse como una evolución de lo tradicional a lo moderno, de lo estrictamente referencial al juego de los símbolos y los significados. Como ocurre con toda interpretación, esta no se presenta como única ni anula cualquier otra. En todo caso, solo intentamos hallar un hilo conductor del libro. Esperamos que, más allá de esto, la lectura de los textos, en lo individual o en su conjunto, permita, a los lectores, intuir otros ejercicios análogos que coadyuven al entendimiento de nuestra realidad.

Este libro representa, por tanto, la culminación de un ejercicio colectivo e interdisciplinario en torno a la brujería y su representación latinoamericana como uno de los temas

menos estudiados, en el ámbito académico. Esperamos que los artículos aquí incluidos permitan la apertura de nuevas líneas de investigación, pues de ninguna forma se halla agotado el tema; por el contrario, el *corpus* aquí analizado, así como las herramientas metodológicas empleadas, representa solo una mínima parte de las posibilidades de acción. Por tal motivo, el objetivo general de este libro consiste en propiciar que, debido a su supuesta futilidad, temas poco explorados sean objeto de estudio para los investigadores de la cultura latinoamericana.

NAHUALISMO Y CHAMANISMO EN MÉXICO, DOS EJEMPLOS DEL PENSAMIENTO DUALISTA MESOAMERICANO

Jair Díaz Hurtado

Muchas veces hemos escuchado mencionar las palabras *nahualismo* y *chamanismo*, *nahual* o *chamán*; en la mayoría de ellas, inmediatamente, nuestra mente se remite a una especie de clasificación que mucho tiene que ver con la brujería, lo diabólico, la idolatría y el fanatismo religioso. Sin embargo, pocas veces reflexionamos sobre el origen y el sentido real de estas dos prácticas culturales.

¿De dónde surge la idea de asociar el chamanismo y el nahualismo con prácticas oscurantistas? Sin duda, esta generalización proviene del contacto de las culturas mesoamericanas con la occidental. En el México antiguo, tanto el nahualismo como el chamanismo formaban parte de la idiosincrasia de la mayoría de las sociedades. Con la llegada de la religión católica, dichas prácticas fueron clasificadas de tal manera, marginadas, degradadas y hasta criminalizadas por el clero, las autoridades civiles y la sociedad en general.

Actualmente, en nuestro país aún sobreviven algunos elementos del nahualismo, particularmente en comunidades indígenas, y todavía se les confunde o compara con la práctica de la brujería.

Veamos la génesis y el sustrato ideológico que dieron vida a esos dos complejos culturales.

El pensamiento dualista mesoamericano

En Mesoamérica se halla el pensamiento dualista en todos los aspectos de la vida del hombre. Esta forma de concebir la dinámica del cosmos estuvo presente en el desarrollo y funcionamiento de toda actividad humana. Inmersas en este dinamismo, las personas no podían prescindir de él. Surgían a partir de él y eran a la vez partícipes de su propagación y trascendencia:

Por pensamiento dualista, hay que entender la capacidad que tienen los indígenas de pensar los contrarios bajo una modalidad única. Lo que parece depender de géneros que se excluyen mutuamente, y que percibimos como parejas de oposiciones (por ejemplo, la vida y la muerte; lo masculino y lo femenino; la luz y las tinieblas), en Mesoamérica se encuentra englobado dentro de un mismo concepto, en el que los contrarios se complementan mutuamente (Duverger, 1999: 64).

Se trata de la creencia en fuerzas contrarias que convergen en un punto, se entrelazan y establecen el equilibrio generador de la energía vital. Es la idea del movimiento, la dinámica que tiene como fin primordial vencer la inercia. Los antiguos mesoamericanos entendían el origen y acaecer cósmico a partir de este principio.

Esta idea del dinamismo que origina la oposición de las fuerzas está relacionada estrechamente con el significado del glifo *ollin*. Este representa al movimiento, dos energías opuestas que se entrelazan y que, a su vez, “simbolizan la unión de las cuatro eras precedentes que conforman la quinta, el lugar central, la síntesis



de los cuatro elementos, la idea realizada de un progreso” (Díaz, 2007: 39). Este símbolo lo encontramos de manera repetitiva en la iconografía mesoamericana, sobre todo en la perteneciente a los grupos humanos del Centro, y de forma obsesiva en las representaciones mexicas, quienes hicieron de este símbolo, y del sistema que representaba, la mejor herramienta para emprender y alcanzar sus ambiciones expansionistas.

Este tipo de pensamiento surgió a partir de una preocupación: la inestabilidad constante que acecha al cosmos y de la cual el ser humano es víctima y por lo tanto tiene que contrarrestar o controlar. De ahí se derivó gran parte del sustento y justificación ideológica de los sacrificios humanos, según la cual se destruye para crear y/o mantener algo ya existente; en este caso, el equilibrio del cosmos.

Todo esto fue posible gracias a la capacidad del indígena para asimilar y conjugar tradiciones culturales diferentes. Tal es el caso de la cultura de los pueblos autóctonos y la de los grupos nahuas que llegaron siglos más tarde al territorio conocido como Mesoamérica. A este largo proceso donde se fusionaron ambas corrientes de pensamiento, los especialistas le han llamado *mesoamericanización* (Duverger, 1999: 64).

Sin embargo, no todo surgió a partir de esta combinación, pues desde el periodo preclásico, un par de milenios antes de la llegada de los nahuas al Altiplano Central, tenemos noticias de la existencia del dualismo y esto lo corroboran inequívocamente diversos materiales exhumados en diferentes áreas de dicha región. Tal es el caso de una máscara encontrada en Tlatilco, asentamiento fechado alrededor del 1500 a. C. (Sejourné, 2003: 61), donde claramente se puede apreciar el aspecto dual vida-muerte; se trata de un rostro humano cuyo lado izquierdo se muestra descarnado hasta el hueso que contrasta con la parte derecha que contiene toda la piel.

Otro ejemplo de dualismo podemos encontrarlo en el panteón mesoamericano. El principal dios del cual derivan todas las divinidades Ometeotl (dios dos) encierra el principio dual, al ser representado en su aspecto masculino y femenino. Otro caso particular es el de Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, ya que reúne o representa la unión de la fuerza terrestre y celeste, la tierra donde germina la vida y el cielo de donde provienen las lluvias, el líquido vital que hace posible dicho proceso biológico. Esta es una idea fundamental en el pensamiento de civilizaciones agrícolas.

Durante el periodo posclásico, tenemos dos casos particulares de representación del dualismo. Uno de ellos es la disposición de los templos (si bien, algunos de estos elementos ya se encuentran desde finales del clásico, es en el posclásico cuando se generalizan). Durante este periodo posclásico, predominó la construcción del *Teocalli* (casa de dios) con dos adoratorios en la parte superior del basamento piramidal, los cuales eran dedicados a los dos dioses principales de la ciudad. Como ejemplos podemos citar el *teocalli* de Tenochtitlan, el de Tlatelolco y el de Tenayuca, en la cuenca de México; el de Teopanzolco en Cuernavaca, y el de Malinalco en el valle de Toluca.

El otro caso lo encontramos en la organización política de los mexicas. Existía el *tlatoani* (el que tiene la palabra), como el principal jefe político, y el *cihuacóatl* (mujer serpiente) que era el segundo al mando y, como su nombre lo señala, representaba la contraparte femenina. Esto era una proyección del orden cósmico y divino, ya que, como hemos visto, si el dios principal agrupaba los aspectos masculino y femenino, la dirección del gobierno también debía poseer esa facultad.

Dentro de la lógica del pensamiento dual, como ya mencionamos, podemos encontrar numerosas manifestaciones culturales, en los diferentes marcos temporales y espaciales mesoamericanos.



A continuación analizaremos dos casos específicos donde se encuentra inmerso el paradigma dual: el nahualismo y el chamanismo.

Nahualismo

Actualmente, al estudiar el nahualismo la tendencia se inclina principalmente hacia la definición y el origen del término y solo pocos casos centran sus objetivos en la explicación de dicho fenómeno como práctica cultural. Y aun cuando se tiene gran cantidad de definiciones y conceptos, persisten lagunas en el conocimiento y profundización de la esencia de esta práctica.

A pesar de esto, consideramos pertinente mencionar algunas propuestas.

El término nahualismo puede resultar confuso, ya que podría tener varios orígenes y significados. Al establecer el origen y el significado preciso de este vocablo, aún existen discrepancias entre los especialistas, arguyendo que tiene diferentes raíces etimológicas. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos del tema convergen en que el concepto se desprende de la palabra *nahualli*. Veamos algunos ejemplos.

Ángel Ma. Garibay K. propone “tres orígenes diferentes de la palabra: 1, de nahui, es decir cuatro; 2, de nahualli, verbo que significa engañar o disimular; 3, de la raíz [sic.] mayaquiché na, nao, naua que significa sabiduría, ciencia o magia” (Garibay, citado en Fábregas, 1969: 71).

Roberto Martínez González hace un análisis de los posibles orígenes y significados de la palabra *nahualli* y concluye que la mayor parte de las traducciones que se le han dado a este vocablo circundan en las nociones de disfraz y cobertura (Martínez, 2006: 103).

Christian Duverger es más práctico al afirmar que este término fue forjado a partir de una palabra nahua sin traducción, y que “designa la capacidad de un ser humano de recubrirse con un aspecto animal” (Duverger, 1999: 64).

Ahora bien, sea cual sea el significado estricto de *nahualli* o de la palabra que dio origen al término nahualismo, ¿en qué consistió esta idea o esta práctica prehispánica?, ¿cómo y por qué surgió?, ¿cuál era su finalidad?

El nahualismo es la:

creencia de que determinados individuos (los cuales a menudo ocupan puestos sociales importantes) están investidos de poderes espirituales particulares, que les permiten transformarse asumiendo a su gusto semblanzas de animales (o también, en raras ocasiones, de fenómenos naturales como rayos, viento, nubes, bolas de fuego, etc.) y realizar bajo tales disfraces acciones prodigiosas (Lupo, 1999: 17).

Pero no sólo eran acciones prodigiosas las que realizaban las personas que tenían esta capacidad. “Para los pueblos de la Altiplanicie mexicana el nahualismo, más que manifestación de carácter espiritual, fue un recurso a veces reprochable del que se valía la hechicería ambulante para realizar daños y maleficios al prójimo” (Rojas, 1994: 331).

Por su parte, Alfredo López Austin sostiene que un *nahualli* tenía tres facetas distintas: “podía ser tlacatecolotl [es decir, hombre búho, nombre con el cual se le conocía a los brujos] si utilizaba sus poderes en perjuicio de sus semejantes, o un lector de libros sagrados, o un dominador de las nubes de granizo, o un curandero, o todo al mismo tiempo” (López, 1967: 87).



Entonces tenemos que el *nahualli*, o nahual, es aquella persona que tiene la capacidad de transformarse o de adquirir las características físicas de un animal; se trata de la conjugación de dos aspectos físicos dentro de un solo ser; sin embargo, el término no designa específicamente las funciones de dicho personaje, ya que éstas pueden ser muy variadas.

Si intentáramos descubrir el origen del nahualismo en la época prehispánica, quizá podríamos encontrar varias causas que llevaron a las personas a establecer esta práctica de acuerdo con su pensamiento. ¿De dónde surgió esta idea? En este sentido, consideramos dos motivos o causas principales.

En primer lugar, tenemos una idea muy generalizada. El ser humano siempre se ha asombrado de su entorno natural, y los animales no son la excepción. En la antigüedad, algunas características animales eran consideradas superiores a las de las personas. Por eso, el ser humano trató siempre de establecer un vínculo con estos seres, con la finalidad de adquirir y asimilar, en cierto grado, el poder que aquellos poseían. En el ámbito mesoamericano “los animales fueron y son símbolos asociados a los astros y las fuerzas naturales, de las cuales son epifanías” (Garza, 1999: 28). Por esta razón, los animales ocupan un lugar muy importante en las culturas prehispánicas. Además, los mitos refieren que algunos animales tomaron parte en la creación del ser humano y de los elementos que se le otorgaron a éste para vivir. Tomemos como ejemplo el mito en el cual la hormiga llevó el maíz a los hombres, o aquella narración que cuenta cómo el tlacuache robó a los demonios una braza incandescente, con el que se quemó el pelaje de su cola, para que los hombres tuvieran fuego. Por esta y otras razones más, varias especies fueron consideradas como símbolos de las jerarquías dentro de los ejércitos, como el caso del águila, el jaguar, el coyote, el tlacuache, etcétera.

En el mismo contexto, en segundo lugar se ubicaría el origen del nahualismo en la tradición mítica. Veamos el mito de los soles como ejemplo. En sus múltiples versiones, esta narración explica cómo se desarrolló la vida en una serie de eras o soles consecutivos, creados y destruidos por los dioses. En esas eras, tanto las divinidades como los seres humanos tuvieron la facultad de convertirse en animales.

En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se describe cómo la sucesión de las eras estuvo marcada por la lucha entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Durante la segunda era, este último se convirtió en jaguar y agredió a Quetzalcóatl para quitarle la hegemonía e implantar un nuevo sol (Tena, 2002: 31-41). Otras versiones del mismo mito refieren la conversión de los hombres en algún animal al término de cada era. Según la *Histoire du Mechique* los hombres se convirtieron en peces, guajolotes, mariposas, perros y simios en las diferentes eras. En los *Anales de Cuauhtitlan* se menciona la conversión de los hombres en peces y en monos; y en la *Leyenda de los soles* (Velázquez, 1992: 119-122) se habla de la transformación de los hombres en peces, gallinas y monos.

Si bien en estos episodios míticos sólo se menciona que los hombres dejaron su condición humana para convertirse en animales, aunque sea de manera involuntaria y sin ninguna función específica, en ellos encontramos, por lo menos, la relación que existe entre hombre-animal, de modo que por medio del mito el ser humano podía establecer un vínculo con cierto tipo de animales.

Pasemos ahora a la forma en que el hombre podía adquirir la capacidad de asimilación de cualidades animales. Ésta estaba determinada por el ciclo calendárico. En su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Sahagún sostiene que quienes nacían en el séptimo signo, *ce quiahuitl*, “serían nigrománticos



o embaidores o hechiceros, y se transfiguraban en animales...” (Sahagún, 2000: 371-372). Por otra parte, destaca la idea de que, al nacer bajo cualquier signo, todo individuo se encontraba vinculado con un animal, que era una especie de protector, al cual regularmente se le conoce como tona –reducción de *Tonalámatl* o *Tonalpohualli*, nombres que se le daban al calendario adivinatorio– del cual deriva tonalismo, que es aquella “relación de coesencia espiritual con un alter ego o doble animal[...] que, con base en sus características específicas, determina el carácter, la resistencia física y espiritual y, en última instancia, el destino de la persona” (Lupo, 1999: 17).

De esta manera, la diferencia entre nahualismo y tonalismo radica en lo siguiente: todos los hombres poseen tona, es decir, un animal protector; sin embargo, no todos pueden ser nahuales ni tener la facultad de adquirir la apariencia de una especie animal para actuar en beneficio o perjuicio de sus semejantes.

Los especialistas insisten en hacer uso de los mismos términos que utilizaron los cronistas del siglo XVI en las traducciones de los vocablos indígenas. Por eso se emplea constantemente la palabra brujo, hechicero o mago, lo cual puede prestarse en numerosos casos a confusiones y a errores de contextualización.

Cabe hacer otra aclaración. No hay que confundir el nahualismo con el totemismo. Como se ha mencionado, el primero consiste en el vínculo que tiene una persona con un animal, a diferencia del totemismo, donde el vínculo del animal se lleva a cabo con un grupo de personas. En otras palabras, el nahualismo es de carácter individual; el totemismo, de carácter colectivo. El primero es de origen mesoamericano; del segundo aún no se ha estudiado a profundidad en esta región.

Chamanismo

Dentro del estudio del chamanismo también encontramos una problemática. No es de conceptualización o definición, sino de identificación como práctica cultural. Originalmente, la palabra “chaman” proviene del norte de Asia, de las culturas siberianas, y el problema consiste, fundamentalmente, en la caracterización de las prácticas chamánicas en diferentes partes del mundo, a partir de las características observadas en dicha región. Para el caso americano, algunos especialistas afirman que esta práctica se conoció gracias a su pasado asiático y ártico (Duverger, 1999: 68). Otros más aseveran que “todas las culturas en las que el chamanismo es una realidad, comparten una cosmogonía semejante a pesar de no haber tenido contacto ni en el tiempo ni en el espacio” (Diana, 2004: 8).

Veamos pues en qué consiste esta práctica milenaria y cómo la encontramos en el ámbito mesoamericano.

Para Mircea Eliade, el chamanismo es “una de las técnicas arcaicas del éxtasis, a la vez mística, magia y religión” (Eliade, 1992: 16). Michel Perrin afirma que el chamanismo “es un sistema destinado ante todo a tratar el infortunio: enfermedades, problemas económicos, climáticos o políticos; reveses en la caza, plagas, hambre, desastres naturales, conflictos guerreros, etcétera” (Perrin, 1995: 1).

A su vez, Julio Diana define al chamanismo como “un fenómeno socio-místico-cultural, profundamente espiritual...” (Diana, 2004: 8).

Como técnica espiritual, el chamanismo está estrechamente vinculado a la religión. Puede formar parte de ella, mas no ser la religión misma, aunque quizá existan contadas excepciones donde sí ocurra de esa manera, y como parte de ese sistema tiene



un personaje principal, el chamán, cuyas funciones se desglosan a partir de los principios básicos de la actividad chamánica.

De acuerdo con Michel Perrin (1995: 5), estos postulados son los siguientes:

1. Una concepción dualista del mundo y de la persona.
2. Un tipo de comunicación.
3. Una función social.

De estos principios básicos derivan las funciones y características del chamán (Lagarriga, 1995: 88-89):

1. Actuaciones en una pretendida realidad distinta a la ordinaria.
2. Realiza curas mágicas en las que hace resaltar la eficacia de lo simbólico.
3. Supone recibir la ayuda de los espíritus que le acompañan en sus viajes.
4. Conoce un lenguaje secreto.
5. Recibe un llamamiento ineludible que le conduce a una muerte y resurrección simbólica.
6. Presenta pautas de conducta que se apartan de las normas del grupo.
7. Realiza funciones de psicopompo.

De acuerdo con esta lista, el chamán puede adquirir diversas facetas. Este especialista puede ser “un mago y un hombre-médico: se cree que puede curar, como todos los médicos y efectuar milagros fakíricos, como todos los magos, sean

primitivos o modernos. Pero es, además, psicopompo, y puede ser también sacerdote, místico y poeta” (Eliade, 1992: 21). Lagarriga también define al chamán con base en las funciones que desarrolla en el seno de su sociedad. Esta autora sostiene que el chamán es considerado como “hombre-médico” dedicado a curar alterando su estado de conciencia, el cual se modifica regularmente por medio de la ingesta de psicotrópicos.

Le llamamos especialista al chamán porque para desarrollar tales acciones requiere de una preparación especial y un conocimiento detallado de las plantas que pueden alterar el estado de conciencia sin provocar daños irreversibles como la muerte; esto es, cuando se desenvuelve específicamente en el campo de la medicina. Y en este perímetro encontramos la actividad chamánica en Mesoamérica: en el diagnóstico, en la cura, e incluso en la causa de las enfermedades.

En Mesoamérica, el origen de las enfermedades tenía diferentes vertientes: falta de sujeción al orden establecido por el sistema, intervención divina, magia-hechicería, causa natural, fenómenos astrológicos o por acción de animales e insectos. De acuerdo con estas ideas etiológicas, la asimilación de la enfermedad por parte del ser humano desembocó en una gran cantidad de métodos curativos y/o preventivos.

En Mesoamérica podemos identificar dos tipos de sistema médico. Por un lado, tenemos al chamanismo como la parte mágico-religiosa de este sistema; y por otro, aquella corriente que descansa en un saber empírico y que hace un uso específico de la farmacopea. Aquí encontramos la dualidad de la medicina mesoamericana, en sus dos aspectos: encontrar la sanación o por lo menos el control de las enfermedades. En la mayoría de los casos, estas dos formas curativas alternaban y se combinaban para complementarse.



Entonces ¿cómo actuaba el chamanismo en la medicina prehispánica? En el caso mesoamericano, el chamán ha sido identificado con los apelativos de brujo, mago o hechicero, debido a que los escritos elaborados por los primeros cronistas explican que entre las antiguas poblaciones este tipo de personajes tenían la facultad de curar enfermedades e incluso ocasionarlas, tal y como hemos visto que lo hace el chamán.

Recordemos que, según el pensamiento mesoamericano, un agente de la enfermedad se encontraba en el campo de lo mágico-religioso, es decir, una persona podía tener la capacidad de inducir de manera voluntaria alguna patología en otro individuo. En este caso, dichos personajes eran conocidos como brujos o hechiceros, y a la enfermedad que provocaban mediante conjuros, se le denominaba daño.

Alfredo López Austin y Leonardo López Lujan aseguran que en la magia mesoamericana existen dos técnicas, principalmente. Una era la comunicación con los seres sobrenaturales a través de un discurso llamado *Nahuatlalotli* (López, 1967: 250); la otra era:

el viaje al mundo de los dioses, que el mago creía realizar exteriorizando una de sus entidades anímicas. El recurso más frecuente era la ingestión de psicotrópicos. El mago imaginaba actuar en los ámbitos de los dioses, con la convicción de que su intervención en el tiempo/espacio mítico trascendería sobre la tierra (López, 1967: 250).

Según Alfredo López Austin, el universo estaba representado en el cuerpo humano, como una especie de microcosmos:

Los tres niveles verticales del universo, cielo, tierra, inframundo, se representaban en el cuerpo mediante el cerebro, corazón e hígado, respectivamente. En estos tres órganos residían las entidades anímicas, las cuales permitían la dinámica y el funcionamiento del ser humano, en correspondencia con el universo, en su

aspecto físico y mental. La primera entidad era el *tonalli*, que se encontraba en el cerebro; la segunda, llamada *teyollía*, se ubicaba en el corazón; la tercera entidad, denominada *ihíyotl*, radicaba en el hígado.

Estas entidades anímicas ocupaban un papel preponderante en la vida del ser humano, ya que el debilitamiento o la pérdida de alguna de ellas podía ser causa de enfermedad y producir la muerte. Por ejemplo:

Los daños al Teyollía y al corazón pueden dividirse en a) derivados de una conducta inmoral, principalmente en lo que se refiere a la vida sexual; b) ocasionadas por ciertas enfermedades que cubren el corazón con flemas, lo presionan, lo oscurecen [y aquellos] c) producidos por los hechiceros que mágicamente devoran o presionan los corazones de las víctimas (López, 1967: 256).

Estos hechiceros, a quienes en muchas fuentes también los encontramos como brujos, eran conocidos genéricamente como *tlacatecólol*. Podían causar el daño en diferentes modalidades: “introducían objetos al cuerpo, dejaban males a orillas del camino para que los recogieran los viajeros, enloquecían a las personas sorbiéndoles o exprimiéndoles su teyollía” (Ortiz, 2005: 37). Sin embargo, todo tipo de padecimiento ocasionado mediante conjuros mágicos, o *brujería*, era diagnosticado por otro individuo especialista en dichas actividades, quien al identificar el origen del mal de su paciente proporcionaba la solución por medio de procedimientos mágicos similares a aquellos que produjeron la patología. Por lo regular, se basaban en los viajes por los tres niveles cósmicos y la comunicación con los dioses mediante la ingesta de alucinógenos.

Como hemos visto, y como se anota en muchas fuentes, la práctica del chamanismo no fue desconocida para el



mesoamericano. Tiene sus peculiaridades, pero comparte la mayoría de sus elementos con el chamanismo de otras regiones del mundo. Quizá esta comparación parezca muy aventurada, bajo riesgo de caer en generalidades; sin embargo, en la mayoría de las publicaciones sobre el tema encontramos que, para el caso mesoamericano, a los individuos que se encargan de curar enfermedades a través de procedimientos mágicos se les denomina convencionalmente chamanes.

Consideraciones finales

El presente trabajo ha sido un intento de discernir el origen del nahualismo y el chamanismo a partir de lo que consideramos la base del pensamiento mesoamericano: el dualismo.

Como vimos, este dualismo consistía en la división del mundo en pares complementarios. Por lo tanto, todas las manifestaciones culturales debían regularse bajo esa norma, y el nahualismo y el chamanismo no fueron la excepción.

Estos dos complejos culturales parten del principio dual. El nahualismo, como una concepción desdoblada hombre-animal; y el chamanismo, como uno de los dos sistemas médicos existentes en las sociedades del México antiguo.

La peculiaridad del nahualismo estriba en su origen mesoamericano, única región donde lo encontramos durante la época prehispánica. Por su parte, el chamanismo, a diferencia del nahualismo, es una práctica milenaria que podemos observar en diversas culturas, en diferentes espacios y temporalidades. Si bien con algunas diferencias, pero todas girando sobre el mismo eje rector.

Explicar el sentido y la vertiente que han tomado en nuestros días estos dos fenómenos en México sería una empresa muy

ambiciosa, además de agotadora, incluso si el estudio se enfocara a una sola región, debido a la cantidad de modalidades que se pueden encontrar. No obstante, consideramos que en la mayoría de los casos es posible detectar, a pesar del tiempo y el sincretismo cultural, vestigios del pensamiento dualista mesoamericano.

En la actualidad, tanto el nahualismo como el chamanismo han sido atacados, ignorados y hasta ridiculizados por nuestra visión occidental y por las ideas progresistas que consideran lo indígena y todo lo que de eso se deriva, como un problema. Con todo ello se olvida que forman parte de una manera muy singular de concebir el mundo y la vida, y parte también de un pasado prehispánico que ha permeado y definido, en cierta medida, la ideología de los mexicanos a través de su historia.

BRUJOS, CHAMANES O TRABAJADORES DEL TIEMPO

Lino Martínez Rebollar

*A la memoria de Don Aniceto Córdova Páez,
Don Cheto, tiempero antiguo de Amecameca*

Introducción

En este artículo reflexiono sobre las categorizaciones y marcos en torno a los sujetos conocidos actualmente en la región de los volcanes del Estado de México como *tiemperos*. Con base en la teoría cognoscitiva, estudio básicamente tres categorizaciones sobre los *tiemperos* asociadas a tres marcos distintos que enuncio así: *tiemperos* son brujos; *tiemperos* son chamanes; y *tiemperos* son trabajadores del tiempo. Estudiaré estos marcos principalmente en los dichos y prácticas asociados al grupo de *tiemperos* que giró alrededor de Don Aniceto Córdova Páez (q.e.p.d.: 14 de febrero de 2010). En este grupo participaban Moysés Vega, Juan Tecamachal, los Córdova (los hijos de Don Cheto: Gumersindo, Virginia, Pedro) y algunos otros seguidores, residentes en la región de Amecameca, que conservo en el anonimato. Junto a ellos, a veces en oposición abierta, a veces acompañándolo en sus rituales, participaban Juan Muñeco (q.e.p.d.), Alejandro López (q.e.p.d.), Lucio Campos (q.e.p.d.), Doña Clotilde y los concheros de la mesa de Gabriel Hernández. Me acerqué al grupo de Aniceto Córdova Páez durante los últimos años de vida de su líder.

La categorización y marcos

Comienzo por precisar los términos *categorización* y *marcos*. Según muestra la psicología cognoscitiva, el mundo del que tenemos experiencia está compuesto por una cantidad compleja de entidades y acontecimientos agrupados en categorías. Las más comunes suelen tomar forma de palabras (son lexicalizaciones) o suelen originar frases casi fijas (son fraseologismos sedimentados); las menos usuales se expresan mediante frases *ad hoc* en las que se presenta una libertad sintáctica relativa. Para el que esto escribe, tienen estatuto como categoría, los mismos términos como *brujo*, *mago*, *chamán*, *tiempero* que frases como *pedidores de lluvia*, *brujos llovedizos*, *trabajadores del tiempo*, *domadores del tiempo*, *ahuyentadores del granizo*, etcétera. Estos términos o frases categoriales remiten a conceptos o ideas en torno a la realidad, según el vínculo triple que alguna vez ilustraron Ogden y Richards en su famoso triángulo (1984: 36). Cada una de estas categorías está ligada con marcos específicos, según me encargaré de mostrar a lo largo de este trabajo. En sentido lingüístico, entiendo el término *marco* como lo entendía Charles Fillmore (1982), pero también en el sentido político, como lo entiende George Lakoff (2007). *Marco* es la estructura mental que organiza nuestro modo de ver el mundo, pero también “las metas que nos proponemos, los planes que hacemos, nuestra manera de actuar y aquello que cuenta como el resultado bueno o malo de nuestras acciones” (Lakoff, 2007: 17).

El término, el concepto y el referente

En *La rama dorada*, James George Frazer refería un grupo de magos a los que genéricamente llamaba *magos hacedores de lluvia* (*rainmakers magicians*) o simplemente *hacedores de lluvia* (*rainmakers*) (1986: 90). La traducción al inglés de *tiempero* como



rainmaker (como se presenta, por ejemplo, en Williams, 1999: 135) puede ocultar el carácter heteróclito que esta práctica tiene en México. Entre esos que la antropología anglosajona llama “hacedores de lluvia” o *rainmakers* podemos advertir que unos predicen la lluvia (*agoreros* o *meteorólogos*); otros la piden (*rezaderos* o *pedidores* o *conjuradores*); otros la provocan con sus cantos y oraciones (*hacedores de lluvia*); otros la atraen (*aguadores*); otros la espantan o evitan malas lluvias (*ahuyentadores* o *atajadores del agua*); otros cuidan el agua de las comunidades transformándose en entidades sobrenaturales (*caballeritos*). En esta danza terminológica, no creo haber enumerado la totalidad de las prácticas rituales y mágicas de tipo acuático. Ni siquiera creo haber enunciado las que se encuentran en México y en Mesoamérica. Solo quiero enfatizar un hecho: la gran cantidad de prácticas se transforma en una gran cantidad de nombres. El *tiempero* comparte algunos de estos rasgos y otros no, como más adelante mostraré.

En las sociedades rurales, estos “magos hacedores de lluvia” han sido nombrados de muchas maneras. Sin embargo, lo primero que alerta la atención de cualquier semantista es el carácter no neutro y parcial de los términos. No es lo mismo *brujo* que *mago*, *sacerdote*, *hechicero*, *conjurador* o *agorero*. Tampoco es lo mismo *brujo* que *magician*, *witchdoctor*, *rainmaker*, *sorcier*, *gurú* o *chamán*. La práctica de estos sujetos ha sido descrita con una variedad amplia de nombres: *brujería*, *magia*, *religión*, *herejía*, *superchería*, *superstición*, *idolatría*, *etnocencia*, *etnometeorología* o, incluso, *payasada*. Los nombres que ponemos a las entidades del mundo indudablemente reflejan todo este trabajo sobre las categorías: un trabajo sobre el sentido y sobre el mundo. En torno a la categoría de la que me ocupo, *los tiempingos amecamequenses*, el terreno es complejo.

Tiemperos eran tezitlacs en la época antigua

En la época antigua estos “hacedores de lluvia” eran nombrados de múltiples maneras: *tecihupeuhque*, *tlachixqui*, *tezitlacz*, *tesitlaske*, *kiastlaske*, *claclasquis*, *quicazcles*, *yeyecatl*, *yeyecame*, *quiapequi*, *quietlazqui*, *ahuizotes*, etcétera. Más que seres maléficós, eran sabios: hombres de conocimiento, hombres que tenían eso que Renato Leduc expresaba como la “sabia virtud de conocer el tiempo”.

Solo para ejemplificar, hablemos de aquellos que en la antigüedad precortesiana eran conocidos como *tezitlacs*. Sobre ellos, dice Sahagún:

2. Se decía conocedor del lugar de los muertos, conocedor del cielo. Sabía cuándo ha de llover y si no ha de llover.//3. Daba esfuerzo y consejo a los príncipes, a los reyes, a los plebeyos. Les declaraba, les decía: Oíd se han enojado los dioses de la lluvia. Páguese la deuda. Hagamos preces instantes al señor del Tlalocan (Sahagún, 1999: 94).

Aunque estos antecesores de los *tiemperos* eran tan importantes en la antigüedad precortesiana (como el abono y la escarda son a la milpa), su práctica fue degradada por el auge de la religión cristiana y por la fuerza del pensamiento científico, pues, como ha mostrado Frazer en *La rama dorada*, hay un enfrentamiento histórico entre magia, religión y ciencia.

Tiempero es mago o brujo a partir de la Colonia

Es fácil comprender el proceso de marginación de las prácticas de los *tiemperos*. El arribo de los españoles y el descubrimiento de esta práctica provocó un enfrentamiento de marcos: por influencia de los sacerdotes católicos, los grandes sacerdotes



meteorólogos de la antigüedad (los *tezitlacs*) pasaron a ser brujos proscritos.

Estos *tezitlacs* antecesores de los *tiemperos* son descritos en el “Apéndice III. Brujos y saltimbanquis”, que aparece como adenda de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Para hablar de estos antiguos *tiemperos*, el informante náhuatl de Sahagún emplea los nombres *naoalli*, *tlaciuhqui* o *teciuhtlazqui*, que Ángel María Garibay traduce como “nahuales”, “astrólogos” o “conjuradores del granizo” (Un comentario muy interesante sobre el asunto aparece en Espinosa, 1997: 93). La traducción de Garibay de ese informante solo es una muestra más del marco negativo en que se situó a los *tiemperos*. Sobre los *teciuhtlazqui*, dice Sahagún: “De modo igual alcanzaba a ejercer el **oficio de brujo**. Si tenía odio a un pueblo o a un rey, así pronosticaba: va a helar, o va a caer granizo... **Por esto se llamaba brujo**...” (Sahagún, 1999: 905. Las negritas son mías).

La traductora del cronista amecamequense Chimalpahin, la señora Silvia Rendón, también enmarca negativamente a los *tiemperos*, haciendo eco del texto fuente:

Allí, en la misma región, en la cima del monte hoy llamado Amaqueme, existía el ara y adoratorio que llamaban Chalchihmomozco [altar de la diosa Chalchihhtlicue] porque allí era adorada y reverenciada el agua. Habitaban allí los macehuales nombrados xochtecas, olmecas, quiyahuitzecas, cocolcas. Estas cuatro parcialidades muy perversas **eran dadas a las artes de la brujería: eran magos que podían tomar a voluntad el aspecto de fieras y bestias. También eran brujos llovedizos que podían provocar a voluntad la lluvia: eran brujos nahuales y gente muy carnícera** (Chimalpahin, 1965: 77. Las negritas son mías).

Conviene comentar con detenimiento estas denominaciones castellanas porque reflejan muy bien el marco negativo en que se situaría a partir de la Colonia a los *tiemperos*. Para entender la significación de los términos, nos valemos del *Diccionario de Autoridades*, de 1726.

En la categoría mayor, inclusora de las otras *parcialidades dadas a las artes de la brujería*, existe un oxímoron no muy evidente: la expresión *artes de la brujería*. La palabra *arte* fue positiva, designa “la reglas y preceptos para hacer rectamente las cosas” (*s.v. arte*); en modo inverso, todas las acepciones de la palabra *brujería* eran negativas. Por tal se entendía el “acto ejecutado por maleficio o hechicería” (*s.v. brujería*).

Aunque la denominación *magos* que aparece en la traducción parece un término más adecuado, no hay que olvidar las connotaciones negativas de esta palabra en la antigüedad. Excluyendo a los tres reyes magos, el mago solía ser una figura perversa, tal como lo muestra la historia de Simón, quien ofreció dinero a los apóstoles para obtener el Don del Espíritu Santo. En una de las acepciones de *magos*, el *Diccionario de Autoridades* señala: “Se llama comúnmente el que por arte mágica, **ayudado del demonio**, hace algunas cosas en que parece excede a lo ordinario de la naturaleza”. Concluye que a la Magia “**hechicería la decimos y a los magos hechiceros**” (*s.v. mago*, las negritas son mías).

Tampoco era un elogio la categoría *brujos llovedizos*, empleada por la traductora de Chimalpahin para referirse a estos antiguos *tiemperos*. Sin embargo, llama la atención el modo en que se expresa el cronista sobre ellos. Si la traducción del náhuatl es apropiada, se advierte que Chimalpahin no duda al describir las prácticas de estos brujos como “verdaderas”. Chimalpahin nunca dice que ellos “creían provocar la lluvia a voluntad”:



asegura más bien que podían provocarla. En esta breve afirmación del cronista amecamequense se percibe la tensión entre las creencias católicas y prehispánicas que la traducción no alcanza a ocultar. Estos sujetos *hacedores de lluvia* fueron calificados como “hombres malos” porque, como hemos visto, sus lluvias eran perjudiciales: ellos eran la causa de las tempestades, inundaciones y granizadas. Por eso los llamaron *graniceros*, *tecihuero* (de *tecihuítl*, “granizo”) o *provocadores del granizo*, más que *ahuyentadores de la tempestad*.

La categoría *brujos nahuales* (*naoalli*) que aparece en la traducción de Chimalpahin, por Silvia Rendón, es muy similar por su carácter negativo a la anterior. *Brujos nahuales* está estrechamente vinculada con la afirmación inicial de Chimalpahin: “eran magos que podían tomar a voluntad el aspecto de fieras y bestias”. En el comentario de esa categoría también llama la atención por la firmeza de la convicción del cronista, que el enmarcamiento negativo no alcanza a debilitar. La traducción no dice que “ellos creían transformarse en fieras o bestias”; por el contrario, afirma, casi tajantemente, que podían hacer esa transformación de humano a animal *ad libitum*. En el Altiplano de México, ya durante la Colonia, el *nahual* resulta siempre una figura negativa: es el ladrón que, por gracia del demonio, puede robar alimento, ganado, objetos; la *nahuala*, por cierto, es otro nombre para la bruja en el México contemporáneo.

Para referirse a estos antiguos *tiemperos*, Chimalpahin emplea una cuarta designación: los llama *gente muy carnícera*. Tal vez hace referencia a la naturaleza de su práctica: en los tiempos precortesianos, las preces para solicitar agua al señor del Tlalocan se pagaban con vidas humanas. “Se paga la deuda, hay sacrificio de hombres”, dice escuetamente Sahagún (1999: 904). No era extraño que entre los sacrificados hubiera infantes. De hecho, en el Popocatépetl y el Iztaccíhuatl se han encontrado sitios

arqueológicos con restos de huesos de niños, sitios que a algunos les han parecido demoniacos. Por eso, durante mucho tiempo, el temor hacia el *tiempero* como “brujo sacrificador” o “carnicero” fue algo común, según comento en el siguiente párrafo. De esta creencia de los brujos llovedizos como *gente carnicera* hace eco el novelista Enrique Serna, quien está bien documentado sobre el asunto de los *tiemperos*. Unos creían que guardaban en la boca las hostias sagradas para después sacrificar simbólicamente a Cristo en las misas negras realizadas en sus cuevas. Otros pensaban que sustraían imágenes de las iglesias para simbólicamente decapitarlos. Otros más sostenían, convencidos, que, durante algunos rituales, sí hubo verdaderamente sacrificio de infantes. Todas estas creencias se sitúan en el terreno de la leyenda que, como sabemos, algo tiene de verdad.

La concepción del *tiempero* como *brujo* no ha desaparecido de la región oriente del Estado de México. Varios pueblos cercanos a Amecameca, receptores de antiguos *tiemperos* expulsados del Sacromonte, como Zentlalpan o como Cocotitlán, fueron llamados “pueblos de brujos”.

En la actualidad, frecuentemente algunos sacerdotes católicos de la región prohíben a sus feligreses la asistencia a estos rituales de *tiemperos*, por considerarlos heréticos o casi satánicos.

El conceptualizar al *tiempero* como *brujo* al servicio del demonio y a su ritual como satanismo muestra tanto falta de creatividad lingüística como falta de habilidad del pensamiento determinado socialmente para comprender a algunos de sus miembros. Tras la denominación de *brujo* se presenta un rechazo o una imposibilidad de asimilar al otro: el *brujo* suele encarnar una fuerza que amenaza la coherencia social, las conceptualizaciones normales (Siegel, 2006: 13).



Después de expulsar a estos *tiemperos* del Sacromonte, los frailes evangelizadores eligieron construir templos católicos en el mismo lugar donde “esos brujos llovedizos” veneraban al agua. Como en otras partes de México, mediante este acto se creía mostrar en Amecameca el modo en que la verdadera religión era capaz de triunfar sobre las creencias paganas o demoniacas. Se sabe que, en 1525, el padre Fray Martín de Valencia prendió fuego una noche a las casas donde habitaban estos sacerdotes del agua, de modo que el lugar siguió ardiendo hasta el amanecer. Expulsados de sus templos, estos *brujos nahuales* o *brujos llovedizos* buscaron otros templos, en cuevas y parajes del Iztaccíhuatl y el Popocatépetl. Uno de los sitios más emblemáticos de la resistencia cultural de estos sacerdotes del agua fue la cueva de Alcalica (*atl-calli-ca*, “la Casa del agua”), a la que los sacerdotes católicos llamaron despectivamente “la Cueva de los Brujos”.

Tiempero es chamán

Actualmente, los *tiemperos* han sido llamados, por los antropólogos y la gente común, simplemente *chamanes* (Grinberg, 1987). Según Shiorokorogoff, el término *shamán* o *chamán* se introdujo en Occidente por historiadores y trabajadores rusos de la región Tungus, en Siberia, cuando hacían referencia a una persona experta en relacionarse con espíritus de origen diverso, aunque después se redujo a concebirlos como “brujos paganos” (en Townsend, 1999). Ciertamente, la práctica de los sacerdotes precortesianos del agua estaba más ligada al chamanismo y a la adivinación que a la brujería, porque la brujería supone siempre culto al diablo, una entidad no precortesiana, sino europea.

El término *chamán* es valorativamente más positiva que el de *brujo*. No obstante, como bien lo han señalado Galinier y Pierrin, “las denominaciones de *chamán* y *chamanismo* terminaron por encubrir, en lenguaje antropológico, a un

conjunto heterogéneo de prácticas, confiadas, en América del Norte, a los hombres médicos, o en la parte hispana o lusitana del continente, a los brujos, los curanderos o los pajes” (Galinié *et al.* 1995). Como práctica, el chamanismo fue rescatado por la ciencia, especialmente por la psiquiatría y la antropología, por los valores terapéuticos individuales y comunitarios que esa práctica representaba. Muchos psiquiatras están de acuerdo en la necesidad de dar reconocimiento social a los chamanes o *witchdoctors* por los reales beneficios que aportan sus prácticas a la salud mental de algunas comunidades (véase Fuller, 1972), una salud deteriorada, como bien lo ha mostrado Erich Fromm.

Los *tiemperos* son muy similares a los chamanes asiáticos, europeos o americanos porque operan curaciones de enfermedades vinculadas con las lluvias, las cuevas, las barrancas, los rayos, las tempestades. Se parecen a ellos porque tienen la facultad de entrar en trance o éxtasis, porque viajan durante los sueños a sus cuevas, porque tienen sueños proféticos, porque pueden practicar exorcismos, porque son elegidos por seres superiores: los rayos o los espíritus de las enfermedades acuáticas.

Con todo, por muy positivo que sea el término, es necesario señalar que muchos *tiemperos* asocian los términos *chamanismo* y *chamán* a modas esoteristas, psicodélicas y *hippies*, más que a su práctica simbólico ritual. En esas modas, una muy arraigada es el uso de sustancias psicotrópicas.

Los *tiemperos* del grupo de Don Aniceto Córdova no siempre estuvieron de acuerdo con estas prácticas de adicción psicotrópica de los “neochamanes”. Gumersindo, uno de los hijos de Don Cheto, en cuanta entrevista me concedió se burló siempre de “aquellos tontos” que necesitaban del peyote para predecir el tiempo o para mirar espíritus. Don Aniceto distinguía perfectamente entre estar borracho o drogado, y estar



en trance “...veo [cosas] en el día, caminando, por donde ande yo: parece que estoy mirando, que estoy enfrente de las cosas... porque así es mi destino y el de mis hijos”, decía el viejo.

Para muchos de los *neochamanes*, las creencias de los *tiemperos* homologaban perfectamente con un supuesto renacimiento espiritual en el mundo (la era de Acuario, dicen). Personajes como Velasco Piña o David Wiley y los integrantes del Movimiento para la Restauración de la Cultura del Anahuak pensaban que los *tiemperos* eran el indicio más visible del despertar de la Nueva Era, una era mucho más espiritual que la nuestra, una era conducida por seres superiores, tal vez de esta tierra, tal vez procedente de otros mundos, decían. Esos seres nos dirían qué y cuándo serían revelados los grandes secretos a la humanidad. A finales del siglo pasado circulaba en Amecameca la idea de que la zona era un polo cósmico, creencia que coincidía con relatos amecamequenses sobre cuevas que se abrían el Día de San Juan para mostrar riquezas que no eran de este mundo (He explorado estas creencias populares en Martínez, 2004: 53-57).¹

La aceptación preliminar que tuvieron los *tiemperos* por parte de los “neochamánicos” es comprensible: las creencias de los *tiemperos* ajustaban perfectamente con las teorías sobre “otra realidad”.²

La fuerza del discurso “neochamánico” fue tanta que incluso atrajo a la clase política mexicana: no faltaron familiares de pudientes que quisieron reforzar su buena suerte con algún rito oficiado por sacerdotes de los volcanes. Tampoco faltaron *tiemperos* y escritores *neoesotéricos* dispuestos a satisfacer sus fantasías. En el río revuelto de las creencias, algunos aprovecharon

1 Véase toda esta revuelta de creencias en <http://relatosagrado.blogspot.com/2008/04/un-viejo-puente-entre-hawai-y-mxico.html>

2 Una buena muestra del tipo de creencias *New Age* sustentadas por seguidores de *tiemperos* se encuentra en http://www.transformacionhumana.com/index.php?option=com_content&view=article&id=80:don-lucio-campos&catid=26:biblioteca

para obtener pingües ganancias personales. Los rituales de *tiemperos* sirvieron a estos “neochamanes” para satisfacer el erotismo no satisfecho, ganarse el apoyo de algún empresario turístico, recibir dividendos de algún aprendiz de antropólogo, escharbar a escondidas en las cuevas de los *tiemperos* a la búsqueda de reliquias, dinero, piedras, antigüedades; afianzar su presencia entre los comuneros e, incluso, consolidar el control de los bosques de la región de los volcanes.

El enfrentamiento entre estas creencias neochamánicas y las creencias de *tiemperos* de raigambre prehispánica se dio de una manera muy interesante. Apoyado por algunos creyentes en prácticas neochamánicas, el chamán *tiempero* Don Lucio Campos durante los ochenta quiso renovar el culto en Amecameca, pero los *tiemperos* amecamequenses se resistieron. Gumersindo Córdova dice al respecto que cada quien manda donde pertenece, y Don Lucio pertenecía a Nepopoalco, Morelos, no a Amecameca. Aunque admitían su fuerza, los *tiemperos* de la familia de Don Cheto dialogaron con él, pero terminaron disgustándose y al final Don Lucio dejó de venir a realizar rituales en la cueva de Alcalica, en Amecameca. Sobre los dones chamánicos y proféticos de Don Lucio, los *tiemperos* del grupo de Don Aniceto Córdova Páez siempre se manifestaron escépticos: dudaban de que, con sus prácticas chamánicas, Don Lucio pudiera mirar el futuro, “lo que iba a pasar anticipadamente”. Aunque le reconocían su don de observación, no veían tampoco con buenos ojos que Don Lucio recibiera de manera apresurada a tantas personas, entre ellas a algunos extranjeros, porque pensaban que la iniciación requiere tiempo. Además, les disgustaba que, aunque al principio pedía permiso a Don Aniceto Córdova para subir a Alcalica, al final ya ni los tomaba en cuenta, pues para estos “neochamanes” los *tiemperos* de Amecameca no pasaban de ser sino simples campesinos analfabetas. Así, después de atacar la



formación de Don Cheto, los “neochamanes” se disgregaron en varios grupos: concheros, rezanderos, leñadores, ecologistas, profuncionarios, independientes, etcétera.

Tiempero es trabajador del tiempo

Al final, ni *tezitlacs* ni brujos ni chamanes; estos sujetos pedidosores de lluvia decidieron llamarse *tiemperos*, *temporaleros* o *trabajadores del tiempo* o *del temporal*. Son nombres que Don Aniceto Córdova y su familia y otros *tiemperos* en la región de los Volcanes defendieron como sus nombres. Llama la atención el parecido morfológico de estas palabras con otras que indican oficios en español, tales como: *panadero*, *tendero*, *barrendero*, *fontanero*, *boyero*. La autodesignación tiene su lógica: si el que trabaja con el *pan* es *panadero*, *tiempero* es “trabajador del tiempo”. Frente a *brujo* o *chamán*, ese marco del trabajo es más positivo. Las frases *trabajador del tiempo* me asombran por su carácter completamente idiosincrásico. El texto seminal de Guillermo Bonfil, responsable en México de una de las primeras indagaciones sobre *tiemperos*, se titulaba así: “Los que trabajan con el tiempo” (Bonfil, 1968). No sé si otros *tiemperos* han tenido claro el vínculo entre *tiempero* y trabajador. Cuando pregunté a Don Aniceto Córdova por qué sus rituales iniciaban el primero de mayo, me contestó que los *tiemperos*, como cualquier otro trabajador, celebraban también el Día del Trabajo el primero de mayo.

¿De dónde vino esta idea de trabajador del tiempo? Al principio, muchos creyeron que esta era una idea del antropólogo Carlos Bonfil; también yo lo creí. Después encontré, en los decires de Don Aniceto Córdova y su gente, que la idea de *tiempero* como trabajador no es la ocurrencia de un antropólogo; es, más bien, el reconocimiento a una forma de entender el mundo estrechamente vinculada con las creencias de los *tezitlacs*

prehispánicos. Mediante la idea del *tiempero*, como trabajador del tiempo o del temporal, estos sujetos se distanciaban de las brujas y de los chamanes.

Todo trabajo implica pagos y los *tiemperos* no pueden escapar de esta dinámica. Según muestran Nutini y Roberts, durante algunos años en zonas de Puebla, Tlaxcala, Estado de México y en Milpa Alta, las comunidades tenían de tres a ocho *tiemperos* que recibían por sus servicios una clase de compensación, la cual iba desde donaciones, de individuos específicos o de familias, de alimento, bebida, hasta pagos comunales en efectivo (1993: 40). Don Juan Muñeco, amigo de Don Cheto, testimonia la idea del *tiempero* pagado por la comunidad en su diálogo con los jóvenes. Para él, “si los de arriba mandaban que se cobrara, se podía cobrar”. Sobre la *tiempera* Doña Clotilde, Don Moysés Vega decía: “mientras que Doña Clotilde halle su dinero, mientras le den su cooperacioncita, va a decir siempre que sí cuando le pidan un ritual” (Vega, 2006). Los discípulos de Don Lucio Campos, a quien Don Aniceto conocía muy bien, cobraban el año pasado 120 dólares por cita (en <http://www.Keepsthefire.org/davidswork.es.html>).

En los trabajos hay pagos y castigos; entre los *tiemperos*, también. Según sus creencias, otro pago adicional es la buena lluvia; y el castigo, cuando no se realiza un buen trabajo, es la sequía. Al trabajador que no cumple, no se le paga; al *tiempero* que no cumple con sus rituales de petición de lluvia, los de “allá arriba” le mandan la enfermedad o la muerte.

La idea de la práctica ritual de los *tiemperos* como trabajo asalariado estaba ya elaborada en el imaginario de las primeras décadas del siglo XX. Sin embargo, se ha reformulado a raíz de algunos descubrimientos que los *tiemperos* han hecho sobre el comportamiento de dos grupos humanos extraños, conocidos como “los antropólogos” y “los turistas”. Al estudiar



cuidadosamente el comportamiento de estos grupos, esos grandes observadores del mundo que son los *tiemperos* han modificado también su concepción del trabajo. Como durante muchas décadas ha sido muy difícil vivir de los pagos realizados por los dueños de los terrenos o del sustento comunitario o de la caridad (la ciudad y su cultura avanza a pasos agigantados), los *tiemperos* actuales han buscado una alternativa: la venta de las creencias o, mejor dicho, de informaciones sobre creencias a turistas y antropólogos. Así, después de muerto Don Aniceto Córdova Páez, en Amecameca algunos *tiemperos* han empezado a cobrar por subir gente a Alcalicá, por dar información, por proporcionar entrevistas, por dictar conferencias, por posar para la fotografía o el video, por introducir extraños a otros grupos o por realizar un ritual de *tiempero*.

En esta reformulación de la concepción del trabajo de los *tiemperos*, un elemento que se ha acentuado es la competencia por el espacio de trabajo y por las ganancias. Este litigio por los espacios se presentaba ya desde hace algunos años. Don Juan Muñeco decía que cada *tiempero* tenía su propio “regimiento”: “Porque todos tenemos nuestra parte de mandas”, aseguraba. En su página de internet, David Wiley, discípulo de Don Lucio, establecía su responsabilidad “de dirigir los rituales de inicio y cierre de temporada de lluvias en el Altiplano Central de México” (Wiley, 2009: 2). Por su parte, Don Aniceto Córdova Páez decía que las cuevas de Amecameca no eran para el turismo o para los concheros “que son de otras partes y solamente quieren agarrarse de estos lugares” (Páez, 2006). Más que la de los volcanes, Moysés Vega ha establecido como zona de trabajo la Hacienda de Panohaya, donde realiza rituales para turistas y para estudiantes, para mostrar, así dice, “la grandeza de México”.

Conclusiones

El marco “*tiempero* es trabajador del tiempo” se formó para enfrentarlo al marco “*tiempero* es brujo o chamán”. Ante el marco de la brujería o del chamanismo, el marco del trabajo es mucho más positivo, aun cuando se haya reformulado de manera tan drástica y en formas tan extrañas por los *tiemperos* actuales. Como he mostrado a lo largo de este estudio, aunque este marco estaba ya presente entre los antiguos *teztitlacs*, cambió radicalmente, debido a los cambios existentes en la visión del trabajo. Para algunos practicantes, el trabajo del *tiempero* ya no consiste en pedir lluvia para mitigar la sed de la tierra, sino para saciar la sed informativa de antropólogos y turistas curiosos. Los finados, Don Aniceto Córdova Páez, Don Juan Muñeco y Don Lucio Campos, no aprobarían tal vez estas nuevas conceptualizaciones del trabajo de *tiempero*... Pero en fin, estos son otros tiempos.

EL ESCAPE EN DOS LEYENDAS LATINOAMERICANAS DE BRUJERÍA

Abraham Sánchez Guevara

Introducción

En este trabajo estudiaré cómo se relaciona el tema del escape de una prisión con la brujería a través de dos leyendas: en la leyenda veracruzana, *La mulata de Córdoba*, y la “Leyenda de la Tatuana”, referida por Miguel Ángel Asturias en *Leyendas de Guatemala*. Por un lado, aparece el tema del erotismo; y por otro, el de la mujer que se libera de la dominación. Hasta aquí, podemos ver cómo estos temas están hermanados casi siempre que de brujas se trata. Numerosos estudios han demostrado que la bruja representa para Occidente el conocimiento prohibido y la insumisión de la mujer y, por metonimia, del cuerpo. La ideología dominante ha utilizado la filosofía idealista desde hace miles de años para señalar los chivos expiatorios e intentar legitimar su poder. Y en América Latina, como en Europa y en otras latitudes, esto ha funcionado del mismo modo.

En realidad el asunto de estas leyendas no se reduce sólo a la libertad sexual o a la de la mujer. El problema padecido por estas dos mujeres va más allá del género (también intervienen factores como la raza o la jerarquía cultural y el estamento)

y de interpretaciones feministas que le darían a las leyendas intenciones que posiblemente no tuvieron. Así pues, se hablará del escape y la libertad sin más adjetivos, lo cual no deja de ser complicado si tratamos de definirlo. Conforme este ensayo se desarrolle veremos de qué se liberan las protagonistas y para qué.

Otro problema afrontado al tratar leyendas es el de las variantes existentes. En el caso de la Tatuana, lo resolveré ciñéndome únicamente al texto de Asturias. En el caso de la mulata de Córdoba, trataré de encontrar lo que comparten las diversas variantes, presentes en la tradición oral y actualmente en diversos libros y páginas de Internet.

Dos fugas de un mundo represor

La leyenda colonial de la mulata de Córdoba cuenta que esta mujer era muy codiciada y vivía sola. Por si fuera poco, se decía que tenía poderes mágicos y curativos, y solía usarlos para curar esclavos y gente pobre. Como puede verse, la mulata tiene mucha semejanza con las brujas de la tradición occidental: la mujer, se dice a lo largo de toda la Biblia, es impura por naturaleza, es desobediente, soberbia, mentirosa y lujuriosa. Es en realidad, si pensamos en el Génesis, la primera filósofa, la primera que toma una decisión propia y se atreve a ir más allá de los límites impuestos (Onfray, 2002: 110). Pero la brujería, observa Robert Muchembled, “no era más que un punto límite, un ejemplo de lo que sucedía si se daba rienda suelta a la naturaleza femenina, que entonces transitaba de lo malo a lo maléfico” (Muchembled, 2006: 116).

La soledad, por otro lado, es otro delito. El ser humano es un animal gregario, y la moral dice que los individuos deben someterse a las normas establecidas. No querer formar una familia o no tener una pareja socialmente aceptada constituye un



rechazo a la sociedad. Demuestra independencia e insumisión, deseo de autonomía.

Michel Onfray reflexiona sobre el erotismo y la soltería en *Teoría del cuerpo enamorado*. Sostiene que mantenerse soltero e independiente constituye un acto de rebeldía y liberación. Procrear una familia, institución social sagrada en una economía de propiedad privada (como observa Federico Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*), es bien visto porque implica traer fuerza de trabajo que será utilizada por los regímenes y permitirá asegurar la herencia. Por eso se debe educar a las mujeres como buenas fábricas de hijos y a los hombres como sementales irracionales, y hacer que su identidad sexual y su moral se vinculen directamente con el desempeño de estas funciones. Ahora bien, una bruja, como sabemos, es una mujer que vive sin un hombre (en el mejor de los casos, su hombre es el diablo) y esto es más que suficiente para que se le culpe de todo. La soltería, y en específico la femenina, constituye en las sociedades de la propiedad privada un acto de rebeldía.

Pero no confundamos soltería con castidad. Nada sería más erróneo. El soltero es justamente quien puede disponer de su cuerpo con la mayor libertad, pues no es propiedad de nadie más que de él mismo. Aunque claro, la sociedad y los que se apropian de todo no lo permiten fácilmente y quisieran ver ese cuerpo encerrado y quemado para escarmentar al resto.

Los poderes curativos, por su parte, son bien vistos siempre y cuando justifiquen al sistema; de lo contrario, se consideran demoníacos o, en la actualidad pseudosecular, poco confiables. En el proceso de cristianización, las mismas instituciones respetadas por una cultura dominada se convierten en bastiones del mal a derrocar. Los símbolos prehispánicos del poder de un estamento que se legitimaba después fueron considerados

malignos y gran parte del saber, incluso institucional, se convirtió en prohibido.

También es interesante la ambigüedad manejada respecto al credo de la mulata. Parece no tener ninguna religión. Se mantiene al margen tanto de la teología occidental como de la chamánica. Ella no representa ninguna institución. Si a esto le añadimos el racismo como forma de control y deslegitimación, creada y difundida en el llamado Renacimiento, observamos que la mulata (mezcla de blanco y negro, palabra que proviene de mulo) ya es merecedora de castigo por el simple hecho de ser.

Unas versiones sostienen que la mulata era una libertina por llevar hombres a su casa; otras sostienen que eso se decía por envidia de su belleza y discreción, pues en realidad ella era muy casta. En cualquier caso, la leyenda muestra la condenación social a la sexualidad libre y al placer de la mujer.

La mulata es acusada de hechicería y la Santa Inquisición la aprehende y encierra en San Juan de Ulúa, condenándola a muerte. Logra que el carcelero le consiga carbón y dibuja con él un barco en la pared, en el que sube y escapa.

La mulata de Córdoba se resiste a ser víctima. Sin importar su calidad de mujer, mulata, promiscua, bruja, no asume culpa alguna. Hace lo que quiere y escapa de sus enemigos, los cristianos, enemigos de la vida, si recordamos a Nietzsche.

El personaje, a quien me gustaría llamarle de otra forma que no fuera la mulata, es indudablemente la heroína, y no solo desde una perspectiva feminista o atea, sino desde la leyenda misma, pues se presenta como una mujer que, sin hacer mal a nadie, le da al pobre la salud negada por el sistema. La Inquisición, en cambio, representa la injusticia de la dominación española. Esta es una leyenda que sin duda gustaría mucho a las feministas



y a quienes celebren el bicentenario de la Independencia de México, pero no solo a ellos. Desde los orígenes de la leyenda, esta mujer era un símbolo de resistencia a lo establecido.

La leyenda de la Tatuana cuenta la historia de cómo el Maestro Almendro, un brujo, repartió el alma en los cuatro caminos: “La negra extremidad: Noche sortilega. La verde extremidad: Tormenta primaveral. La roja extremidad: Guacamayo o éxtasis de trópico. La blanca extremidad: Promesa de tierras nuevas” (Asturias, 1971: 37). El Camino Negro le vendió su alma al Mercader de Joyas sin precio, con lo cual el Maestro tuvo que adoptar su forma humana (su otra naturaleza es vegetal) para tratar de recuperarla. Como en cualquier mitología, esta historia refiere la humanización y divinización de animales u objetos considerados fundamentales. El Maestro encontró al mercader y le ofreció muchos tesoros a cambio de su alma, pero él siempre respondía: “¡No, sus joyas no tenían precio!” (Asturias, 1971: 38), y es que “ese pedacito de alma lo quería para cambiarlo, en un mercado de esclavas, por la esclava más bella” (Asturias, 1971: 38). El mercader estaba muy feliz cuando consiguió su esclava, que andaba desnuda, y le ofreció todos sus bienes con tal de que fuera su mujer, pues él sabía que valía más que cualquier otra cosa en el mundo. Furioso, el Maestro busca su pedacito de alma de puerta en puerta hasta llegar a casa del mercader. La esclava le abre:

En silencio se lavaron la cara con los ojos, al mismo tiempo, como dos amantes que han estado ausentes y se encuentran de pronto. La escena fue turbada por ruidos insolentes. Venían a prenderlos en nombre de Dios y del Rey, por brujo a él y por endemoniada a ella. Entre cruces y espadas bajaron a la cárcel, el Maestro con la barba rosada y la túnica verde, y la esclava luciendo las carnes que de tan firmes parecían de oro (Asturias, 1971: 40).

La escena idílica es turbada por “ruidos insolentes”, provocados, como es de esperarse, por los representantes de la justicia, quienes portan cruces que son espadas y espadas que son cruces, pues el cristianismo ha sido eso en buena medida: imposición. La esclava, que no posee nada, tiene su cuerpo sano y valioso como el oro, pues desde una perspectiva materialista, el cuerpo es lo más valioso que se tiene. Son condenados a la hoguera.

Es verdad que esta literatura, con mucha influencia romántica, mantiene la llamada leyenda negra de una España satanizada por el criollismo y por las potencias enemigas. Pero sería insostenible decir que se trata de algo exagerado o inverosímil. Finalmente se trata de una autoridad imperial.

La víspera de la ejecución, el Maestro acercóse a la esclava y con la uña le tatuó un barquito en el brazo, diciéndole:

—Por virtud de este tatuaje, Tatuana, vas a huir siempre que te halles en peligro, como vas a huir hoy. Mi voluntad es que seas libre como mi pensamiento (Asturias, 1971: 40-41).

La Tatuana huye. “Y a la mañana siguiente, la mañana de la ejecución, los alguaciles encontraron en la cárcel un árbol seco que tenía entre las ramas dos o tres florecitas de almendro, rosadas todavía” (Asturias, 1971: 41). Esto, que puede parecer muy bonito, es, desde una perspectiva cristiana, un acto del demonio. Para los primeros cristianos (y para los del tiempo de la Reforma y la Conquista) la naturaleza es maligna. Michelet menciona que para San Cipriano (siglo III) el demonio había encarnado en una flor (Michelet, 2004: 44), y algo de este desprecio se mantiene hoy en día.



La esclava, que el mercader había obtenido a cambio del pedacito de alma del Maestro, terminó por ser exactamente ese pedacito de alma que identificó a su dueño en el momento de verlo. Para esta cultura, esta mujer era algo fragmentable y materializable en un hermoso cuerpo desnudo, algo muy distinto para el judeocristianismo idealista, que opone alma-cuerpo, privilegiando lo primero y condenando lo segundo. Por cierto, nada debió de ser más escandaloso para la sociedad de la conquista de América, cuando:

Las bellezas desnudas debieron desaparecer para cubrir pronto cada palmo de su carne pecadora bajo las pesadas prendas oscuras a la moda española, que había llegado a ser predominante en las élites sociales de toda Europa. En la segunda mitad del siglo XVI y las primeras décadas del siguiente, se invitó con insistencia a las damas a cubrir esos senos que la moda les había dejado mostrar y a reasumir su condición (Muchembled, 2006: 91-92).

En tiempos de la cacería de brujas, esta prohibición se extendió al arte, que representó la desnudez femenina como diabólica y poco a poco las brujas fueron representadas desnudas para aclarar más su malignidad (Muchembled, 2006: 64). El mismo término *carne* fue condenado como enemigo potencial del alma.

Esta mujer de la leyenda es considerada un objeto, aunque muy valioso, por el mercader (lo que recuerda las metáforas que suelen utilizarse en el léxico amoroso y las canciones con ese tema). Para el Maestro, en cambio, la esclava y el pedacito de alma serían, según la historia, de su propiedad legítima. Pero él renunció a su posesión desde el momento en que repartió el alma con equidad en los Cuatro Caminos. Se interesó en recuperarla tan solo para volver a ponerla en libertad, pero no para apropiársela, como lo haría un vulgar mercader. Así

pues, el brujo la libera mediante un dibujo de un barco, lo que nos recuerda a la mulata de Córdoba (no sería raro que ambas leyendas estuvieran emparentadas). En este caso, el dibujo lo hace el brujo sobre la piel de la mujer. No requiere ni siquiera, como la mulata de Córdoba, un barco en el cual subirse, sino que el barco es parte de ella misma, es su mismo cuerpo. No es un tatuaje que marca la posesión, como el realizado a esclavos y animales, sino uno que le permitirá liberarse y viajar a donde ella decida.

En ambas leyendas se utiliza el poder creativo del dibujo como medio de la liberación del ser humano. No confundamos esto con el concepto de arte occidental. Veámoslo como un símbolo del poder de la magia y de la mente en resistencia. La Tatuana debe ser una persona libre y liberada, saludable y rebelde, como el pensamiento del Maestro (quien es como un verdadero maestro, que enseña a su discípula a desprenderse de él), a quien cruces, espadas, cárceles o riquezas no pueden coartar. Tanto es así que su propia vida no tiene importancia en términos de individuo: puede tener forma de hombre o de árbol, y sacrificarse como individuo, pues está presente en las almas libres y en las flores del almendro que engendrarán más vida independiente. Elegir el proyecto de liberación en lugar de la posesión.

Conclusión

Ambas leyendas presentan el tema de la brujería y el escape de la coacción cristiana patriarcal. Reflejan el descreimiento en las autoridades europeas y en su religión. Cuando un gobierno no tiene legitimidad (o sea, siempre) o cuando está muy inestable, se ve en la necesidad de vigilar a la gente e instaurar el terror ante cualquier conducta sospechosa que refleje una pequeña diferencia, germen de insumisión. Eso sucedió justamente en la



cacería de brujas en Europa: “por ejemplo en Dinamarca, donde los reformados lograron establecerse y utilizaron el concepto católico de brujería para controlar la zona” (Muchembled, 2006: 68), o en estos dos ejemplos americanos, donde los colonizadores querían imponerse en poblaciones paganas.

En la leyenda de la Tatuana no se menciona el nombre de ningún dios maya, pero es evidente que el Maestro es un brujo y no es católico. Los poderes de sus divinidades burlan a los de los representantes de Cristo. No podemos saber si para los que contaban esta leyenda en un principio existía realmente Cristo como un dios que competía y coexistía con los prehispánicos o si era tan ficticio como sus dioses lo eran para los colonizadores. Aquí ejercen su poder dioses paganos que aún no han muerto y que la comunidad no asocia con el diablo, pues, en efecto, no tienen ninguna relación con él. De cualquier modo, se debe destacar que finalmente el Maestro, representante de instituciones mayas a las cuales no se debe idealizar, es quien libera a la esclava, y la huella patriarcal redentora es evidente.

En la leyenda de la mulata de Córdoba la referencia a mitos o ritos prehispánicos es nula. Pareciera que la mujer posee esos poderes mágicos por sí misma, y no muestra especial reverencia por ningún dios. Pero en un contexto mítico, es imposible que ella tuviera poderes por sí misma. Se puede conjeturar que quien la salvó fueron los dioses paganos, el diablo o incluso el mismo dios cristiano, el cual impidió el acto de cometer una injusticia en su nombre (algo verdaderamente excepcional...). Dada la ausencia de referencias míticas, a diferencia de las leyendas referidas por Asturias, se puede suponer que se trataba de un contexto más cristianizado, donde se contaban leyendas antiespañolas, pero no abiertamente anticristianas, y donde es muy posible que pudiera interpretarse como una especie de ayuda providencial.

Así, lejos de creer que estas leyendas proponen una libertad total de las instituciones o del patriarcado, observo un anhelo de libertad, un escape, una crítica al cristianismo y a la colonización europea, una crítica que se aferra todavía a un pensamiento mágico y teológico.

EL MONOMITO DE LOS BRUJOS EN “CUENTO MACABRO”, DE FRANCISCO L. URQUIZO

Merari Ruiz Cárdenas

*Pero el alma del héroe avanza valientemente y descubre
que las brujas se convierten en diosas y los dragones
en los guardianes de los dioses.*

Joseph Campbell

En su representación masculina o femenina, la figura de los brujos tiene gran relevancia en diversas culturas, tanto orientales como occidentales; ejemplo de ello se observa en la infinidad de historias existentes, producto de la tradición oral. Caso más significativo es el de la literatura latinoamericana, en la que se hallan textos caracterizados por un toque fantástico. Baste señalar algunos escritores representativos como: Jorge Luis Borges, Julio Cortázar y Adolfo Bioy Casares. Lo fantástico es otorgado por la figura de los brujos, desde la primera alusión a estos personajes místicos de difícil tipificación, a causa de la diversidad sociocultural que existe en toda América Latina.

A pesar de la variedad temática alusiva a los personajes antes mencionados, existe un punto de convergencia en donde se puede observar la función de los brujos en la ficción. En relación

con este asunto, es relevante el trabajo realizado por el profesor canadiense de mitología comparada, Joseph Campbell, quien dedicó su vida al análisis de este fenómeno de comparación y correlación.

En su libro *El héroe de las mil caras*, Campbell propone la existencia de un único mito: el *monomito*. El autor emplea este término para referirse a la universalidad de las historias presentes en las mitologías de los pueblos del mundo. Y aunque centra su estudio en la figura del héroe —al dividir el *monomito* en tres partes: partida (o separación), iniciación, y retorno—, el análisis planteado en su libro puede ser aplicable a los textos literarios en los que se represente la figura del héroe, sin importar la corriente a la que pertenezca, o incluso, el tiempo de creación. Probablemente, esta es una de las principales aportaciones de su investigación.

A raíz de lo anterior, se analizará, desde la perspectiva propuesta por Joseph Campbell, un cuento del escritor coahuilense, Francisco L. Urquiza, con la intención de explicar cómo se reitera el *monomito de los brujos* en un texto que aparentemente dista de cumplir con los elementos necesarios para ser estudiado desde esta perspectiva.

A diferencia de Campbell, quien centra su atención en la figura del héroe, este análisis focalizará su estudio en la figura de los brujos que aparecen en el cuento titulado “Cuento macabro”, de Francisco L. Urquiza, incluido en su libro *Obras escogidas*. Esto, sin perder de vista que la figura del brujo y de la bruja son aspectos clave para culminar el ciclo de la aventura del héroe, planteado por Campbell; además, la figura de los brujos sujetos a estudio se contextualiza en el periodo histórico de la Revolución mexicana, aspecto importante porque no es común encontrar este tipo de personajes como protagonistas en la narrativa de la Revolución mexicana.



Se infiere la presencia de los brujos revolucionarios en dicho cuento debido a la participación del autor como testigo directo de acontecimientos importantes de la Revolución mexicana. En relación con este hecho, no se puede pasar por alto que algo poco conocido y aun menos estudiado es la faceta de cuentista de Urquizo. En el cuento desarrolla una escritura fantástica, desligada de la formalidad característica del resto de sus obras.

El desconocimiento de la obra cuentística de Urquizo se debe en mayor medida a la gran acogida, entre los lectores de la época, de su novela *Tropa vieja*. Este hecho opacó el impacto del resto de su producción, debido a que *Tropa vieja* representa la vida en los cuarteles, desde la perspectiva del soldado federal. Otro hecho que aumentó la difusión de esta novela fue haber sido incluida, con una tirada de cien mil ejemplares, en la serie *Populibros* de *La Prensa*, distribuida en los kioscos y farmacias (Pacheco, 1991: 50-51). Estos acontecimientos explican por qué la investigación sobre la producción literaria de Urquizo se ha centrado, durante muchos años, en el estudio de *Tropa vieja* y ha dejado de lado el resto de su obra, incluidos cuentos y leyendas que escribió durante la última etapa de su vida. "Cuento macabro" forma parte de esta producción literaria poco estudiada y conocida.

En "Cuento macabro", Francisco L. Urquizo presenta las historias de experiencias inexplicables y sobrenaturales de un grupo de soldados federales que, sentados alrededor de una fogata, esperan la orden de salir a combatir al ejército revolucionario. A lo largo del cuento, se presentan tres narraciones centradas en la figura de los brujos: la primera historia menciona a una bruja, quien, por medio de un ritual, ayuda a dos soldados a escapar de la persecución del ejército revolucionario, tras perder una batalla; la segunda historia narra cómo el General Blanco entra en una especie de trance para descubrir, por medio de alucinaciones, los planes del ejército adversario; la

tercera historia describe la forma en que el soldado Mónico Rodríguez, considerado brujo, escapa varias veces y de manera inexplicable del calabozo donde fue encerrado, como castigo por un escándalo protagonizado en estado de ebriedad.

Las tres historias se desarrollan en el estado de Guerrero, caracterizado por su condición multiétnica, entre la que destacan comunidades nahuas, mixtecos, amazgos, tlapanecos, con diferentes expresiones lingüísticas y culturales. Este hecho es importante porque la cosmovisión de estos grupos se centra, entre otros elementos, en lo sobrenatural. En consecuencia, la figura de los brujos es parte importante de su estructura social y Urquiza refleja, en “Cuento macabro”, un rasgo importante de este elemento sociocultural.

Por sus características, los soldados federales, el general Blanco y el soldado Mónico Rodríguez, pueden ser tipificados como personajes héroes, desde la perspectiva planteada por Campbell, pues este autor define al héroe como “el hombre o la mujer que ha sido capaz de combatir y triunfar sobre sus limitaciones históricas personales y locales y ha alcanzado las formas humanas generales, válidas y normales” (Campbell, 1959: 19). La finalidad del presente estudio no consiste en demostrar qué personajes de “Cuento macabro” son, o no, héroes, sino en contextualizar el mundo de los brujos, en relación con la función del héroe, para representar el mito universal, característico de épocas antiguas.

De la citada definición de héroe, se infiere su correspondencia con los actos de los personajes narradores por lo siguiente: los soldados federales aludidos han pasado previamente por un proceso interior para asimilar la situación enfrentada, día con día, al pertenecer al ejército federal. La mayoría eran reclutados por medio de leva, es decir, contra su voluntad. De esta forma, lograron triunfar sobre sus limitaciones y, a la vez, adaptarse a la realidad social que el ambiente dentro del ejército les demandaba.



A partir de la consideración de personajes heroicos, a los de "Cuento macabro" se puede aplicar con mayor libertad la propuesta de Joseph Campbell. Como se ha señalado, la figura central de este cuento es la de los personajes bruja y brujo. La figura del héroe es únicamente accesoria y para el análisis desempeñará solo la función de delimitar temáticamente el mundo narrativo de los brujos. De acuerdo con la división del *monomito*, propuesto por Campbell, el cuento se sitúa en la etapa de *retorno* del héroe, en el caso de la bruja, quien vuelve a su lugar de origen para compartir las ganancias, tanto materiales como personales, que le ha dejado su viaje. Todo esto, con la intención de beneficiar a la comunidad del mundo ordinario del cual partió; y en la etapa de *iniciación*, en el caso del general Blanco y el soldado Mónico Rodríguez, se describen las adversas pruebas que el héroe debe enfrentar, para salir victorioso sobre su principal enemigo.

En estas etapas del *regreso* e *iniciación* del héroe, tienen gran importancia las figuras del brujo y de la bruja. En "Cuento macabro", los brujos brindan ayuda sobrenatural a los soldados individuales o colectivos —en este caso, se tipifican como héroes— de manera *directa* (la bruja), *indirecta* (general Blanco) o *dual directa/indirecta* (el soldado Mónico Rodríguez). Por este motivo, en el texto, la figura del héroe es opacada por la de los brujos, focalizando así la narración en ellos y en el aspecto de la *huída mágica*, tanto *interna* como *externa*, generada por sus rituales; de esta forma, se acentúa la *fuga* como "el episodio favorito del cuento popular, en el cual se desarrolla bajo muchas divertidas formas" (Campbell, 1959: 116).

En la primera historia, la *fuga* se presenta en forma de un viaje enigmático e inexplicable, parecido al de los efectos causados por el consumo de mariguana; en la segunda historia, se presenta de manera interna, por medio del viaje espiritual, realizado por el general Blanco, cuando entra en trance; por último,

en la tercera historia, la forma en la que la *fuga* se presenta es mayormente externa y se da cuando el soldado Mónico Rodríguez escapa físicamente, de manera inexplicable, del calabozo en el que fue encerrado. En este contexto, se aplicarán los elementos del *monomito*, propuestos por Campbell, en las tres historias señaladas.

La bruja como imagen de la madre perdida

El personaje principal de la primera historia de “Cuento macabro” es una bruja anciana. En esta historia, Urquizo presenta, como preámbulo, la aparición de la bruja con el aspecto característico de la antesala mágica: un vacío inexplicable, símbolo del inicio de la etapa de *regreso* del héroe. Este espacio vacío se representa de la manera siguiente: “Hay entonces un lapso que no acierto a explicármelo; quizás nos desmayamos; cuando me di cuenta estábamos en el interior de una choza, frente a una luminaria y en compañía de varios indígenas de ambos sexos” (Urquizo, 2005: 918). Este acontecimiento es importante, pues el último estadio del héroe está determinado precisamente por este lapso de tiempo, inexplicable y anterior a la ayuda sobrenatural, representada, en este caso, por los brujos, lo cual determina el cierre del ciclo de su aventura.

Desde este momento, como se observa en la cita precedente, la figura de los indígenas es un elemento reiterante de la contextualización latinoamericana del texto, en comparación con la figura de los brujos de los mitos abordados por Campbell, en su libro *El héroe de las mil caras*. Así, la bruja de esta primera historia cumple con las características físicas básicas, aceptadas por la concepción colectiva de *bruja*, al ser descrita como: “Una mujer harapienta, huesuda, de ojos saltones y mirada infernal” (Urquizo, 2005: 918).



En el texto, el rescate y cobijo de los dos soldados, cuyo nombre no se menciona, bajo la protección de la bruja —mujer huesuda—, simboliza la imagen inconsciente de la madre abandonada, tras ser reclutados por leva. De igual forma, como lo haría una madre, los procura para que recobren las fuerzas perdidas, al escapar de la muerte: “nos ofreció, a mi compañero y a mí, un jarro humeante. —Tomen para que se compongan y les llegue el alma al cuerpo— nos dijo” (Urquizo, 2005: 918).

Pero si la bruja simboliza la madre perdida de los soldados, no es la madre *personal* a quien se hace referencia, sino la madre *superior*, la que en algún momento desempeña la función de brindar ayuda sobrenatural al héroe, es decir, de ser una bruja se convertirá en diosa, al ser el “medio de la gracia de alguna personificación masculina o femenina, humana o animal [que ayuda al héroe a regresar] con su trofeo trasmutador de la vida” (Campbell, 1959: 113). Este hecho se observa cuando la anciana bruja da a los soldados un brebaje para iniciar el ritual que los conducirá a emprender su *huida mágica*.

En el contexto latinoamericano, un elemento importante del ritual mágico es la especificación de días y horarios definidos para realizarlo: “La hora y el día son buenos. Es medianoche del sábado. Ustedes harán cuanto yo les diga o morirán en manos de sus enemigos [...] Acto continuo, sin esperar respuesta, arrojó a la hoguera un puñado de polvo, de incienso, quizás” (Urquizo, 2005: 918). En este acontecimiento no se observa únicamente la importancia del día y la hora para realizar el ritual, sino el condicionamiento que cualquier bruja experimentada hace a sus “pacientes”, pues solo de esta forma se garantiza la efectividad del rito.

Otro elemento básico en el ritual mágico de los brujos es el de las invocaciones o cantos, que en muchos casos son realizados por sus ayudantes o colegas de oficio. En el texto, la bruja realiza las

invocaciones, auxiliada por algunos indígenas: “vi las caras de las personas entre las cuales estábamos; indígenas todos, hombres y mujeres, más bien viejos; inmutables, de miradas duras, feroces. Tuve miedo a nuestros salvadores (Urquizo, 2005: 918). En este momento, uno de los soldados —el narrador principal— comienza a reconocer a la bruja y a sus ayudantes como seres superiores destinados a brindarle protección y ayuda. Estos son elementos básicos de la personificación de los dioses en la aventura del héroe. El ritual se desarrolla de la manera siguiente:

Nos cogimos de la mano. La mujer de los ojos saltones pronunció unas palabras que no alcancé a comprender, y como respuesta, todos respiraron profundamente [...] Otras invocaciones más y nuevos hondísimos respiros [...] Una corriente eléctrica, magnética, pasó por mi cuerpo de una mano a otra. El humo verde lo envolvía todo. Nada veía como no fuera la lumbre rojiza atenuada por la densa humareda (Urquizo, 2005: 918-919).

En este momento, la anciana bruja prepara a los soldados para emprender la *huida mágica*, pues, como sucede en todo ritual, si los “pacientes” no están preparados, el exponerlos de manera directa a cualquier conjuro o hechizo, sin una previa preparación, sería peligroso, al grado de llegar a perder la vida. El punto culminante del ritual se da cuando los soldados son uno solo, junto con la anciana bruja y sus ayudantes; dejan a un lado su calidad de excluidos y se integran al grupo de ancianos, es decir, se despojan del *mundo ordinario*, del cual proceden, e ingresan al *mundo mágico*, al que les da acceso la anciana bruja: “caminábamos todos en círculos, agarrados de las manos [...] Caminábamos despacio en derredor de la lumbre [...] Sentí miedo, no ya del grupo aquel, sino de perder su contacto, de perder la protección que nos dábamos todos en aquel vértigo espantoso” (Urquizo, 2005: 919).



El ritual termina precisamente con la *huida mágica* de los soldados y es también el punto de transformación de la anciana bruja, símbolo de la madre *superior*, en diosa protectora y facilitadora de la libertad del héroe, al simbolizar “el último estadio de su aventura [en donde el héroe] está apoyado por todas las fuerzas de su patrono sobrenatural [la anciana bruja]” (Campbell, 1959: 114).

En esta primera historia, específicamente, el tipo de *huida mágica* es *interna*. Comienza con una especie de trance, ocasionado por el brebaje que la bruja ofreció a los soldados; después, es *externa*, cuando, físicamente, los soldados son transportados, por medio de un viaje sobrenatural, desde los límites del estado de Guerrero —cerca del río Balsas, donde se encontraron por primera vez con la bruja anciana— hasta el Distrito Federal, muy cerca de San Ángel.

— Vamos a volar, vamos a volar... La marcha se hizo rápida, rapidísima y sentí que mis pies no tocaban ya el suelo [...] Raudamente girábamos ya encima del suelo, y salimos todos girando siempre vertiginosamente a través de las paredes de la casucha, envueltos en una nube de humo verde y cruzábamos el espacio acompañados siempre de aquel canturreo monótono [...] Y efectivamente volábamos, volábamos por encima de los cerros y de los ríos y del mar, [...] Cuando volví en mí [...] era de día [...] y mi amigo estaba a mi lado [...] con horror hube de cerciorarme de que estaba muerto (Urquizo, 2005: 919).

Como se observa, durante el trayecto del viaje sobrenatural, uno de los soldados muere. Este hecho hace referencia a lo mencionado sobre la previa preparación, no solo física, sino mental, de los “pacientes” de todo brujo o bruja que se precie de serlo, pues si el “paciente” es de mente débil, difícilmente

logrará soportar las exigencias implícitas en un ritual mayor, en donde mente y cuerpo deben estar en completa armonía, para poder surtir efecto. Esto es observado también por Campbell, de la manera siguiente: “Las fuerzas del abismo no deben ser retadas con ligereza [...] Las meditaciones del neófito deben ajustarse a sus progresos, de manera que la imaginación sea defendida en cada uno de sus pasos por *devatas* [deidades adecuadas, visiones] hasta que llegue el momento en que el espíritu preparado pueda avanzar solo” (Campbell, 1959: 118).

Pero la ayuda mencionada no es gratuita y menos si se aborda desde un contexto divino; así, se observa la necesidad de un sacrificio. En “Cuento macabro”, la anciana, en su calidad de bruja, por cuenta propia, toma la vida de un soldado, en retribución a su trabajo y especialmente por haber ayudado a los soldados, beneficiándolos no solo a ellos sino a sí misma, al simbolizar este acontecimiento en la antesala final para su transfiguración en diosa.

De esta forma, en “Cuento macabro”, la anciana bruja se convierte en diosa universal, según lo propone el *monomito*, de Campbell, sin necesariamente cumplir con los lineamientos físicos y de personalidad —belleza física, bondad, humildad—, tal como se tipifica a las diosas o seres espirituales, en el imaginario colectivo latinoamericano. Esto se reafirma en lo siguiente:

La diosa universal hace su aparición ante los hombres bajo una multitud de disfraces, pues los efectos de la creación son múltiples, complejos, y de especies mutuamente contradictorias cuando se experimentan desde el punto de vista del mundo creado. La madre de la vida es al mismo tiempo la madre de la muerte; está enmascarada en los feos demonios de la enfermedad y del hambre (Campbell, 1959: 170).



De este modo, se observa que, al simbolizar primero a la madre *superior* del héroe, y tras brindarle ayuda durante el viaje de *regreso* de su aventura, la anciana bruja adquiere rasgos característicos y simbólicos, acentuados, principalmente, por sus poderes mágicos para realizar rituales sobrenaturales que le otorgan rasgos divinos, al grado de convertirla, progresivamente, en lo que Campbell denomina "la diosa universal del monomito".

De igual forma, ya en su trasfiguración en diosa universal, la anciana bruja es el personaje clave para facilitar al héroe el término de su aventura. Esto sucede al propiciar su *regreso* al *mundo ordinario*, del que se apartó, al ingresar al *mundo mágico* de la bruja. En "Cuento macabro", el ciclo del *monomito* se cierra de la misma manera como inició, con un vacío inexplicable: "Perdía por completo la noción de mí" (Urquizo, 2005: 919).

Tras lo anterior, se infiere no únicamente la relevancia de la figura de la bruja para detonar el inicio de la última etapa de la aventura del héroe (el *regreso*) por medio de una *huida mágica*, sino que es una de las tipificaciones de las diosas, en relatos antiguos, convirtiéndose, de esta manera, en la figura femenina representativa del *monomito* en "Cuento macabro".

El General Blanco, un brujo espiritista

En la segunda historia, el personaje principal es el General Blanco. Esta historia es narrada por el capitán Robles, uno de los soldados que cuentan historias, alrededor de una fogata, y refiere una anécdota de cuando Robles era teniente telegrafista de una columna federal en operaciones, agregado al Estado Mayor, en el estado de Guerrero. Robles narra una experiencia sobrenatural, cuando los revolucionarios lo reclutaron, después de capturarlo, en una batalla.

El General Blanco protagoniza la experiencia sobrenatural referida por el capitán Robles. Aquella vez, Blanco había caído en una especie de trance para adivinar los planes del ejército enemigo. Este acontecimiento hace alusión a la doctrina conocida como “espiritismo”, que se difundió por Europa y diversos países de América, y se popularizó de manera especial en Francia. Inicialmente, sus principales seguidores fueron intelectuales y personas de clase social alta. Su representante fue el médico francés, Hipólito León Denizard Rivaill, quién, con el seudónimo de Allan Kardec, escribió varias obras con este tema. En ellas sostenía que era posible contactar a los espíritus de personas ya fallecidas, por medio de individuos privilegiados, llamados *médiums*.

Posteriormente, “En México también tuvo acogida esta doctrina y en 1906 se formó el Primer Congreso Espírita que reunió a 2010 personas. El presidente Francisco I. Madero fue un connotado espiritista. Con su asesinato en 1913, esta corriente pasó a la clandestinidad” (Garma, 2007: 100). De esta forma, en la cita precedente se observa la aceptación que se tuvo del espiritismo, principalmente entre los grupos integrantes de la clase acomodada de México. En el texto *Justo Sierra y el México de su tiempo 1848-1912*, Claude Dumas menciona que en la ciudad de México existía una revista especializada en la propaganda del espiritismo, llamada “*La ilustración Espírita* (periódico encargado exclusivamente a la exposición y propaganda del espiritismo), cuyo primer número lleva la fecha del 15 de febrero de 1872” (Dumas, 1986: 108). Otro aspecto relevante es la alusión a la figura de Francisco I. Madero, pues Urquiza fue un ferviente admirador de este personaje de la historia nacional, además de que formó parte de su escuadrón de Guardias de la Presidencia, al ser ascendido a teniente, durante su gobierno. Por esta razón, no es de asombrarse el encontrar personajes representativos de esta doctrina en su obra literaria, como es el caso del General Blanco.



Así, en relación con lo mencionado, el General Blanco no puede ser tipificado en su totalidad como brujo, sino como espiritista, debido a la coincidencia de su trance con los métodos empleados para adivinar las acciones de sus enemigos, a partir de lo siguiente: "Los asistentes se colocan alrededor de una mesa [...] el silencio y la concentración inundan la sala [...] Un ligero estremecimiento, o un movimiento convulsivo [ello depende de la habilidad natural del *médium*] anuncia la presencia del espíritu que a partir de ese momento [...] dará respuesta a las preguntas" (Terrazas, 2003: 284-285).

La cita anterior presenta uno de los métodos más utilizados, aunque no el único, para hacer contacto con los espíritus, de acuerdo con la doctrina espiritista. Ahora se observará el momento del trance realizado por el General Blanco:

El estado Mayor, aquel conglomerado de hombres feroces formaba un círculo; [...] El General estaba allí, en el centro mismo, tirado en el suelo y revolcándose rabiosamente, frenético [...] pasaron cinco minutos, interminables, y al cabo, el general, incorporándose del suelo, exclamó: —Los Federales vienen por la cañada; a las diez de la noche estarán allí (Urquiza, 2005: 921).

Como se muestra, el trance del General Blanco coincide con el método utilizado por la doctrina espiritista en dos aspectos importantes: en la ubicación de las personas concurrentes a la sesión, en forma circular, normalmente alrededor del *médium* o junto a él; y en la forma de tener contacto con los espíritus, que en el caso del General Blanco, es por medio de convulsiones.

Hasta este punto se ha analizado la presencia de la doctrina espiritista, en el caso del General Blanco, tras la consideración de no poder tipificarse totalmente como brujo a causa de la concepción tradicional de las características generales con las

que es común identificar a los brujos: de facciones grotescas, diabólico, misterioso, de escasas palabras, etcétera.

En el caso del texto, se delimitará esta concepción al mundo narrativo del cuento, es decir, a la percepción que tienen los personajes sobre el General Blanco, pues, para ellos, el espiritismo está totalmente fuera de su horizonte cultural y únicamente lo perciben como un brujo y a su trance como brujería. Ejemplo de eso se observa en la impresión que tiene el capitán Robles sobre el Estado Mayor del General Blanco: “estaba formado por analfabetos y tipos verdaderamente estrafalarios, retraídos y sombríos” (Urquiza, 2005: 920). De este modo, se retomará parte de la percepción de los personajes dentro de la historia, respecto a la tipificación del General Blanco, y así, para fines de este estudio, se considerará al General Blanco como un *brujo espiritista*.

Respecto al *monomito* representado por el General Blanco, la etapa en la que su historia se sitúa es la de la *iniciación* que, como ya se mencionó en líneas anteriores, es en donde el héroe enfrenta la mayoría de las adversidades y pruebas, es decir, las batallas. A diferencia de la bruja, el General Blanco no funciona únicamente como el medio para brindar ayuda sobrenatural al héroe, en este caso de tipo colectivo (el ejército revolucionario), sino que él mismo es un héroe, al formar parte de esa colectividad y por el hecho de evitar bajas humanas considerables dentro de la facción a la cual pertenecía: “Los federales llegaron allí puntualmente a las diez de la noche y sucumbieron todos al certero fuego de nuestra gente [...] Las alucinaciones que recibía el general Blanco siempre eran exactas” (Urquiza, 2005: 921).

A pesar de las certeras predicciones del General Blanco, el tipo de ayuda sobrenatural que brindaba no era *directa*, como



en el caso de la bruja, sino *indirecta*, pues él era únicamente el receptáculo de la ayuda sobrenatural, al funcionar como un medio de comunicación espiritual y no como el generador totalmente directo de él.

Respecto al elemento *monomítico* de la *fuga* o *huida mágica*, la que le corresponde al General Blanco es *interna*, al entrar en un estado de semiconciencia, por medio del trance para desprenderse de su *mundo ordinario* y penetrar en el *mundo mágico*, capaz de revelarle acontecimientos futuros con la intención de generar un beneficio al ejército revolucionario del cual formaba parte. Así, se cumple con otro elemento importante de la *huida mágica*, propuesto por Campbell: "Si el héroe [...] gana la bendición de la diosa o del dios [...] luego es explícitamente comisionado a regresar al mundo con algún elixir para la restauración de la sociedad" (Campbell, 1959: 114-115).

De esta manera, además de cumplir con el *monomito del brujo*, propuesto en *El héroe de las mil caras*, al ubicarse en la etapa de *iniciación* del héroe y proporcionar una ayuda sobrenatural de tipo *indirecta* —al héroe colectivo de su historia—, el General Blanco, en calidad de brujo espiritista, es comisionado para regresar a su *mundo ordinario* con un elixir: la información de acontecimientos futuros, acerca de la ubicación y hora de ataque de los federales conocido durante su estancia en el *mundo mágico* o espiritual, al que accedió a través del trance. Además de ser bendecido por una diosa o dios que lo apreció como una persona privilegiada, es un *médium*. Como se señaló en líneas anteriores, únicamente personas elegidas podían desempeñar esta función. De esta forma, el General Blanco es tipificado como la imagen *monomítica* del *brujo espiritista*.

Mónico Rodríguez, el héroe-brujo como imagen de indestructibilidad

En “Cuento macabro”, la tercera historia sobre brujos es narrada también por el capitán Robles, pero ahora se contextualiza en la etapa posrevolucionaria, cuando él se desempeñaba como teniente en una compañía de guarnición, en Iguala, Guerrero.

Lo sobrenatural se aprecia cuando el capitán Robles cuenta cómo, a pesar de encerrar varias veces en el calabozo del cuartel a un soldado ebrio, acusado de hacer escándalo, éste se escapa, sin explicación alguna, aparentemente por medio de la brujería. Este soldado, conocido como Mónico Rodríguez, es descrito por el capitán Robles de la manera siguiente: “Era el tal, un soldado llamado Mónico Rodríguez, que tenía fama de brujo y marihuano en el batallón, sumamente temido por sus compañeros, con razón o sin ella” (Urquiza, 2005: 921).

De la misma forma como sucede con el General Blanco, el soldado Mónico Rodríguez también es parte del héroe colectivo, solo que en este caso pertenece al ejército federal. En consecuencia, su historia se ubica también en la etapa de *iniciación* del héroe, propuesta en el *monomito* de Campbell; pero, a diferencia del General Blanco, y de la bruja de la primera historia, Mónico Rodríguez no proporciona algún tipo de ayuda sobrenatural a ninguna persona, más que a sí mismo. Con esta observación no se pretende descartar este elemento *monomítico*, pues no se puede perder de vista el hecho de que Mónico Rodríguez, como héroe colectivo, cumple con los planteamientos del *monomito*, respecto de la ayuda sobrenatural proporcionada por el brujo, al héroe.

Respecto a la *huida mágica*, Mónico Rodríguez es un ejemplo claro de la *fuga externa*, al escapar físicamente del calabozo en donde el capitán Robles lo había encerrado:



Media hora más tarde un paisano llegó a pedir auxilio: un soldado, cuchillo en mano, furioso arremetía contra la gente pacífica del mercado. Mandé al sargento con dos soldados a reducir al orden a aquel energúmeno. ¡Cuál no sería mi sorpresa cuando llegó el sargento y me entregó a Mónico Rodríguez, autor del segundo escándalo, y aprehendido en el mercado de la población! (Urquizo, 2005: 921-922).

Lo relevante es que Mónico Rodríguez no se conforma con escapar del calabozo misteriosamente, sino que reafirma su condición de brujo, para lograrlo: “—¿Cómo te has escapado del calabozo? —Ese es mi secreto, mi teniente; ¿no le han dicho a usted que soy brujo? —agregó riendo” (Urquizo, 2005: 922). Después de esta primera huida, se da una segunda fuga. A pesar de saber, reiterar, e incluso demostrar su poder y superioridad, al tener el control de la situación ante el teniente Robles, Mónico regresa al calabozo en las dos ocasiones, solo que en esta última lo hace de manera voluntaria. Esto cumple con lo planteado por Campbell como *el rescate del mundo exterior*, de la manera siguiente:

Sin embargo, en tanto que vive, la vida lo llama. La sociedad se encela de aquellos que permanecen fuera de ella y ha de venir a tocar a su puerta. Si el [...] no lo desea, el que le perturba sufre un tremendo choque, pero si el escogido solo se ha retrasado —fascinado por el estado de ser perfecto (que se asemeja a la muerte)— se efectúa un aparente rescate, y el aventurero retorna (Campbell, 1959: 120).

En su segunda fuga, Mónico Rodríguez es llamado por el mundo fuera del cuartel y él, como el escogido, busca la perfección para encajar en la sociedad de la cual fue desprendido al convertirse en soldado federal, pero, al no lograrlo, se presenta el denominado

rescate del mundo exterior, que lo hace regresar al cuartel, símbolo del mundo al que pertenece (la morada profunda de su faceta de brujo). Esta segunda fuga se presenta de la manera siguiente:

Quizás no habían pasado ni diez minutos, cuando Mónico Rodríguez, tambaleándose de borracho, entraba por la puerta de la calle. —Estoy presente mi teniente —me dijo con socarronería. Me quedé frío. La guardia estaba espantada [...] —Le he dicho a usted que soy brujo. —¿Y qué hago yo contigo? —Nada, mi teniente. Déjeme entrar al calabozo por mi voluntad, y le doy mi palabra que me voy a dormir y a no darle más guerra (Urquizo, 2005: 922).

Además de que las dos fugas de Mónico Rodríguez son un ejemplo claro de *fuga externa*, como previamente fue señalado, su *huida mágica* es, a la vez, una reacción ante su deseo de indestructibilidad y protección contra el *mundo interno* y *externo*, al cual tiene que enfrentarse, principalmente en su faceta de brujo, pues, como Campbell menciona: “la profesión de hechicero, que es el núcleo de las sociedades primitivas, se origina... en la base [...] de la destrucción del cuerpo” (Campbell, 1959: 102). Así, Mónico Rodríguez logra, a través de sus misteriosas fugas, transmitir la impresión de su indestructibilidad, como se observa en la impresión del capitán Robles: “—¿Cómo le has hecho? —exclamé al cabo estupefacto y temeroso ya de aquel hombre a quien de seguro ya ni las armas lograrían herirlo” (Urquizo, 2005: 922).

Con lo anterior, en el caso del soldado Mónico Rodríguez, el *monomito* se cumple al ubicarse en una de sus etapas: la de *iniciación*, contextualizada en la época posrevolucionaria del movimiento armado. También cumple con la *ayuda sobrenatural*, solo que, a diferencia de la bruja y el General Blanco de las historias anteriores, Mónico Rodríguez simboliza, a la vez, los



dos tipos de ayuda sobrenatural (*directa e indirecta*) al ser el héroe colectivo, por pertenecer al ejército federal, y brujo, pero con la observación de que, al cumplir al mismo tiempo estas dos personificaciones, la ayuda se la brinda a sí mismo.

Por último, al utilizar la brujería para escapar del calabozo, muestra su indestructibilidad, como una forma de protección ante el *mundo exterior e interior* que lo circunda. De esta forma, se presenta como un personaje dual (héroe-brujo), cuya imagen se puede resumir en lo siguiente: “[la] imagen de indestructibilidad está representada en la idea popular del “doble” espiritual —un alma externa no afectada por las pérdidas y heridas del cuerpo presente, sino que existe a salvo en algún lugar apartado” (Campbell, 1959: 102).

Disertaciones finales

Como se mencionó en las primeras líneas, la finalidad del presente estudio no radicó en demostrar qué personajes de “Cuento macabro” son, o no, considerados como héroes, pero como un elemento importante del *monomito* se retomó una concepción general, universal, del concepto de héroe, para contextualizar el papel de los brujos en el mundo narrativo del cuento y del propio *monomito*, propuesto por Joseph Campbell en su libro *El héroe de las mil caras*.

A partir de esta contextualización no se puede negar la presencia del *monomito de los brujos* en “Cuento macabro”, pues en las tres historias analizadas se cumple con el principal precepto del término, al presentar una historia única —la etapa de ubicación de los brujos en relación con viaje del héroe individual o colectivo (*retorno e iniciación*), la *ayuda sobrenatural directa, indirecta y dual directa/indirecta*; y la *huida mágica* con el elemento principal de la *fuga interna y externa*— que de manera consciente o

inconsciente está presente en todas las demás historias y a partir de la cual se estructuran la mayoría de los relatos del cuento.

Otro elemento importante del cuento es la relación tan estrecha, y en determinado momento difícil de diferenciar, entre el *mundo ordinario* o *externo*, el *mundo interno* y el *mundo mágico* de los personajes, e incluso de la ambientación misma de “Cuento macabro”. Si bien, cada uno de los mundos mencionados cuenta con características propias diferenciables de los demás, la realidad es que todos simbolizan a uno solo; y es precisamente esta la clave para comprender el *monomito* analizado por Campbell:

los dos mundos, el divino y el humano, solo pueden ser descritos como distintos uno del otro: distintos como la vida y la muerte, como el día de la noche [...] Sin embargo [...] los dos reinados son en realidad uno. El reino de los dioses es una dimensión olvidada del mundo que conocemos. Y la exploración de esa dimensión, ya sea en forma voluntaria o involuntaria, encierra todo el sentido (Campbell, 1959: 126).

Para una correcta relación entre los elementos monomíticos analizados en cada una de las historias de “Cuento macabro” fue necesario apreciar cómo dichos mundos interactúan entre sí e inferir que esta interacción se reduce a un punto de convergencia, en el cual se puede apreciar, de una manera más clara, la presencia del *monomito*.

De esta forma, se concluye que los brujos de la Revolución Mexicana, descritos por Francisco L. Urquizo en “Cuento macabro”, dejan entrever que las brujas se convierten en diosas y los brujos en espiritistas indestructibles, capaces de dejar a los lectores “con la idea fija de descifrar aquellos misterios, aquellas brujerías, de cuando [los personajes operaban] por Guerrero” (Urquizo, 2005: 923).

EL VUELO DEL CHONCHÓN EN *EL OBSCENO PÁJARO DE LA NOCHE*, DE JOSÉ DONOSO

María Dolores Pliego Domínguez

Desde el principio de los tiempos, los seres humanos intentaron controlar, domesticar e incluso esclavizar, en su propio beneficio, a los eventuales genios, espíritus y demonios, sobre todo cuando estos eran perversos y dañinos (Pieters, 2006: 15). Prueba de eso son las múltiples versiones acerca de la cosmogonía universal en las distintas civilizaciones que explican el origen de la vida; origen vinculado con diversas teorías científicas, por un lado, y a lo mágico, lo divino y lo universal, por otro.

Distintas historias giran en torno a hipótesis sustentadas en la antítesis de los sucesos: si algo brota, es porque surge de la nada o del caos; si se desliza, es en lo animado o inanimado; si permanece, es en ruido o en silencio; y si se materializa, es a través de formas que sobrevuelan las tinieblas del océano. Solo un ser supremo es capaz de controlar los enigmas de la noche, las reservas del día, el poder natural de los astros sobre la naturaleza, como el sol y la luna.

Por eso, varios pueblos primitivos creían que, si existe la vida individual, necesariamente existe una fuente infinita, donde esta se origina. El pensamiento primitivo no concebía al universo y

al hombre como algo parecido o similar, sino como uno mismo. Se creía que existe un mundo material porque pensamiento y sentimiento se proyectan en la realidad.

Los pueblos primitivos creyeron que las cosas tenían “alma” o “conciencia” porque de pronto los fenómenos naturales se humanizaron o divinizaron: las plantas, las piedras, los objetos, parecieron sentir, despedir energía o propiedades mágicas. De ahí la necesidad de retener y prolongar los instantes en formas, sustancias, colores, sonidos, a través de “algo”; un “algo” que eternizara el ahora y para siempre, donde ese instante no fuera pasajero.

La palabra hablada o escrita —con representaciones pictóricas— permitió la construcción de nuestra historia. Gracias a la palabra se materializaron pensamientos en imágenes, voces, ruidos, nombres. Así, montañas, aves, animales y algas quedaron adheridos para siempre en las paredes. Las pinturas rupestres de Altamira muestran cazadores prehistóricos que, por su estrecha relación con la naturaleza, aparecen como auténticos chamanes. En dichas representaciones, se aprecia una inquietud por recuperar el equilibrio de algo social o ecológico dañado. Tal vez este es un motivo por el que al pintar una manada de animales en su terreno habitual de caza, las comunidades primitivas creyeran que atraerían a las bestias hasta allí. Si en la imagen atravesaban con una lanza el pecho de un animal, lo condenaban a morir en iguales circunstancias (Pieters, 2006: 15).

¿Y qué decir de la palabra hablada? Esta se prolonga, se convierte en un eco de voces a través de la historia. Bajo el acomodo y juego sirvió para designar o identificar una divinidad con determinados ritmos. A la tradición oral se debe el que subsistan, de generación en generación, leyendas, cuentos y mitos que narran el origen del cosmos y la integración de los pueblos. La mitología griega sirvió de sustento a la historia del pueblo



romano, que, a su vez, influyó en el pensamiento cristiano para imaginar su origen.

El Génesis bíblico sostiene que, en un principio, Dios creó los cielos y la tierra, donde todo era confusión; las tinieblas cubrían los abismos, mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas. Entonces, Dios dijo: “haya luz” y hubo luz. Dios vio que la luz era buena, y separó la luz de las tinieblas. Dios llamó a la luz “Día” y a las tinieblas “Noche”.

La Biblia no solo hace referencia a la dualidad cosmogónica (confusión/calma; luz/tinieblas; trabajo/descanso), sino que alude a la existencia de un ser dotado de cualidades mágicas y divinas; un ser que hace que aparezcan el orden, la luz y la existencia misma. Otras culturas conciben la cosmogonía como una dualidad en un sentido mágico, pero me interesa hacer hincapié en la mitología mapuche, debido a la nacionalidad chilena del autor de *El obsceno pájaro de la noche*.

En América Latina, sucede algo semejante en las cosmogonías náhuatl, maya o mapuche. Las tres están plagadas de elementos mágico-religiosos. Sobre la creación y origen de la vida, el *Popol Vuh* señala cómo, en el origen, todo estaba en suspenso, tranquilo, inmóvil; todo apacible, silencioso, vacío, en el cielo, en la tierra. He aquí la primera historia, la primera descripción. No había un solo ser humano, un solo animal, pájaro, pez, cangrejo, madera, piedra, caverna, barranca, hierba, selva. Solo existía el cielo; la faz de la tierra no aparecía; solo existía la mar tranquila, ilimitada. Solamente existía la inmovilidad, el silencio en las tinieblas, en la noche. Solo los Constructores, los Formadores, los Poderosos del Cielo, los Procreadores, los Engendrades, estaban sobre el agua, luz esparcida.

En la cultura chilena, los mitos mapuches cuentan que, antes de poblar la tierra, los espíritus miraban desde arriba y veían

todo desierto, hasta que les fue permitido enriquecerla con innumerables formas distintas, hechas con material de nubes; luego bajaron los hombres del cielo, conocieron el lenguaje de la naturaleza y trajeron el idioma mapuche, el mismo que se habla en el cielo. Por eso, la palabra mapuche se traduce como “la gente de la tierra”.

La aparición de estas formas superiores obligó al ser humano, o lo ha llevado de la mano, a desarrollar diversas acciones para preservarse eternamente. Surgieron los agradecimientos, los cultos, las alabanzas, los cantos, las danzas, las fantásticas historias imaginadas en torno a deidades dotadas de fuerzas superiores. De igual modo, junto con ellas también aparecieron los encantamientos, las cábalas, las fuerzas oscuras de quienes no creían en los seres omnipotentes benefactores, contrarrestando la parte positiva y apelando a la parte negativa del dualismo.

Por lo tanto, se buscó y encontró el lado oscuro o perverso de la naturaleza, hallando a la par la forma de amortiguar el temor con ensalmos de curanderos que, normalmente, optaron por la invocación formularia e inicial, como lo menciona Carlos Montemayor:

Se llama fórmula a un grupo de palabras que se emplean regularmente bajo las mismas condiciones métricas para expresar una idea esencial. [...] La fórmula o la invocación formularia inicial que sirvió para designar e identificar a una divinidad después se convirtió en la forma necesaria para invocarla correctamente [...] Por esta tradición oral se conservó en Grecia tanto el patrimonio de los cantos, música y danza, como los poemas de Homero (Montemayor, 2007: 11).

De esta forma, para solicitar ayuda a la divinidad se recurre a diferentes ritmos y versificaciones musicales, como las siguientes:



Hécate sabia y juiciosa
Demuestra tu fuerza en mi pelo...
relléname los cabellos
con luna gitana y el sol desierto (Tamara, 2000: 47-48).

Ea, Señor, mis enemigos veo venir y tres veces repito:
ojos tengan, no me vean; manos tengan, no me toquen;
boca tengan, no me hablen; pies tengan, no me alcancen.
Con los dos miro, con tres les hablo. La sangre les bebo
y el corazón les parto... (Carpentier, 1989: 30).

Por eso, es común que algunos textos de la literatura universal hagan referencia, o tengan como trasfondo, a temas relacionados con la hechicería, la magia y la brujería.

En la literatura latinoamericana existen varias obras literarias que refieren la brujería o la hechicería. Entre ellas: *Ecue-Yamba-O*, del cubano Alejo Carpentier; el *Son No. 6*, del también cubano Nicolás Guillén; *Hombres de maíz*, del guatemalteco Miguel Ángel Asturias; *Aura*, del mexicano Carlos Fuentes; y *El obsceno pájaro de la noche*, y *Coronación*, del chileno José Donoso.

La brujería en El obsceno pájaro de la noche, de José Donoso

El obsceno pájaro de la noche, de José Donoso, es una novela que, por su estructura y extensión, se torna complicada y difusa. En gran medida, esto se debe a que el lector conoce una historia inserta en otra historia; a su vez, ambas historias están insertas en otra historia, hasta llegar a las profundidades de un final esperado: la consumación de "El mudito", a partir de la negación misma. Por eso, podemos decir que, en esta novela, la historia se sustenta en dos mitologías chilenas: la del chonchón y la del Imbuche.

La mítica historia del chonchón cuenta que este es un brujo o bruja que tiene la facultad de practicar el mal y convertirse en

un ser muy poderoso. Para transformarse, recurre a un mágico ungüento que se unta en la garganta, para que la cabeza se le desprenda del resto del cuerpo. Una vez desprendida la cabeza, esta adquiere un plumaje, garras afiladas y grandes orejas, que se transforman en alas para volar. Este ser puede lograr una transformación completa y adquirir la forma de una especie de búho o lechuza. Deja el cuerpo en su casa y realiza fácilmente sus actividades malignas.

Esta leyenda está referida de dos formas. La primera de ellas, presentada casi al inicio de la novela, menciona que una hermosa niña, acompañada de una anciana, por las noches, se desprende de su cuerpo, para convertirse en chonchón o cabeza voladora, con el fin de generar pavor entre los lugareños. Esta pequeña, llamada Inés de Azcoitia I, es huérfana de madre y la única mujer de una familia constituida por nueve hermanos y el padre, quien delegó la crianza de sus hijos a una anciana sirvienta. Esta anciana es un personaje crucial en *El obscuro pájaro de la noche*, pues a partir de “su historia” se desprenden axiomas relacionados con la superstición, los cuales predominan en la mayor parte de la novela.

Un axioma consiste en dotar a un ser de cualidades “diferentes”, “extraordinarias” o “sobrenaturales”, para luego despreciarlo. En este caso, Inés Azcoitia es identificada no solo como una niña rubia y risueña, como el trigo maduro, sino ejemplar y perfecta, dedicada por completo a las labores hogareñas, bajo la supervisión de una vieja. La compañía de la anciana evidencia la dualidad entre la vida y la muerte; el tiempo presente con el pasado, vejez o decrepitud, lo que está a punto de extinguirse con lozanía. Para perpetuarse, los seres relacionados con lo malo u oscuro necesitan renovarse a través de otra persona que posea vitalidad. Por eso, a la nana se le considera como una bruja que ha encantado a la núbil mujer para prolongar su existencia.



La incredulidad de la gente es otra característica relacionada con la superstición, pues la perfección y la hermosura de la joven no son naturales. Se cree que están asociadas a lo “extraño” e impío, denominado brujería. En el imaginario colectivo, la belleza y la perfección se asocian con la brujería, lo demoniaco y malo. Esto provoca el rechazo hacia la joven, estableciendo distintas versiones que rayan entre lo inverosímil, hasta lo posiblemente creíble:

se decía, se decía que decían o que alguien había oído decir quién sabe dónde [las cursivas son mías], que en las noches de luna volaba por el aire una cabeza terrible, arrastrando una larguísima cabellera color trigo, y la cara de esa cabeza era la linda cara de la hija del patrón... cantaba el pavoroso tué, tué, tué de los chonchones, brujería, maleficio, por eso las desgracias incontables, la miseria que ahogaba a los campesinos. Sobre las vegas secas donde las bestias agonizaban henchidas por la sed, la cabeza de la hija del patrón iba agitando enormes orejas nervudas como las alas de los murciélagos, siguiendo a una perra amarilla, verrugosa y flaca como su nana, que guiaba al chonchón hasta un sitio que los rayos del astro cómplice señalaban más allá de los cerros: ellas eran las culpables de todo, porque la niña era bruja, y bruja la nana, que la inició también en estas artes, tan inmemoriales y femeninas como las más inocentes de preparar golosinas y manejar la casa (Donoso, 1981: 36).

El rumor acerca de la posible existencia de este ser se basa en el coro de voces anónimas que “confirman” el acontecimiento. Estas voces han escuchado lo que se dice, y “creen” haber visto lo que se cuenta. De tal forma que asocian fenómenos naturales, como el sonido del viento, aleteando entre las ramas, con el sonido del Tué-tué, que despide el chonchón en su recorrido.

Lo cierto es que los hechos no se comprueban del todo; y para agrandar, magnificar o cargar de credibilidad el suceso, se acude a los dueños de la hacienda. Un día, a la una de la madrugada, un peón golpeó la puerta del dormitorio del cacique:

— Patrón, patroncito, allá afuera andan la perra amarilla y el chonchón...

Y huyó a perderse antes que el cacique, blandiendo su ramal, apareciera envuelto en la camisa de dormir y el poncho, en la puerta del cuarto, gritando para despertar a sus hijos, para despertar a todo el mundo, que se vistieran, que corrieran, que los mozos ensillaran y montaran y salieran... los diez hombres dejaron una polvareda en la noche galopando a campo traviesa, preguntando, buscando, escuchando, no fueran a perderse el chonchón y la perra (Donoso, 1981: 38-39).

Sin éxito, les siguen la pista por el fundo, casi hasta el amanecer. Al llegar a la casa, descubren a la perra y deciden cortarle el paso y pillarla. Sin embargo, el animal se escapa, por lo que mandan a los peones a buscarla. Cuando el padre regresa a la hacienda, irrumpe en el cuarto que su hija compartía con la vieja. Deja escapar un alarido, al tiempo que cubre con su amplio poncho a la chiquilla, de tal forma que no le permite ver lo que sus ojos han visto. Así, el sencillo hecho de cubrir o pasar un tupido velo sobre los acontecimientos, que solo uno ve, acrecienta la posibilidad de veracidad del suceso; al menos, el amo asegura haber visto lo contado.

Posteriormente, el padre separa a su hija de la anciana, y la instala en una habitación contigua. Solo así permite que los demás entren: “la vieja yacía inmóvil en su lecho, embadurnada con ungüentos mágicos, los ojos entornados, respirando como si durmiera, o como si el alma se hubiera ausentado del cuerpo.



Afuera la perra comenzó aullar y arañar la ventana” (Donoso, 1981: 40). Airado, el padre ordena matar al animal. Su hija le suplica no matarla, sino que le permitan regresar al cuerpo, a cambio de confesar la verdad.

El resto de la historia es de esperarse. Los acontecimientos fluctúan entre la ficción y la realidad: los peones rumorán que la perra estaba cansada, por lo que fue fácil matarla. Muestra de eso son los pellejos ensangrentados, aunque los hermanos dudan que sean del animal. Solo queda deshacerse de la bruja, que estaba en suspenso. La fustigan sin lograr reanimarla, lo cual sigue siendo un peligro, pues no la pueden enterrar, por temor a dañar la tierra. Así que deciden atarla a un madero y ponerla en las aguas del río Maule, hasta que la bruja se pierda en el infinito, pero jamás logran despertarla de su trance.

Esa misma noche, cuando reinó la calma, el cacique partió a la ciudad para enclaustrar a su hija en un convento de monjas. Nadie, nunca nadie más, la volvió a ver, lo cual motivó que se desprendieran rumores sobre su destino.

El desconocimiento del final de la bruja sobre el río Maule, así como la incertidumbre acerca del destino de la joven, deja abierta la posibilidad de que los hechos se repitan de forma cíclica, en generaciones posteriores.

Toda esta historia está plagada de rumores, suposiciones y verdades a medias de la gente, lo que traslada al lector a un espacio fantástico, extraño, alejado por completo de la realidad, obligándolo a pensar en la posibilidad o imposibilidad de la existencia de los hechos.

Asimismo, en este relato, los acontecimientos van precedidos de procedimientos: la madre muere, al parir o dar vida; la bebé se salva, pero queda al cuidado de una anciana que la protege y prepara; la gente especula, un grupo cree reparar el hecho que

se persigue; solo uno es el que ve, el resto se une al fenómeno y confirma el acontecimiento. Al final, persiste la incertidumbre acerca de lo ocurrido. Todo esto se complementa con creencias mágicas, actos rituales y componentes verbales variados y complejos, ejecutados por diversas personas: por la noche, la joven se desprende del cuerpo y se convierte en una temible y extraña ave, formada a partir de una horrible cabeza humana, a la que, se supone, le brotaban garras afiladas y unas enormes orejas, que las usaba como alas para volar durante la noche. Se cree que, acompañada de su nana, la joven vaga, buscando a quien dañar; al amanecer, regresa a su estado normal.

También encontramos que todo el acontecimiento es intencionado, porque la narración muestra que se tienen motivos definidos, como la envidia y los celos, para dañar las virtudes de la persona; en este caso, las de Inés.

Con las descripciones preliminares, se aprecia que la creencia en fenómenos, como la brujería, son un medio de dar salida a los impulsos agresivos, que muy difícilmente se pueden realizar de manera abierta contra una persona o un grupo. De ahí que a la brujería se le asignen dos características más, siempre y cuando no se halle al ejecutor: el anonimato y la complicidad, para evitar la culpabilidad de manera física, legal o mágica.

Por eso, vale la pena tener presente el acontecimiento de Inés Azcoitia I, porque da la pauta para descubrir y entender las diferentes formas en las que se presenta una bruja: personificada en anciana nana, la Peta Ponce, la joven Inés Azcoitia, las malolientes desdentadas y abandonadas viejas que viven en la Casa de los Ejercicios de la encarnación de la Chimba, la transformación del Mudito en la séptima bruja y en el mismo chonchón: Cuando el mudito está en el hospital, siente la transformación: “no me dejan cruzar la oscuridad [...] aprieto mis orejas, las aplasto para que no crezcan [...]” (Donoso, 1981: 272-273).



Las mutaciones que sufre Iris Mateluna, desde que sube al alféizar escoltado por dos cirios, como si estuviera en una jaula iluminada y baila el babalú desenfrenado (Donoso, 1981: 19), girando el pelo embravecido, los brazos estirados, como si buscara algo o a alguien, con la lengua de fuera, hasta que las ancianas la convierten en un zombie que cumple sus deseos, sin chistar, una prostituta de la cual se deshacen para quedarse con el niño, es una viva imagen de una mujer embrujada o que está bajo la influencia de un hechizo maléfico.

El segundo acercamiento a la historia del chonchón, o pájaro nocturno, se extiende al mismo autor, que parece apropiarse del personaje mismo.

En *El obsceno pájaro de la noche*, José Donoso sobrevuela los escenarios y las odiseas familiares que formaron parte del Chile agrario, rancio y fraccionario, conformado después de la conquista española. Allí creció y vivió, antes de iniciar su cruzada por tierras extranjeras. En su aleteo, encontramos un entretejido de ideas, recuerdos, obsesiones, de un hombre que tuvo la ambición de reencarnarse en otro que tuviera el poder de atrapar, transformar, construir y reconstruir historias propias y ajenas.

Igual que un brujo mapuche, Donoso se embadurna la garganta de ungüentos mágicos para desprender su cabeza del mundo real y para desarrollar la habilidad de recolectar las imágenes guardadas en los polvorientos cajones; para rastrear cartas, diarios de vida, correspondencia sentimental; para rescatar de las sombras los vestidos, guantes, sombrillas, faldones, chalecos, paquetes y muebles familiares; para desarrollar, también, la habilidad de redimir los sonidos y perfumes creados por los ancianos, cuando, en su infancia de niño-viejo, se absorbieron en su memoria infantil, al perseguirlos por “todas partes embrujado por su ceceo, por su cojera, por ese aroma tan particular que tienen los que transitan cerca de la muerte” (Donoso, 1996: 19); o para

mantener con vida los cuentos narrados por la Nana Teresa, a la orilla de la cama cuando, de niño, José Donoso estaba a punto de dormir. O para levantar el tupido velo (Donoso, 1996: 98) con el que los chilenos acostumbra cubrir los acontecimientos que anulan la injusticia y el crimen cometido contra inocentes, lo que puede incomodar, si se incrimina a personas consideradas en un estatus social alto.

Igual que el chonchón, Donoso recorre los lugares donde le gustaría hacer daño: el Chile de clases sociales definidas, donde la alta esfera social era dictadora, mítica, a costa de señorear, de luchar siempre por mantener su condición, con riqueza o sin ella, pero cercana siempre al poder. Desde sus orígenes, pero sin pertenecer completamente a ella y a la que Donoso estuvo vinculado. El brujo literario agranda sus orejas, revolotea las casas de la memoria tribal, entra en sus habitaciones, escudriña cada rincón, para rescatar trozos agazapados de su ser. Busca en cada cuarto, en cada patio, los personajes pertenecientes al mundo indestructible de la memoria. Donoso, escritor, sobrevuela al Donoso enfermo. Lucha contra sí mismo por rescatar su tribu, por limpiar su sangre; busca adueñarse de los espacios familiares pero, al mismo tiempo, intenta romper con el cordón umbilical de la tierra que lo vio nacer.

Antes de *Conjeturas sobre la memoria de mi tribu* (1996), *El obscuro pájaro de la noche* fue el primer testamento literario en el que el autor reveló parte de sus orígenes. En *Conjeturas sobre la memoria de mi tribu*, sin embargo, manifiesta sus delirantes deseos de ficcionalizar la lacerante realidad: “¿Qué escribir, entretanto, para echar a volar de nuevo mi flecha? ¿Un ponderado romance filosofante? ¿Un libro de viajes y aventuras infantiles? ¿Una relación de míticas batallas entre onas y yaganes que luchan por apoderarse de una manada de guanacos?” (Donoso, 1996: 14). La verdad es que, a pesar de que casi siempre el autor se sintió



carente de imaginación histórica, la historia, especialmente la de su tribu, le apasiona cuando le toca sus fibras (*Loc. cit.*).

Sin duda, fue la historia familiar la que sensibilizó sus deseos de escribir. La historia personal y los acontecimientos conservados por la memoria tribal lo llevaron a entrelazar el mundo real con los mitos, las fantasías y los temores de una raza, considerada siempre suya. Pero, ¿de dónde provenía él?, ¿cuál había sido su origen?, ¿cómo llegaron y qué visión tuvieron los primeros pobladores de su estirpe en esa tierra desconocida?, ¿cómo sobrevivieron ante la bravura araucana y cómo establecieron acuerdos con estas tribus indígenas, para mantener su condición por generaciones?, ¿qué antiguos personajes familiares lo impulsaron a reinventar o reconstruir una historia, con escasos datos de una simple fotografía amarillenta?, ¿de dónde provenían esos fantasmas, aparecidos o presencias malignas que, por las noches, habitaban o recorrían las habitaciones y patios de los fundos, cuando estos eran abandonados por sus dueños? En realidad, ¿cómo estaba constituido él?, ¿qué era lo que manaban sus venas?, ¿qué era aquello que le quitaba el sueño, respecto a su raza?: ¿su origen o el deseo de contarlo y preservarlo a través de la escritura?

Por eso, en novelas como *Coronación*, *Casa de campo*, *La extraña desaparición de la marquesita de Loria*, *Gaspar La Nuit*, *Donde van a morir los elefantes*, *Este domingo* y *El lugar sin límites*, es común encontrar la presencia de despojos y monstruos humanos, como el hijo de Jerónimo Azcoitia y todos los integrantes de la Rinconada, como se aprecia en *El obsceno pájaro de la noche*.

Quizá todo esto ocurre porque, entre líneas, José Donoso parecía comprender que los mitos no son oficiales, sino creados; que convierten en genéricos a los personajes de ficción; que antes de convertirse en literatura solo tienen autoridad antropológica, y que solo un buen escritor puede convertir cualquier cosa en un mito.

Atrás de los patios, llenos de sirvientes seniles y encucillados, con sus nervudas orejas, Donoso rescató los cuentos narrados, entre ellos, en los crudos inviernos chilenos, cerca de las grandes habitaciones vacías de su infancia. Al sonido del Tué, Tué, rememora las leyendas que, lejos de estimular el insomnio, germinan de lo más recóndito de su ser, cuando rescata las notas sobre *El obsceno pájaro de la noche*. En especial, recordó la brujería referida en antiguas leyendas mapuches: el imbuche y el chonchón. Unió la leyenda de la bruja-niñera, el rico hacendado y la hija santa que se va con las Capuchinas. Así armó, o, mejor dicho, alimentó a su pájaro nocturno, uniendo retazos de la memoria familiar con la ficción. Se deslizó en aquella perra amarilla que, igual que en *La misteriosa desaparición de la marquesita de Loria*, se pierde entre los arbustos y en los enigmas de la noche. Y para darle mayor credibilidad a la leyenda mapuche, el narrador convirtió a Inés en la santa-hechicera y transformó a la niñera en la perra amarilla, ya que, en las historias contadas durante su infancia, todas las mujeres viejas se convertían en perras amarillas. Por eso, *La casa de ejercicios de la Encarnación de la Chimba* se hace necesaria como eco contemporáneo de la leyenda que este autor va cimentando. Como una vieja costurera, cose y descose fragmentos. En su costurero tiene piezas, listones, paquetes, paquetitos que se almacenan y que, como la nana, duermen en su inconsciente: una palabra, una imagen, salta para acrecentar o construir una nueva sección del libro para equilibrarlo.

Al recorrer las páginas de esta novela nos damos cuenta de que José Donoso no intenta acrecentar o alargar la historia, sino, como el mudito y las viejas de su historia, apiló dolores en su cuerpo. No sabía cómo terminar o expulsar estos dolores hasta que, tras siete años de sufrimientos, como le sucedió con otros textos, los detonó en la historia de *El obsceno pájaro de la noche*.

MEDICINA ALTERNATIVA Y BRUJERÍA EN *HOMBRES DE MAÍZ*, DE MIGUEL ÁNGEL ASTURIAS

Saúl Hurtado Heras

La presencia de brujos, chamanes, curanderos, adivinos o hechiceros, incluso charlatanes, es muy frecuente en la obra narrativa del escritor guatemalteco, Miguel Ángel Asturias (1899-1974). Todos ellos aportan el componente mágico muy característico de la narrativa asturiana, al grado que resulta inevitable referirse a esas figuras, siempre que se piensa en los personajes que pueblan el universo narrativo asturiano. Con sus particularidades, podría establecerse un amplio repertorio y extraerse varias conclusiones de sumo interés en virtud de la carga simbólica que todos tienen. En el caso de *Hombres de maíz* (1949), su novela más representativa, hallamos varias figuras asociadas a la brujería, pero sobre todo a la cura de las enfermedades. En realidad, aunque la narración y los personajes se refieren a estas figuras como “brujos”, sus atributos son de curanderos. El término más apropiado sería “chamán”, que unifica las funciones de sacerdote, mago, profeta, adivino y sanador en un solo papel (*cf.* Camacho, 2007: 25). Con el término “brujo”, Asturias pone en entredicho la imagen estereotipada acerca de la brujería, pues nada tienen que ver estas figuras con las connotaciones peyorativas importadas de

Europa a partir de la Conquista (véase Hurbon, 1993). En *Hombres de maíz*, la función de estas figuras se identifica, en todo caso, con las imágenes ancestrales de la brujería, como individuos que utilizan la magia, sobre todo en su concepción ancestral, es decir, la magia vinculada a la tierra (véase Antón y Mina, 2007: 6); y fundamentalmente, la magia para procurar el bien colectivo. Este hecho ofrece apreciaciones muy sugerentes acerca de las alterativas de cura tradicional vinculada a creencias mágicas y a prácticas brujeriles, más interesantes por la relación que mantienen con la medicina alopática.

Hay tres pasajes en *Hombres de maíz* que se refieren a la cura de enfermedades:

1. La cura de la señora Yaca, la madre de los Tecún
2. La cura del juicio a Calixto Tecún
3. La cura de la ceguera del personaje Goyo Yic.

1. *Cura de Yaca*

La referencia a la enfermedad y cura de Yaca comienza en el capítulo VI, con el que se inicia también la tercera parte de la novela llamada “Venado de las Siete Rozas” (Asturias, 1981: 39). El malestar de la señora deviene por un hipo de naturaleza extraordinaria. El hipo, según el curandero Venado de las Siete Rozas —y, en consecuencia, según los hijos de Yaca—, no es propiamente una enfermedad, sino el síntoma de un embrujo. Es un mal provocado con un grillo metido en el estómago de la señora. Esta convicción surgió luego de la imposibilidad de curar a la madre por los procedimientos “normales”. Los procedimientos que previamente se habían puesto en práctica consistieron en “bañarla” con humo de trapo quemado; hacerla comer sal, “que se le dio como a ternero con empacho”, o



hacerla pegar la lengua a un ladrillo mojado con agua de vinagre, o morderle los dedos meñiques de la mano, hasta hacerle daño.

La indagación del origen del hipo se constituye en un rito que se lleva a cabo en distintas fases. Uno de los hijos (el mayor, Calixto Tecún) deberá ingerir una bebida preparada por el brujo para conocer a los autores del maleficio. Pero además, el proceso debe realizarse bajo ciertas condiciones: al calor de un fuego de árboles vivos, “para que la noche tenga cola de fuego fresco, cola de conejo amarillo” (Asturias, 1981: 40). Cumplida esta condición, el curandero pronuncia las siguientes palabras: “Aquí la noche. Aquí el fuego. Aquí nosotros, reflejos de gallo con sangre de avispa, con sangre de sierpe coral, de fuego que da las milpas, que da los sueños, que da los buenos y los malos humores...” (Asturias, 1981: 40). Tras estas y otras palabras no descritas en la narración, el curandero ordena otro fuego junto a la enferma, que se encogía desesperada en su lecho (un “petate sudado, mantecoso”) (Asturias, 1981: 40). Calixto toma el brebaje: los autores del mal son los integrantes de la familia Zacatón y la única forma de curar a la madre es cortarles la cabeza a todos ellos. Los hermanos no esperaron más: en medio de la noche y con “Aúllo de perros que ven llegar la muerte”, la vida de los Zacatón es arrancada sin misericordia:

En un decir amén cinco machetes separaron ocho cabezas. Las manos de las víctimas¹ intentaban lo imposible por desasirse de la muerte, de la pesadilla horrible de la muerte que los arrastraba fuera de las camas, en la sombra, ya casi con la cabeza separada del tronco, sin mandíbulas éste, aquél sin orejas, con un ojo salido el de más allá, aliviándose de todo al ir cayendo en un sueño más completo que el sueño en que reposaban cuando el asalto. Las hojas filosas daban en las cabezas

1 En el texto original, la palabra no está acentuada.

de los Zacatón como en cocos tiernos. Los perros se fueron reculando hacia la noche, hacia el silencio, desperdigados, aullantes (Asturias, 1981: 41-42).

Los hermanos regresan con las cabezas de las víctimas, mismas que colocan en el fuego. La enferma se cura y el curandero recibe un buey por el prodigio.

De lo anterior, podemos hacer las siguientes observaciones: todos los personajes involucrados en la averiguación de la causa del hipo coinciden en su convicción sobre el origen de la enfermedad. O, mejor dicho, todos asumen que no se trata de una enfermedad. El misterio del embrujo demanda una cura igualmente misteriosa. La naturalidad con que los hijos asumen el hecho de que su madre ha sido embrujada está fuera de toda duda, como lo está también el efecto del remedio.

Hay que tomar en cuenta el acontecimiento del grillo. Lleva a dos consideraciones distintas:

- a) Según los personajes, no se trata de un hipo común y corriente, sino que este es resultado de un maleficio.
- b) Según el narrador, el hipo (y en esto coincide con una tradicional creencia colectiva) se cura hasta por un cambio de impresión: "... santo remedio, al ver entrar a sus hijos con ocho cabezas humanas desfiguradas por las heridas de los machetazos" (Asturias, 1981: 42). El punto de vista de los personajes nos lleva a la consideración del hipo originado por la inserción del grillo en el cuerpo. Esta concepción no contradictoria en definitiva con la del narrador tiene, sin embargo, matices particulares. Ni el curandero ni los hijos hablan en algún momento del cambio de impresión



como alternativa de remedio. El brujo prueba, como hemos visto, distintas opciones sin resultado satisfactorio. Se trata, entonces, de un hipo de naturaleza especial, más acorde con el punto de vista de los personajes.

En cambio, según lo expresado por el narrador, el remedio se debió al susto de la enferma. Sin embargo, hay que advertir que la enferma llevaba días sin encontrar alivio. Esto significa que tampoco la visión del narrador coincide con el punto de vista clínico sobre la enfermedad. De haber sido así, la madre se hubiera curado en cualquier momento.

Según el narrador, todo pudo evitarse con el simple hecho de provocar un susto a la madre. Este punto de vista es relativo, pues más adelante la misma narración revela que la enfermedad de Yaca y su remedio es un recurso de los brujos para hacer cumplir la sentencia de acabar con los envenenadores —o descendientes— del brujo Gaspar Ilom, protagonista de la historia. Los Zacatón eran parientes del boticario que preparó la bebida para acabar con el cacique-brujo Ilom. De acuerdo con esta consideración, sin embargo, apreciamos la expresión arquetípica de la enfermedad. Causa y remedio no tienen explicación alguna. No la necesitan. Simplemente se implican.

2. *La cura de Calixto*

El remedio de Yaca provoca la pérdida del sentido en su primogénito. El curandero Venado de las Siete Rozas declara la imposibilidad del remedio para Calixto (“por medicinas no ha quedado”, dice Ruperto Tecún), salvo que se dé caza al Venado de las Siete Rozas. Calixto adelgaza y “tiene los pies como tamales de niguas”. Gaudencio decide ayudar al hermano y caza al venado.

Este pasaje, como el anterior, muestra varias expresiones del imaginario sobre la cura de las enfermedades. La relación origen-enfermedad, causa-efecto, puede sujetarse o no a la lógica científica; lo mismo ocurre con el remedio, pero en último caso se ajustan a su propia lógica.

Llama la atención la continua referencia al “según dicen” en los parlamentos de los personajes. La locura de Calixto “según dicen” se cura con la piedra de venado que la expulsa al sentirse herido. Es decir, hay un principio del dominio colectivo surgido de la experiencia inmediata con la realidad: “Mi marido ya vido dos casos. Dice que es seguro para el señor Calistro” (Asturias, 1981: 48), le dice la comadre a Yaca. ¿Dónde se encuentra la relación entre la enfermedad y el remedio? ¿Será, que, como ha expresado Theo Löbsack, la cura de las enfermedades depende mayoritariamente de la psicología del curandero, pero sobre todo de la de los enfermos? (véase Löbsack, 1986: 13-25). Esta posibilidad, no concientizada en el pensamiento tradicional, a fin de cuentas interesa mucho menos. Para estos personajes, la realidad se halla en una relación mágica entre enfermedad y remedio. Cada enfermedad tiene su propio remedio. Pero no toda enfermedad es curable, ni siquiera todo remedio consigue los mismos efectos en distintas personas porque, como lo dice la comadre de Yaca: “Hay personas que no se avienen a los remedios” (Asturias, 1981: 48).

En el universo ficticio de *Hombres de maíz*, la función del conocimiento empírico es determinante en estos casos. Y la oralidad adquiere una enorme importancia en la propagación de esta manera de entender los fenómenos. Así, vemos que la hinchazón del pie se cura con la trementina y la ceniza caliente; o bien, “Sal grande tostada al fuego manso y revolvida con sebo, también es buena” (Asturias, 1981: 48), etcétera.



Más que su convicción por la eficacia del remedio, llama la atención el efecto real que se consigue. Según las comadres, “El ojo del venado es una piedra que se les pasa por el sentido [a los “locos”] y así se curan [...] Se les pasa por las sienes bastantes veces, como alujando tuza, y mesmo bajo la cabecera de la cama les hace provecho” (Asturias, 1981: 48). Cuando la madre pasa la piedra varias veces por las sienes de Calixto (“pasar y pasar el ojo de venado, hasta que estuvo en sus cabales” (Asturias, 1981: 53), este se curó. Ya curado, Calixto profiere las siguientes palabras:

La piedra de ojo de venado junta los pedacitos del alma que en el loco se han fragmentado. El loco tiene la visión de que se le quiebra un espejo y en los pedacitos ve lo que antes veía junto. Todo esto lo explicaba el Calistro muy bien. Lo que no se explicaba era la muerte del curandero. Un sueño incompleto, porque junto a él decía ver, sin poderle descubrir la cara, al que de veras lo mató, a esa persona que era sombra, era gente, era sueño. Físicamente sentía aún el Calistro haberla tenido muy cerca, oprimida contra él como un hermano gemelo en el vientre materno y haber sido parte de esa persona, sin ser él, cuando ultimó al curandero (Asturias, 1981: 53-54).

En estas últimas palabras de Calixto apreciamos otra alternativa sobre la posibilidad de hurgar la realidad en un mundo sensible, no siempre concientizado.

3. La cura de la ceguera de Goyo Yic

Aparte de ser uno de los pasajes más estremecedores de la novela, la cura de Goyo Yic está dotada de un enorme simbolismo. Además, muestra los estrechos vínculos entre la ciencia y el

empirismo para resolver las necesidades más acuciantes de los seres humanos.

La cura del ciego Goyo Yic se realiza en la quinta parte de la novela. El motivo es la esperanza de encontrar a su mujer, María Tecún, quien lo ha abandonado llevándose a sus hijos quién sabe a dónde. Debido a su ceguera, Yic conoce a su mujer solo por la voz. Por eso decide solicitar los servicios del curandero Chigüichón Culebro, para sanarle la vista.

El pasaje muestra las extraordinarias dotes del curandero atento a las relaciones de los elementos naturales, antes de proceder a una operación. En este caso, se percibe que su empirismo no se distancia mucho de los procedimientos científicos. Su sistematicidad se manifiesta en el análisis de la posibilidad para sanar al ciego. La primera necesidad consiste en determinar si es posible la cura, “porque hasta el mal tiene su tiempo”, dice. Para sanar a Yic, es necesario, primero:

...veriguar adónde anda la luna, ese cementerio redondo en que están las cenizas de los Santos Padres. Hay que veriguar si el aire del colmenero está como gato entre los eucaliptos o anda displicente; si lo primero, favorable, si lo segundo, no, porque el aire colmenero suelto enmiela el aire y para esta cura hay que buscar que el aire no esté pegajoso (Asturias, 1981: 86).

Más aún, el curandero hurga las posibilidades de curación. Se trata ahora de identificar el tipo de ceguera:

- a) Ceguera de nacimiento
- b) Ceguera de golpe (shutazo negro)
- c) Ceguera “de gusano”



d) Ceguera blanca

e) Ceguera de sereno

Las curables, dice el curandero, son la ceguera blanca y la de sereno. De la ceguera blanca, dice: “Se quita de los ojos como el hilo de un carrizo. Es lo que es, un hilo que se enredó de repente, en un enfriamiento, o poco a poco, con los años, en la pepita del ojo. Y para curar, hay que ir dando vuelta y vuelta a la pepita del ojo humano, hasta dejarla como un carrizo sin hilo. Duele horribilmente, es como echar chile en llaga viva” (Asturias, 1981: 86).

Luego de un rito de preparación, Chigüichón Culebro inicia la tarea:

El herbolario empezó la operación teniendo a la mano una media docena de aquellos bisturíes vegetales verdes, filosos, hiriendo, raspando, soplando los ojos del enfermo para que aguantara el ardor. El ciego, como un animal atado, indefenso, soltaba mugidos cavernosos, en los que se mezclaban el ay de dolor y lo de ruín que era ya como un nuevo apellido de la María Tecún.

[Goyo Yic] Se orinó de dolor. Por segunda vez pasaba la navajuela. Altas alas del filo que penetra en la carne a cortar la conciencia, a dejar el montón humano sacudirse interminablemente. Le tastaceaban las quijadas, la respiración se le iba.

Culebro raspó más duro, el ciego soltaba algo así como maullidos de gato que se quema a fuego lento, rígido de los pelos a los pies, los brazos y las piernas como palos de amarrar redes entre los lazos templados, temblantes. Sangre de narices. La olió. Al olerla se le regresó y por poco se ahoga. Casi estornuda y no podía estornudar. La

cosquilla nerviosa de la tos y no podía toser. Se ayudó con la saliva para licuar un poco el coágulo (Asturias, 1981: 90).

Si hay algo que impresiona en la tarea del brujo Chigiüichón Culebro, es su habilidad de cirujano, el enorme paralelismo con la ciencia. Primero, lo hemos visto emprender “un análisis previo” sobre las posibilidades de curación: “Antes hay que veriguar adónde anda la luna” (Asturias, 1981: 86); quiere saber, también, “si el aire del colmenero está como gato entre los eucaliptos”. Luego lo vemos emprender un análisis sobre el tipo de ceguera, sus meticulosos movimientos para sujetar firmemente al ciego, raspar con sumo esmero la “nube”, soplarla, removerla hasta dejarla “como la nata despegada de la leche”; enrollarla alrededor de la espina, cubrir los ojos con una hoja verde, tan pronto hubo terminado con cada uno. Llegado a este punto, con suma rapidez destapó cada ojo para ponerle “gotas de riego de golondrina”. Luego “volvió a cubrir de nuevo los escarbados ojos con las hojonas verdes y con toda inteligencia le vendó la cara y la cabeza con largas tiras de corteza, frescas, manuales, hasta dejarlo en un envoltorio absoluto, del tamaño de un queso” (Asturias, 1981: 90). Luego lo condujo a una habitación oscura. A los tres días de la operación el curandero “lo purgó con esponjilla”, le colocó bajo la cabeza flores de floripondio “para que se durmiera — el sueño es el gran remedio—, le proporcionó infusiones de guarumo”, “para mantenerle activo el corazón”. A los siete días lo purgó con “flor de fuego”. A los nueve, lo levantó, le quitaba a ratos el envoltorio de la cabeza, aunque aún lo mantenía encerrado. “En estos casos la luz es más peligrosa que un cuchillo” decía. A los trece días, Chigiüichón Culebro sacó a Goyo Yic al corredor, mediando la tarde. Fue entonces cuando Yic: “En el sosegado sol que va cayendo, medroso, triste, largo como un látigo, mirujeaba las cosas en su húmedo lustre de



superficies que no conocía y que le parecieron tan graciosas” (Asturias, 1981: 91).

Vale la pena tener muy presentes todos estos detalles en la operación de Yic. En conjunto, explican cómo hay una tendencia para amalgamar desde el empirismo la magia y la ciencia. La cura se realiza bajo ciertas condiciones de los elementos naturales (ubicación de la luna, el aire), cuyo efecto mágico será determinante en el éxito de la operación. Pero a estas condiciones se suma el procedimiento sistemático. El efecto mágico de los elementos naturales no es mágico por sí mismo.

Este detalle cobra mayor relevancia ante el reconocimiento y aceptación de Chigüichón Culebro de su incapacidad para sanar cualquier enfermedad: a otro personaje, Benito Ramos, no pudo curarlo (Asturias, 1981: 178). En este último caso, el poder curandero de Culebro quedó nulificado por la prioridad para cumplir la profecía lanzada contra Ramos y contra la que el curandero nada podía hacer.

Los tres casos anteriores de curaciones en *Hombres de maíz* sugieren la alternancia de procedimientos empíricos para sanar a los enfermos. En estos casos, la cura de las enfermedades está asociada a la creencia colectiva en el poder de la brujería para revertir salaciones y males provocados con base en similares procedimientos “mágicos”. Pero en *Hombres de maíz* las curaciones están también asociadas al poder de la magia “buena”, ejercida sobre todo para evitar males, incluidos males naturales, como la ceguera de Goyo Yic.

No está de más llamar la atención al hecho de que en la conciencia tradicional los tratamientos mágicos para curar enfermedades están relacionados con los tratamientos religiosos. Ambos suponen la presencia de potencias misteriosas (Tocquet, 1973). Es un hecho incuestionable que la medicina alternativa,

de la cual la literatura ofrece varios ejemplos, convive a la par con procedimientos científicos y ambos parecen tener varios supuestos en común, sin claros distinguos sobre cuál procedimiento influye en el otro. En la novela *Hombres de maíz* es notorio el propósito de resaltar vigencia de la conciencia tradicional en el mundo moderno y posmoderno. En este ejercicio se han destacado los casos más relevantes, pero en la novela se dan cita frecuentes creencias en la cura de las enfermedades con base en técnicas tradicionales, incluidas algunas creencias basadas en la simple superstición de un imaginario social que ha dado lugar, con el tiempo, a la proliferación de charlatanes que, explotando la fe colectiva, se hacen aparecer como auténticos curanderos que apenas conocen el oficio. En los tres casos que hemos destacado de *Hombres de maíz*, la cura de las enfermedades es tan real como antes lo había sido la dolencia de los enfermos. Estamos, pues, ante el poder de curanderos tradicionales que gozan del reconocimiento de una colectividad que confía en su poder para sanar enfermedades.

Evidentemente, al referirnos a la brujería en *Hombres de maíz*, renunciamos al estereotipo de la brujería histórica que prevaleció en Europa durante la alta Edad Media y el Renacimiento. En la obra de Asturias, ninguna insinuación se hace de la posible relación entre brujos y demonios. Más aún, aunque en la novela se los reconoce como “brujos”, son figuras masculinas a las que el imaginario les atribuye cualidades de adivinos, chamanes, sanadores o curanderos. Estos son mejores términos para definir a estas figuras que, como el “brujo” Gaspar Ilom, requieren explicarse simbólicamente. Los brujos de *Hombres de maíz* son individuos que podrían compararse con los sacerdotes de cualquier culto religioso. Como auténticas figuras de autoridad, son portadoras del bien: guías espirituales, como Ilom, de quien se constata más un poder espiritual que un real poder extraordinario. En la novela no se evidencia el



poder extraordinario de Gaspar Ilom. Más importante resulta su función social que mágica. Derivados de su valor, su fuerza extraordinaria, su intuición y su osadía para enfrentar a la autoridad civil, sus correligionarios le atribuyen dotes de brujo, basado todo en supuestos. Su poder, sin embargo, es menor comparado con los atributos de sanador y adivino del brujo “Venado de las Siete Rozas” o de Chigüichón Culebro. El verdadero poder de Ilom está en la fuerza mítica que le atribuye la narración. Su muerte, ocurrida casi al principio de la novela, será un acontecimiento que guiará la historia, a tal grado que al final aparece en su condición de habitante del “más allá”.

Si a estos pasajes le agregamos varias referencias al nahualismo, resulta evidente la preocupación del autor por articular una ficción contrahegemónica en la que creencias en la brujería y el nahualismo no se supeditan a los modelos occidentales. En *Hombres de maíz*, brujos y nahuales no tienen connotaciones peyorativas, por sus supuestas relaciones con el mal. Por el contrario, están destinados a proveer el bien colectivo. Esto hizo que al autor se le asociara con la tendencia a enaltecer el pensamiento tradicional. Sin embargo, en la misma novela se refieren pasajes igualmente interesantes en los que se aprecia la visión crítica de Asturias, enterado también de creencias equivocadas y exageradas acerca de supuestos poderes de algunos personajes. Con humor y sarcasmo, la novela refiere los casos de Benito Ramos y Ramona Corzantes, como depositarios de un supuesto poder derivado de absurdas ocurrencias.

El hecho de que el propio autor no se preocupe por deslindar al brujo de la concepción occidental, sugiere una revisión de las connotaciones de la brujería. Para Asturias, el término se impuso hegemónicamente con otros propósitos, pero los brujos (o, más concretamente, las brujas) occidentales, pocas semejanzas tendrían con sus correspondientes latinoamericanos.

LA TRISTE HISTORIA DE LA CÁNDIDA BRUJA Y EL JUDICIAL DESALMADO.

LA POÉTICA DEL REALISMO MÁGICO EN LA NARRATIVA NEOPOLICIAL

Gabriel Hernández Soto

Introducción

Cuando “Los maravillosos olores de la vida” apareció en *Cuentos policíacos mexicanos. Lo mejor del género en nuestro país* (1997), el carácter extrañamente fantástico de su heroína, una *sui generis* bruja norteña, pasó inadvertido para la crítica. El problema teórico planteado por el relato proviene de los fundamentos de la poética policial, un género caracterizado por su negativa a utilizar elementos fantásticos.

Representación y hegemonía

La figura de la bruja es constante en la historia. Desde Lilit, hasta las chamanes, pasando por bacantes y valquirias, la bruja (mujer sabia, antagonista del poder androcéntrico) fue un elemento indispensable del folclor; sin embargo, la concepción negativa del personaje proviene de su representación, desde los cánones de la tradición europea-medieval-cristiana, cosmovisión que asoció la virtud femenina con la castidad, la inocencia y la indefensión (véase Gargallo, 2006; Gutiérrez, 2004; Nicholson, 1992).

No es extraño que la cultura androcéntrica-europea-cristiana haya erigido, como paradigma femenino, a la figura de la Virgen, cuya manifestación secular es la casta doncella; tampoco lo es el hecho de que la bruja fuese relegada al rol de destructora de la virtud. No obstante, ya desde el Renacimiento es factible observar un cambio en su concepción. Inevitable resulta advertir, en esta transformación, la influencia de la burguesía, un grupo social poco identificado con los valores medievales cristianos. La ascensión de esta clase propició que la caracterización del héroe medieval cambiara, a tal grado que llegase al extremo opuesto: en vez de defender la castidad, la inocencia y el feudo, sus “virtudes” provienen de su sexualidad, ingenio y capital. No solo el Cid fue sustituido por el pícaro; también la bruja, de concreción del mal, devino en “dadora de un bien”, tal y como lo evidencia *La tragicomedia de Calixto y Melibea*.

La inversión de valores humanistas corrió paralela a la tradicional imposición de las virtudes católicas. Durante la Colonia, cuando estas dos concepciones confluyeron en la formación de la cultura latinoamericana, los rasgos de cada una de ellas se perdieron en el sincretismo. La otrora casta y fría Virgen de los retablos medievales daría paso a la representación, subrepticamente sexual, de las imágenes latinoamericanas. Una de las escenas más trasgresoras (el pasaje donde Vadinho, el pícaro protagonista, es identificado con el querubín cuya mirada lasciva se embelesa en contemplar a una Virgen) de la novela *Doña flor y sus dos maridos*, del brasileño Jorge Amado, es un buen ejemplo de ello:

Había en el corredor, entre la nave y la sacristía, una especie de altar, y en él un ángel tallado en madera, escultura anónima y popular, tal vez del siglo XVII, y parecía como si el artista hubiera tomado a Vadinho de modelo; la misma fisonomía inocente y desvergonzada, la misma indolencia, idéntica ternura. Estaba el ángel



arrodillado ante la imagen, mucho más reciente y barroca, de Santa Clara, y extendía hacia ella las manos. En cierta ocasión don Clemente llevó a Vadinho hasta allí, para mostrarle el altar y el ángel, curioso por saber si el bohemio se daría cuenta del parecido. Este se echó a reír en cuanto vio a las imágenes.

—¿Por qué se ríe?—preguntó el fraile.

—Que Dios me perdone, padre... Pero ¿no parece como si el ángel estuviese engatusando a la santa?

—¿Estuviese qué? ¿Qué términos son esos, Vadinho?

—Discúlpeme, don Clemente, pero es que ese ángel tiene una cara clavada de gigoló... Ni siquiera parece ángel... observe la mirada... es una mirada de cachondo (Amado, 1987: 40).

Dado que el pensamiento androcéntrico-cristiano-medieval es el antecedente del pensamiento logo-eurocéntrico-racionalista (para utilizar la clasificación de Jacques Derrida, en su *Gramatología*), la representación moderna de la bruja también obedece a los intereses del pensamiento hegemónico. Solo que, si en la Edad Media la supuesta superioridad se autoproclamaba desde el púlpito, ahora se realiza desde la ciencia, el ámbito dominado por el racionalismo. La visión racionalista asoció a la bruja con todo aquello proveniente de las culturas no-europeas, basada en la idea de que toda cosmovisión pagana es un resabio de culturas atrasadas y primitivas, a las cuales es necesario modernizar, en el mismo sentido en que durante los siglos XVI y XVII era menester evangelizar.

Es conocido que los españoles de la Conquista identificaron a las deidades precolombinas con la representación del demonio; también, que la asociación no-europeo-cristiano/demoniaco devino en no-racional/demoniaco. Para el europeo racionalista, la imagen del mal, durante los siglos XIX y XX, estaba compuesta por la “gran naturaleza” latinoamericana. De

ahí que, así como los evangelizadores de la Conquista debían imponerse ante las deidades demoníacas de los prehispánicos, el hombre moderno debía dominar la naturaleza, a partir de la omnipotencia de la razón, una virtud recién adquirida por el europeo moderno, merced a su triunfo sobre las fuerzas de la barbarie: el folclor y la superchería. Como opina Ángel Rama, la superioridad europea se demuestra en “las lecciones que Santos Luzardo no cesa de impartir a Marisela en *Doña Bárbara*” (Rama, 2004: 41), pues mediante tal educación intenta salvar a la doncella Marisela de la maldad (ignorancia y superchería) de doña Bárbara, la bruja latinoamericana.

En este sentido, “Los maravillosos olores de la vida” no solo puede ser entendido como una actualización de esta pugna entre la civilización y la barbarie, sino, además, como la trasgresión de un paradigma propio de la cultura racionalista, la literatura policial, a partir de una poética latinoamericana, el realismo mágico. Interesa, por tanto, advertir qué cánones intenta subvertir, al estructurar un relato criminal con una bruja-detective.

El género policial europeo y lo fantástico

Para entender por qué el género policial surgió en el siglo XIX, es necesario distinguir su antítesis: el relato fantástico. Dado que el romanticismo había “infestado” la literatura de elementos irracionales, la burguesía decimonónica entendió que debía, a fin de demostrar su superioridad, confrontar a su héroe (el detective) con el protagonista de los relatos románticos: el monstruo salido de ultratumba. Como apunta Salvador Vázquez de Parga, en *Los mitos de la novela criminal*, resulta obvio por qué tradicionalmente se “ha tachado a la novela policiaca de reaccionaria” (Vázquez, 1981: 21). Su estructura evidencia que su intención es realizar una apología de la cultura racionalista.



Es necesario, empero, aclarar un punto: tanto el género policial como el fantástico provienen del relato gótico (la novela negra del XVIII), pues ambos “comienzan con el miedo a lo invisible y terminan con una explicación” (Hoveyda, 1967: 19); sin embargo, en tanto cada sub-género dotó a cierto elemento de supremacía, dicha elección los separó irremediamente.

Tanto el relato policial como el fantástico (por ejemplo *Los misterios de París*, de Eugenio Sue) tomaron del gótico la predilección por el escenario citadino nocturno. Para el género fantástico, las callejuelas eran el ámbito propicio para los más demoniacos sucesos, puesto que los recovecos de las ciudades europeas estaban ahitos de aparecidos a la medianoche, debido a que en las catacumbas se llevaban a cabo oscuros ritos paganos, etcétera, etcétera.

El policial situará sus relatos en el mismo escenario, pero con una intención distinta. En vez de explotar la imaginación (el terror), intentará demostrar que, a la luz de la razón, nada puede permanecer oculto. Sabedor de las leyendas creadas en torno a la ciudad nocturna (auténtico símbolo del reino del mal), y, sobre todo, seguro de que toda leyenda es sinónimo de atraso y superchería, el detective (el héroe de la razón) descenderá a estos infiernos, solo para demostrar que el mal no proviene de ninguna entidad sobrenatural, sino que es producto de las acciones “humanas” de ciertos malhechores que, amparados en la imaginería popular, disfrazan sus fechorías con un halo sobrenatural. De ahí que para Daniel Link, lo importante del detective sea que “invierte de sentido la realidad brutal de los hechos, transformando en indicios las cosas, correlacionando información que, aislada, carece de valor, estableciendo series y órdenes de significados que organiza en campos” (Link, 2003: 12).

La poética del realismo mágico

Durante el siglo XIX y principios del XX, la literatura latinoamericana se articuló tal y como la presentó el argentino Sarmiento: una pugna entre la civilización y la barbarie. De ahí que sea imposible analizar las distintas tradiciones literarias decimonónicas sin advertir que estas son el producto del enfrentamiento entre lo rural y la metrópoli, entre una cultura asociada al pasado precolombino y otra anhelante de incorporarse a la modernidad europea, entre la Ciudad Letrada, de Ángel Rama, y la Comarca Oral, de Carlos Pacheco.

Las interpretaciones de nuestra realidad se justifican y descalifican, errónea o acertadamente, desde estos dos polos. El problema es que las categorías propias del racionalismo europeo no parecen ajustarse a la realidad analizada. Si bien es cierto que, debido al proceso colonial, la cultura latinoamericana ha asimilado los elementos propios de la cultura occidental, también lo es que, en estas tierras, tales aspectos han sufrido un proceso total de resemantización, tal y como lo demuestra el pasaje del angelito maraquero en *Los pasos perdidos* (1953), la novela de Alejo Carpentier.

Pero en la humedad de ese mundo, las ruinas eran más ruinas, las enredaderas dislocaban las piedras de distinta manera, los insectos tenían otras mañas y los diablos eran más diablos cuando bajo sus cuernos gemían danzantes negros. Un ángel y una maraca no eran cosas nuevas en sí. Pero un ángel maraquero, esculpido en el tímpano de una iglesia incendiada, era algo que no había visto en otras partes. Me preguntaba ya si el poder de estas tierras en la historia humana no sería el de hacer posibles, por vez primera, ciertas simbiosis de culturas... (Carpentier, 1989: 70).



Para entender el devenir (y ascensión) de las letras latinoamericanas, un hecho trascendental es la aparición de las vanguardias y su apología de lo irracional. A partir de esta revaloración de lo irracional, fue factible el colegir que, como señala Gonzalo Celorio, en su estudio sobre la relación entre *El surrealismo y lo real maravilloso americano*, la poética latinoamericana, sustentada en “otra racionalidad”, expresaba otra forma de entender la realidad. Como apunta Celorio, si “al hombre latinoamericano no le queda más que recurrir a la voz, a la “hechicería, al conjuro, a la magia...” ello se debe a que:

la inseguridad social, política, económica, que padece el reino de este mundo nuestro, en el que todo puede ser arbitrario, absurdo, contradictorio, nos hace confiar por fuerza en el milagro —no hay alternativa—: el milagro de la supervivencia, de la libertad, de la justicia social; el milagro del pan nuestro de cada día, el milagro de la multiplicación de los panes y los peces (Celorio, 1976: 113)

La independencia cultural obrada por el realismo mágico no podría dejar de repercutir en otros ámbitos de la literatura latinoamericana. Más aún, cuando los mismos autores que habían propiciado esta emancipación incursionaban en los llamados sub-géneros literarios, como la literatura policial.

La literatura policial en América Latina

Al igual y como ocurrió con otras tradiciones literarias, la narrativa detectivesca latinoamericana, inicialmente un ejercicio imitativo, se convirtió en un acto paródico, desacralizador y subversivo de su modelo europeo. En México, como explica Enrique Flores, en su artículo “*Causas célebres. Orígenes de la literatura policial en México*”, nuestro primer texto policial es *Los bandidos de Río Frío*. Además de que el asunto criminal es

el núcleo del relato, el texto de Manuel Payno contiene los mismos elementos que, en Europa, daban origen al relato detectivesco: una anécdota real surgida de las “causas célebres”, el carácter folletinesco de su difusión, el racionalismo como técnica policial y, además, una denuncia social disfrazada de defensa del capitalismo. A partir de entonces, en toda América Latina, tanto escritores “menores” (normalmente identificados con este subgénero), como las más encumbradas plumas de nuestra literatura (desde Borges y Bioy Cazares hasta Pacheco, Fuentes, Revueltas y del Paso), han incursionado en el género criminal (para utilizar el epíteto que, según Vázquez de Parga, resulta más idóneo a nuestra tradición).

En Latinoamérica, además, se repitió la misma desacreditación hacia el género policial. Los detractores del género aluden a la escasa calidad de esta literatura, merced a la idea de que los subgéneros son meros esquemas cuya rígida composición condena a la repetición. Quienes afirman esto solo demuestran su falta de conocimiento del género, dado que las variantes de ese paradigma han resultado numerosas, a tal grado que críticos como Mempo Gardinelli llegan a negar toda relación entre el relato clásico y la novela negra, en la que ven más una actualización de los relatos del *far west* que una actualización de la novela de enigma. Por otro lado, basta con enlistar los autores “serios” (*vid supra*) que, o bien han demostrado su admiración por esta narrativa (como Alfonso Reyes), o bien han escrito extrañas novelas policiales, como *Morirás lejos* o *Nombre falso*, para destruir la idea de que estos textos son productos de “plumas menores” destinadas a un público intelectualmente inferior. Basta con analizar la narrativa policial latinoamericana para entrever que detrás de la lúdica anécdota y el manejo exótico de ciertos elementos, subyace una poética que nada tiene de simple e incorpora al género las estrategias propias de la gran literatura. Al respecto, Paco Ignacio Taibo II apunta:



Quizá lo más interesante es cómo evoluciona a partir de la novela negra, y este es un fenómeno esencialmente latinoamericano. Se trataba (y se trata) de asumir ciertas claves genéricas para violarlas, violentarlas, llevarlas al límite (como dijo Vázquez Montalbán, si algún sentido tiene adoptar una literatura de género es violar sus fronteras) y al mismo tiempo utilizar los recursos de la novela de aventuras (los elementos comunes a la literatura de acción: enigma, trama compleja, peripecia, fuerte carga anecdótica) y las inmensas posibilidades del calor, del surrealismo, las palmeras, la locura de nuestras tierras originales; vinculadas a la furia y la rabia, las fuertes cargas de pasiones políticas y personales (Taibo II, 1999: 243).

A falta de detectives, brujas

Cuando, a partir de la década de los setenta, resultó evidente que culturas no partícipes del Primer Mundo estaban construyendo una tradición policial alternativa al canon dominante hasta la fecha, europeo y norteamericano, la respuesta proveniente del logocentrismo fue la de tildar a estos textos de ejercicios exóticos, parodias burlescas o pastiches satíricos. Tal posición olvida que, si el género policial “carece de precisiones” (Giardinelli, 1996: 14) y “parece una especie híbrida, sin límites precisos, difícil de caracterizar” (Piglia, 2003: 78), ello se debe a la omisión de la crítica especializada, en lo relativo a su especificidad genérica, pues es “una forma que jamás ha sido realmente dominada, y los que profetizaron su decadencia y caída se han equivocado por esa misma razón. Puesto que nunca fue perfeccionada, su forma nunca se volvió fija” (Chandler, 2003: 62).

Como es evidente, detrás de esta clasificación se escondía el interés por mantener la supremacía del género, ya que el modelo parodiado seguía siendo el texto europeo y norteamericano. En

términos posestructurales, habría que aceptar que a la cultura del Primer Mundo no le molestaba que sus textos fungiesen como hipotextos de la tradición neopolicial, tal vez porque en ello veían una suerte de homenaje; sin embargo, cuando la referencia de la literatura neopolicial dejó de ser la tradición poética en pro de la gran literatura latinoamericana, quedó claro que la literatura neopolicial había encontrado la esencia de su tradición. En la literatura, después de Genette y su teoría de la architextualidad, es imposible aludir a la casualidad para entender por qué textos policiales como *Asesinato en una lavandería china*, de Juan José Rodríguez; *Cóbraselo caro*, de Élmer Mendoza; e, incluso, la novela del español Antonio Muñoz Molina, *Beltenebros*, acuden al *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo, como hipotexto, para construir relatos donde lo policial se mezcla con la gran literatura de América Latina.

De manera que antes de que los críticos norteamericanos provenientes de los Estudios Culturales, en especial de los llamados Estudios Poscoloniales (*Vid* el libro de Ed. Christian, *The post-colonial detective* del 2001), se dieran cuenta de que en las literaturas de países no típicos de la tradición policial había surgido otra tradición policial, era evidente que, como opina Ana Pizarro, había llegado el “momento en que [los latinoamericanos] debamos comenzar a observar a las otras literaturas, aquellas en donde las condiciones históricas originan mecanismos similares” (Pizarro, 1987: 154), pues la tradición literaria no puede responder siempre a los vaivenes de la cultura europea. En este sentido, la literatura neopolicial latinoamericana o hispánica, si bien posee características propias provenientes de la idiosincrasia del continente no resulta un ejercicio único, en África, Asia y en la Europa no hegemónica (el principal autor policial europeo de la actualidad, Henry Mankell, el autor de la saga del detective Kurt Wallander, no es inglés o francés, sino oriundo de Suecia), también ha surgido una literatura policial que reflexiona sobre



los problemas sociales a partir del esquema detectivesco. Como opina Víctor Ronquillo, lo que relaciona a esta corriente con los ejercicios de otros lugares del mundo es que intenta

desentrañar los resortes más profundos de la nula impartición de la justicia y de la corrupción policiaca [a partir de presentar las historias de aquellos seres que] viven más allá de los límites [y que, por tal motivo,] son habitantes del lado oscuro de la vida, son los perdedores, los que resisten, los que se doblan pero no se rompen, los *otros*, a quienes la vida cobra una cuota demasiado alta (Ronquillo, 1997: 14).

El neopolicial latinoamericano y los textos análogos de otras partes del mundo se caracterizan por haberse apartado del fundamento ideológico del canon (la defensa del racionalismo y del capitalismo) y construir sus relatos desde la perspectiva contrahegemónica.

Una vez asentados todos estos aspectos, el hecho de que en “Los maravillosos olores de la vida” se narre cómo un judicial corrupto muere a causa de que un embrujo le hacía creer que sus manos olían a muerto, resulta menos hiperbólico. No obstante, el hecho de que Paco Ignacio Taibo II logre alcanzar en su relato un requisito inexorable de la literatura policial, la verosimilitud, no puede explicarse solamente a partir de identificar que la cultura mexicana no excluye la participación de lo sobrenatural en la realidad empírica. Más allá del carácter lúdico, trágico-cómico, de la anécdota principal, lo cierto es que la concreción artística depende de un sofisticado manejo de técnicas narrativas, pues, como lo apuntaba Raymond Chandler, el texto policial “debe consistir en acciones verosímiles de gente verosímil en circunstancias verosímiles, sin dejar de tener presente que verosimilitud es en gran medida una cuestión de estilo” (Chandler, 2003: 56).

La primera trasgresión del relato proviene de su escenario. Tradicionalmente, la literatura policial se desarrollaba, como apunta Vázquez de Parga, en las grandes metrópolis, pues “al aumentar el núcleo de población, al incrementarse el conglomerado humano, crece irremisiblemente la criminalidad y los medios para combatirla” (Vázquez, 1981: 18).

En “Los maravillosos olores de la vida”, en cambio, el escenario es la zona norteña fronteriza.

Desde Chihuahua a Ciudad Juárez, todo el pinche camino completito, las manos le vinieron oliendo a muerto, le apestaban a difunto. Por más que encabronado se las llenó de colonia de azahares de Sanborns, se las lavó con tequila *La Herradura* y meó en ellas, ya desesperado, a la altura de la ciudad más fea del norte de México, Villa Ahumada (Taibo, 1997: 57).

“Los maravillosos olores de la vida” inicia el relato *in media res*, ya que, cuando el narrador extradiegético presenta a Marcial, policía judicial, famoso por su corrupción y actitud despótica frente a los menesterosos, este ya se encuentra bajo los poderes de un hechizo que le hace percibir, solo a él, que sus manos le apestan a muerto. El inusual suceso se plantea en el texto conforme a la tradicional forma de presentar lo sobrenatural, es decir, de manera coloquial. Si en “Casa tomada”, de Julio Cortázar, por dar un ejemplo, la constante clausura de la casa no es explicada y tal hecho se plantea como algo no fuera de lo común, en el relato de Taibo II el hecho de que sus manos apesten a muerto no representa para el judicial algo exagerado, si acaso algo molesto.

En este sentido, es preciso advertir que las manos le apestan a muerto sin que exista descomposición alguna. Como es fácil adivinar, Marcial intuye que aquello proviene de un



acto pecaminoso cometido por él. Esto implica, de nueva cuenta, que el elemento fantástico no es presentado, tanto por el narrador como el personaje, como algo fuera de lo real. Aceptado como parte de la realidad empírica, el judicial intenta que una recapitulación de su último trabajo le permita acceder a la clave que explique su extraña situación.

Marcial llevaba sin dormir dos días y bacha por culpa de un trabajo que no había salido, estaba obsesionado por el extraño olor que salía de sus manos y por tanto empezó mal en aquella historia. En lugar de mirar los números de serie, acusó de entrada al ranchero de usar las trilladoras para recoger una inexistente cosecha de mota, siguiendo la práctica habitual de primero acusar y luego averiguar. Se hizo de gritos rompió una jarra de agua de jamaica, tiró al suelo una fuente de tacos dorados, le rompió la mandíbula a la esposa del ranchero de un cachazo de pistola cuando protestaba y amenazó de muerte a los dos chavos si su padre no le decía dónde estaba el plantío. Uno de los chavos se cagó, el padre trató de meterle a Marcial un fierrazo con un cuchillo de cocina, y este le voló la cara de un tiro... Total, un pinche desastre (Taibo, 1997: 58-59).

Hasta este momento, sería un tanto exagerado clasificar a “Los maravillosos olores de la vida” como un relato policial, incluso cuando una de las variantes de este género sea protagonizada por las aventuras delictivas de un antihéroe, el delincuente. El paradigma de la novela policial no solo exige que el relato se centre en la solución de un delito; también vuelve imprescindible, como apunta Deleuze, la presencia de tres personajes: la víctima, el criminal y el detective, u otro personaje que funcione como restaurador del orden. Así las cosas, al relato de Taibo II aún le hace falta la tercera de las figuras para poder ser adscrito al

género policial. Hasta el momento, queda claro que el judicial ocupará el rol de criminal (paradoja solo explicable ateniendo a la actual situación de la policía mexicana) y que, al menos ciertos personajes (el ranchero y su familia) ya han sufrido las vejaciones de aquel, con lo cual bien pueden ocupar el papel de víctimas deseosas de justicia. El papel que aún no ha sido plenamente establecido es el del héroe.

Uno de los argumentos que tradicionalmente se empleaba a la hora de descalificar la escritura policial en América Latina se basaba en la inexistencia de una policía altamente tecnológica (la razón) y un aparato de justicia eficaz (la moral) en nuestro continente. Incluso, se apuntaba que la mera idea de un detective privado latinoamericano resultaba artificial (inverosímil) toda vez que, en nuestros países, tal figura no existe en la realidad. Tal escenario vedaba toda posibilidad de escribir un relato policial que respetase una regla primordial del canon: la referencialidad.

En contrapartida a esta supuesta imposibilidad, la narrativa policial de América Latina ha demostrado que, a través de una alta calidad literaria, es posible crear detectives privados tan verosímiles (no verídicos) como el Isidro Parodi, de Bustos Domecq (pseudónimo utilizado por Borges y Bioy Cazares); el Heredia, del chileno Ramón Eterovic; y el detective chilango, mitad vasco, mitad irlandés, creado por Paco Ignacio Taibo II, Héctor Belanscoarán Shayne. Ahora bien, en “Los maravillosos olores de la vida”, Taibo II da un giro de tuerca más. Obligado por las circunstancias del contexto mexicano a desistir de crear un detective privado que pudiese enfrentar al malhechor, el texto recurre al azar o a la casualidad para infringir el merecido castigo. Así, cuando, hartado de tener las manos pestilentes, el judicial decide lavarse las manos con gasolina, ya que, según la tradición, tal líquido puede hacer desaparecer toda clase de olores. El pasaje, que cito a continuación, no solo sirve para que el azar (el accidente) ajusticie al policía. También demuestra cómo la



situación indefensa del judicial permite que un “héroe” anónimo surja de la penumbra y propine al delincuente una golpiza que, si esto fuese un relato ortodoxo, debería ser ejecutada por un detective duro, como Phillip Marlowe o Sam Spade.

Le dio mil pesos al escuincle por la estopa, pero el olor seguía ahí, de manera que encendió un ronson de oro que se había robado de un difunto, muerto en un asalto, y en lugar de fumarse un marlboro, se encendió la mano izquierda. No ardió mucho. La estopa había quitado bastante gasolina.

Una ambulancia de la cruz roja lo recogió del suelo de la gasolinera media hora después. No solo tenía la mano quemada, también fracturada la clavícula y dos costillas, porque cuando estaba tirado en el suelo chilloteando por el dolor de la mano, se le acercó un cabrón que no alcanzó a ver, pero al que seguro le debía algo, y que le metió varias patadas por la espalda (Taibo, 1997: 61).

A partir de lo que he presentado hasta aquí, resulta evidente que, planteados por el contexto a la ficción policial latinoamericana, los escollos exigen del autor la creación de soluciones inusitadas para el género. Soluciones que, por otra parte, permiten identificar cómo es que, si el relato neopolicial subvierte el canon, ello implica que continúa circunscribiéndose a él. Aspecto que desmiente lo dicho por Todorov, al afirmar que:

[...]la novela policial tiene sus normas; proceder “mejor” de lo que ellas reclaman es, al mismo tiempo, hacer mucho menos: quien quiere “embellecer” la novela policial hace “literatura”, no novela policial. La novela policial por excelencia no es aquella que transgrede las reglas del género, sino la que se conforma a ellas” (Todorov, 2003: 64).

En otras palabras, respetando el espíritu del relato policial, crea soluciones no vistas en otras tradiciones, precisamente porque son los escollos (y su superación) el elemento que otorga identidad a esta corriente latinoamericana del género detectivesco.

La prueba indudable de que los autores latinoamericanos han encontrado la forma idónea de superar las limitaciones de su contexto proviene de la creación de su héroe. El caso de “Los maravillosos olores de la vida” acaso es el ejemplo más extremo pues, por una parte, subvierte la idea (cada vez menos frecuente) de que el detective debe ser del género masculino; por la otra, trasgrede la concepción del detective como un héroe cuya máxima virtud es la razón. Helena, la bruja del relato, además, tampoco se corresponde con la clásica concepción de la bruja, en tanto que más bien es presentada como una suerte de bruja posmoderna. En vez de residir en un paraje apartado de la civilización donde, gracias a sus conocimientos herbolarios, puede subsistir, la bruja del relato de Taibo II:

trabajaba en un banco como cajera y cuidaba niños gringos en un hotel sábados y domingos para que los padres pudieran salir de farra. Con eso la iba librando en medio de la crisis y los desamores. La brujería era, ¿cómo decir?, un pasatiempo, una distracción. Y no podía hacer mucha brujería al mismo tiempo, tenía que concentrarse, amarrarla, fijarla. Últimamente aunque solo tenía cuatro en progreso, una no le estaba saliendo bien. Tenía la de dejar mudo al perro, la de seducir al hermano del gerente, la del judicial para que le olieran las manos a muerto y la de que ganara mucho dinero doña Elisa, la de la tienda de la esquina (Taibo, 1997: 63).

Al enlistar la naturaleza de sus “trabajos” pendientes, queda claro que esta bruja no solo participa de la modernidad por su



ocupación oficial (cajera de banco y niñera de fin de semana), sino que la misma finalidad de sus encargos responde a los intereses de una sociedad que, como la norteha-fronteriza mexicana, encuentra su esencia en la cotidiana confrontación y convivencia con el país más poderoso del mundo. De ahí que, si bien la característica del primero de ellos (dejar mudo al perro) recuerde la noción de que las brujas pueden dominar la naturaleza a placer, aquí refiere, en realidad, un carácter ciudadano: solo en una ciudad puede resultar molesto un ladrido. En el segundo “trabajo” (la seducción), persiste la idea de que la lascivia es una característica primordial de la bruja (recuérdese, por un lado a la Celestina, de Fernando de Rojas; por el otro, la concepción tradicional de que las brujas mantenían relaciones sexuales con el demonio, en los aquellarres); sin embargo, en el relato de Taibo II, es preciso advertir que la seducción no responde a un interés diabólico, sino a uno meramente erótico. El tercer encargo (que el judicial perciba de sus manos un olor a muerto), núcleo de la narración, es el que da sentido policial al relato, ya que funciona como el artilugio mediante el cual la justicia ocurre. Ahora bien, el último trabajo es el que evidencia que Helena, la bruja norteha, se caracteriza contrahegemónicamente (tanto en su papel de justiciera como de bruja) como un personaje reflexivo que entiende que cualquiera de sus dos roles resulta extraño en un mundo como este:

Quizá la última fallaba porque era abstracta, ambigua, porque ¿cómo se gana mucho dinero? Estaba pensando en cambiarla por otra cosa, por ejemplo, una en la que todos los que entraran a la tienda le pagaran a la vieja con billetes de diez mil pensando que eran billetes de cinco mil, pero siempre se corría el riesgo de que doña Elisa los corrigiera y les diera bien el cambio (Taibo, 1997: 63-64).

Cuando el relato termina de descubrir a la causante “impropia” del acto justiciero, vuelve a enfocarse en el criminal. A Marcial lo encontramos sumido en la cavilación de su tragedia. A partir de sus pensamientos retrospectivos, el lector comprende por qué para el judicial es tan difícil identificar a su verdugo: debe tantas muertes, que cualquiera de ellos bien pudo regresar del más allá para jugarle una mala pasada.

Había matado a tres mujeres y a una vieja, había matado a un indio tarahumara y al gerente de una máquina de quesos. Había matado nomás por matar, porque el que es más cabrón mata de vez en cuando para que se sepa que puede, nomás para guardar la fama; había matado en peleas de borrachos y en trabajos sucios y menos sucios de la policía. Había matado a competidores de un narco por encargo, y había matado por accidente. Era su trabajo ¿no? ¿Entonces por qué chingaos uno de los muertos venía de regreso con el pinche olor, a estarlo chingando? Había sido suerte, como la ruleta. También lo podían haber matado a él, ¿no? (Taibo, 1997: 66).

En tanto denunciante de la corrupción gubernamental (esta narrativa neopolicial lo es) una de las principales críticas a la literatura socialmente comprometida proviene de su tendencia a convertirse en un texto maniqueo, en el cual las víctimas brillan por una inocencia cuasi-celestial y los maleantes se construyen de forma plana, ya que en ningún momento se da cuenta de los motivos existenciales o sociales que dirigen sus actos. Como mencionaba García Márquez, al respecto de la literatura comprometida, surgida a partir del Bogotazo: “Quienes vuelvan alguna vez sobre el tema de la violencia en Colombia, tendrán que reconocer que el drama de ese tiempo no era solo el del perseguido, sino también el del perseguidor [...] Porque no hay drama humano que pueda ser definitivamente unilateral” (García, 1988: 114).



En “Los maravillosos olores de la vida”, acaso de forma subrepticia, se da cuenta de esta realidad. Según se mostró en la cita anterior, Marcial defiende su actitud a partir del contexto en el que desarrolla su vida. El judicial sabe que de su despotismo y arbitrariedad depende, en gran medida, su éxito como habitante del mundo fronterizo, éxito que, en ese ambiente, significa una sola cosa: sobrevivencia. De este aspecto, poco se hace alusión. La novela neopolicial no se erige como un simple juicio moral o social, sino que, a partir de su concreción artística, demuestra que la crítica situación del país tiene sus raíces en problemas mucho más profundos. Así, evita caer en la típica trampa de la literatura comprometida y, al mismo tiempo, dota a su texto de un elemento esencial del género policial: la verosimilitud. En suma, resulta que, contrario a lo que opinaban sus detractores, el texto neopolicial es mucho más verosímil que sus antecesores europeos y latinoamericanos.

Conforme a esta construcción verosímil, era imposible suponer que el relato terminaría con el triunfo de la bruja sobre el judicial. No obstante, el ajusticiamiento del delincuente se da a consecuencia de los actos de la bruja. El hechizo resultó eficaz, a tal grado que el judicial ya nunca pudo volver a tener control de su destino. Distráido por el fuerte olor a muerto que expedían sus manos, el judicial confundió a un jefe policiaco con un capo de algunos de los innumerables cárteles de la droga mexicanos e inicio un enfrentamiento que culminó con su vida.

La conclusión del relato evidencia, a su vez, que, aunque ella no lo supiese, el objetivo de la bruja no era la venganza individual, sino la instauración de la justicia. Muerto Marcial, su jefe inmediato se da a la tarea de explicar las últimas acciones de su subordinado y, por tal motivo (pues le defiende), el hechizo recae sobre él.

Había perdido quince minutos explicando por qué un pendejo agente suyo había matado al jefe de los policías estatales del estado vecino. Nuevamente el olor llegó hasta las ventanas de su nariz como una oleada fétida. Miró alrededor antes de subirse al coche sin hallar nada excepcional, pero el olor a muerto se intensificaba cuando arrancó la camioneta. Pusó el aire acondicionado. *Eran las manos. Eran las manos* (Taibo, 1997: 70).

Conclusión

Cuando la narrativa policial latinoamericana decidió apartarse de sus antiguos modelos (europeos o norteamericanos), se hizo necesario recurrir a aquellos aspectos propios de la cultura latinoamericana. La literatura neopolicial se llenó de detectives *sui generis* que comparten su despacho con plomeros y tapiceros (como Héctor Belanscoarán) o son obligados por determinadas circunstancias de la vida o la casualidad a ejercer dicho oficio, como ocurre con Alejandro Medina, el descendiente de vampiros, protagonista de *Asesinato en una lavandería china*, con Tony Zepeda, el periodista aficionado al Cruz Azul, al que un viaje a Tijuana termina por enfrentarlo a los cárteles de las drogas, y, finalmente, Miguel Ángel Morgado, un abogado de la Comisión de los Derechos Humanos, que transcurre su vida resolviendo crímenes en su natal Tijuana, al tiempo que defiende a campesinos guerrerenses de los terratenientes y sus “guardias blancas”.

En este sentido, el caso de Helena, la bruja norteña de “Los maravillosos olores de la vida”, resulta por demás hiperbólico, mas no inexplicable. Al apartarse del canon y, por consiguiente, al renunciar a construir sus relatos supeditados a la racionalidad instrumental, aquellos elementos caracterizados por el pensamiento logocéntrico, como parte del primitivismo y



la irracionalidad (la bruja), resultaban por demás *ad hoc* para demostrar que un relato policial podía estar sustentado en conceptos alternos al canon.

De manera que la imagen (la representación) de la bruja permitió al relato neopolicial hacer evidente su independencia cultural. A su vez, el relato detectivesco latinoamericano permitió (desde otras lecturas, como las provenientes de los Estudios de Género y los Estudios Culturales) que la representación de la bruja mostrase un cariz distinto del que tradicionalmente le había sido conferido. A partir de su rol como detective (justiciero), la bruja pudo contrarrestar tanto el discurso androcéntrico como el logocéntrico, pues en este nuevo rol sus capacidades adquieren otro matiz: se convierte en la representación de una cultura oprimida por el Primer Mundo que pugna por el respeto de su cosmovisión.

BIBLIOGRAFÍA

Amado, Jorge (1987), *Doña flor y sus dos maridos*, Oveja Negra, Bogotá.

Antón y Mina, Adams (2007), *Brujas y magos. Historias, tradiciones y prácticas de la magia blanca*, Edaf, Madrid.

Asturias, Miguel Ángel (1971), *Leyendas de Guatemala*, Salvat, Navarra.

_____ (1981), *Hombres de maíz* (edición crítica, coordinada por Gerald Martin), FCE, Madrid.

Boileau, Pierre y Thomas Narcejac (1968), *La novela policial*, Paidós, Buenos Aires.

Bonfil, Guillermo (1968): “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de Sierra Nevada, México”, en *Anales de Antropología*, México, UNAM-IIH, (sección de Antropología, vol. 5).

Bonifaz Nuño, Rubén (1996), “Introducción”, en Homero, *La Ilíada* [trad. de Rubén Bonifaz Nuño], UNAM, México.

Botton, Flora (1983), *Los juegos fantásticos*, UNAM, México.

Cabada, Juan de la (1995), “María ‘la voz’”, en *María ‘la voz’ y otras historias*, FCE, México.

Callejo, Jesús (2006), *Breve historia de la brujería*, Ediciones Nowtilus, México.

Camacho Hidalgo, Santiago (2007), *Historia oculta del satanismo. La verdadera historia de la magia negra desde la antigüedad hasta nuestros días*, Nowtilus, Madrid.

Campbell, Joseph (1959), *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, FCE, México.

Caro Baroja, Julio (1993), *Las brujas y su mundo. Un estudio antropológico de la sociedad en una época oscura*, Alianza, Madrid.

Carpentier, Alejo (1989), *Ecue Yamba O*, Alianza Editorial, Madrid.

Castellanos, Rosario (1992), “Bellas mujeres sin piedad”, en *Mujer que sabe latín*, FCE, México.

Celorio, Gonzalo (1976), *El surrealismo y lo real-maravilloso*, SEP/Setentas México.

Centini, Massimo (2004), *Las brujas en el mundo. Creencias populares, ritos y simbología- los grandes procesos*, De Vecchi, España.

Chandler, Raymond (2003), “Apuntes sobre la novela policial”, en Daniel Link (comp.), *El juego de los cautos. Literatura policial: de Edgar Allan Poe a P. D. James*, La Marca Editora, Buenos Aires.

Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Domingo de San Antón Muñón (1965), *Relaciones de Chalco-Amaquemecan* (trad. de Silvia Rendón), FCE, México.

Christian, Ed. (comp.) (2001), *The post-colonial detective*, Palgrave Publishers, Londres.

Cirlot, Juan Eduardo (1994), *Diccionario de símbolos*, Labor, Barcelona.

Conan Doyle, Arthur (1998), *Sherlock Holmes. The complete facsimile edition*, Wordsworth editions, Londres.

Cortijo Ocaña, Antonio (2006), “Las brujas y su mundo novohispano”, en *Proceso inquisitorial de una hechicera: el caso*



de Catalina de Miranda, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de El Colegio de México, México.

Cumberland, Charles C. (1991), *Madero y la Revolución Mexicana*, Siglo XXI, México.

Diana, Julio (2004), *Chamanismo. Una práctica milenaria que sí funciona*, Editores Mexicanos Unidos, México.

Díaz Hurtado, Jair (2007), *Los mitos nahuas de la creación. La relación de los orígenes del pueblo mexicana con la construcción de su poder hegemónico en Mesoamérica durante el período posclásico* (tesis de licenciatura en Historia), Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Diccionario histórico y biográfico de la Revolución Mexicana (1990), tomo II, Urquizo Benavides, Francisco L., INEHRM, México.

Donoso, José (1981), *El obsceno pájaro de la noche*, Seix Barral, Barcelona.

_____ (1995), *Coronación*, Alfaguara, México.

_____ (1996), *Conjeturas sobre la memoria de mi tribu*, Alfaguara, Chile.

_____ (1999), *1999, año de José Donoso*, Alfaguara, México.

Dumas, Claude (1986), *Justo Sierra y el México de su tiempo 1848-1912*, UNAM, México.

Durán, Diego (2002), *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, CONACULTA, México.

Duverger, Christian (1999), *Mesoamérica, arte y antropología*, París, CONACULTA-Laducci Editores, México.

Eliade, Mircea (1992), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México.

Engels, Federico (1976), *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Roca, México.

Espinosa Pineda, Gabriel (1997), "Hacia una arqueoastrología atmosférica", en Beatriz Albores y Johanna Broda, *Graniceros. Cosmovisiones y meteorología indígena de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense/UAEM, Toluca, pp. 93-106.

Fabregas Ruiz, Andrés A. (1969), *El nahualismo y su expresión en la región Chalco Amecameca* (tesis de maestría en Ciencias Antropológicas), Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Fillmore, Charles (1982): *Frame semantics*. In *Linguistic Society of Korea: Linguistic in the Morning Calm*, Hanshin, Seúl, pp. 111-38.

Flores, Enrique (2005), "Causas célebres. Orígenes de la literatura policial en México", en Miguel G. Rodríguez Lozano y Enrique Flores (comp.), *Bang! Bang! Pesquisas sobre narrativa policiaca mexicana*, UNAM, México.

Foucault, Michael (2003), "Criminalidad, poder y literatura", en Daniel Link (comp.), *El juego de los cautos. Literatura policial: de Edgar Allan Poe a P. D. James*, La Marca Editora, Buenos Aires.

Frazer, James George (1986), *La rama dorada. Magia y religión*, 9ª reimp, de la 2ª ed., FCE, México.

Fuller Torrey, M. D. (1973), *The mind game. Witchdoctors and Psychiatrists*, Bantam Books, Londres.

Galinier, Jacques, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (coords.) (1995), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Plaza y Valdés/CEMCA, México.

García Márquez, Gabriel (1988), "Dos o tres cosas sobre la novela de la violencia", en María Elena Mudrovic (comp.), *Espejo en el camino*, UNAM, México.

Gargallo, Francesca (2006), *Ideas feministas latinoamericanas*, UACM, México.



Garma, Carlos (2007), “Espiritualismo Mariano Trinitario”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, CIESAS, México.

Garza, Mercedes de la (1999), “Los animales en el pensamiento simbólico y su expresión en el México antiguo”, en *Arqueología mexicana*, núm. 35, vol. VI, México, enero-febrero, pp. 24-31.

Giardinelli, Mempo (1996), *El género negro*, UAM, México.

Glockner, Julio (1996), *Los volcanes sagrados. Mitos, rituales en el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl*, Grijalbo, México.

Grinberg-Zylberbaum, Jacobo (1987), *Los chamanes de México*, tomos I y II, Alpa Corral, México.

_____ (1991), *La meditación*, UNAM/INPEC, México.

Gutiérrez Estupiñán, Raquel (2004), *Una introducción a la teoría literaria feminista*, BUAP, Puebla.

Horcasitas, Fernando de y Sarah O. de Ford (recop.) (1979), *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*, UNAM, México.

Hoveyda, Fereydoun (1967), *Historia de la novela policiaca* [trad. de Monique Acherof], Alianza Editorial, Madrid.

Hurbon, Laënnec (1993), *El bárbaro imaginario*, FCE, México.

Hurtado Hernández, Gerardo (2006), “Letras al vuelo, un paseo por la imaginación oral de Juan de la Cabada”, en Carlos Huamán (coord.), *Literatura, memoria e imaginación en América Latina. Algunos derroteros de su representación a través de la oralidad y la escritura*, UNAM/Ediciones Altazor, México, pp. 273-291.

Icaza, Xavier (1934), *La Revolución Mexicana y la literatura*, Palacio de Bellas Artes, México.

King Álvarez, Pablo (2004), *El nombre del Popocatepetl. Religión popular y paisaje ritual en la sierra nevada* (tesis de licenciatura en Antropología social), Escuela Nacional de Antropología e Historia/INAH/SEP, México.

Lagarriaga Attias, Isabel (1995), "Intento de caracterización del chamanismo urbano en México en el ejemplo del espiritualismo trinitario mariano", en Isabel Lagarriaga *et al.*, *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana/CEMCA, México, pp. 85-101.

Lakoff, George (2007), *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*, Foro Complutense, Madrid.

Lecouteux, Claude (1999), *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media: Historia del doble*, Olañeta, Palma de Mallorca.

Leyenda de los soles (1992), en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuahtitlán y Leyenda de los soles* (trad. de Primo Feliciano Velásquez), UNAM, México.

Link, Daniel (comp.) (2003), *El juego de los cautos. Literatura policial: de Edgar Allan Poe a P. D. James*, La Marca Editora, Buenos Aires.

Löbsack, Theo (1986), *Medicina mágica*, FCE, México.

López Austin, Alfredo (1967), "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, México, pp. 87-117.

_____ (1980), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

_____ (2004), "La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana", en *Arqueología Mexicana*, vol. 12, núm. 69, septiembre-octubre, pp. 19-20.

_____ (1999), "Los animales como personajes del mito", en *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm. 35, México, enero-febrero, pp. 48-55.

_____ (2003), *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, México.



López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján (2003), *El pasado indígena*, El Colegio de México/FCE, México.

Lupo, Alessandro (1999), “Nahualismo y tonalismo”, en *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm. 35, México, enero-febrero, pp. 16-23.

Mae Antrim, Nancy (ed.) (2007), “A rose by any other name wouldn't be American. Motivation and first name”, en *Seeking identity. Language in society*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, pp. 51-63.

Martínez González, Roberto (2006), “Sobre el origen y significado del término nahualli”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXXVII, México, pp. 95-105.

Martínez Rebollar, Lino (2004): “Cuevas, mitos y ecologismo” en *Espiral. El hombre en progresión continua*, año 2, núm. 8, septiembre-octubre, UAEM, Amecameca, pp. 53-57.

Menegus Bornemann, Margarita y Rodolfo Aguirre Salvador (2005), *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, Plaza y Valdés/UNAM, México.

Michelet, Jules (2004), *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*, Akal, Madrid.

_____ (2006), *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*, Akal, Madrid.

Monsiváis, Carlos (2003), “Sí, tampoco los muertos retoñan. Desgraciadamente”, en *La ficción de la memoria. Juan Rulfo ante la crítica* [selección y prólogo de Federico Campbell], UNAM/ERA, pp. 187-202.

Montemayor, Carlos (2007), “Prólogo”, en Gabriel Hernández Ramos, *Cantos ceremoniales*, Gloria Minter, México, pp. 11-12.

Moreno de los Arcos, Roberto (1967), “Los cinco soles cosmogónicos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, México, pp.183-210.

Muchembled, Robert (2006), *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, FCE, México.

Nicholson, Linda J. (1992), *Feminismo/posmodernismo*, Seminaria, Buenos Aires.

Nutini, Hugo G. y John M. Roberts (1993), *Bloodsucking witchcraft. an epistemological study of anthropomorphic supernaturalism in rural Tlaxcala*, University of Arizona Press, Londres.

Ocampo, Aurora M. (dir.) (2007), *Diccionario de escritores mexicanos Siglo XX*, tomo IX, Urquizo, Francisco L, UNAM, México, pp. 17-23.

Ogden, C.K. y I. A. Richards (1984), *El significado del significado. Una investigación acerca de la influencia del lenguaje sobre el pensamiento y de la ciencia simbólica*, Paidós Estudio Básica, Barcelona.

Onfray, Michel (2002), *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*, Pre-textos Valencia.

Ortiz de Montellano, Bernard (2004), “Magia medicinal azteca”, en *Arqueología Mexicana*, vol. 12, núm. 69, septiembre-octubre, pp. 20-31.

_____ (2005), “Medicina y salud en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 74, México, julio-agosto, pp. 38-41.

Pacheco, Carlos (1992), *La comarca oral. La ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*, La casa de Bello, Caracas.

Pacheco, José Emilio (1991), “El general Urquizo (1891-1969). La función del narrador”, en *Proceso*, núm. 763, México, junio, pp. 50-51.

Perrin, Michel (1995), “Lógica chamánica”, en Isabel Lagarriga *et al.*, *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana/CEMCA, México, pp. 1-20.



Pieters, Simon (2006), *Diabolus. Las mil caras del diablo a lo largo de la historia*, Planeta, Barcelona.

Piglia, Ricardo (2003), “Introducción a Cuentos de la serie negra”, en Daniel Link (comp.), *El juego de los cautos. Literatura policial: de Edgar Allan Poe a P. D. James*, La Marca Editora, Buenos Aires.

Pizarro, Ana (1987), “Problemas historiográficos de nuestras literaturas: discurso literario y modernidad”, en *Filología*, vol. XXI, núm. 2, pp. 145-156.

Portal, Marta (1996), “La Revolución Mexicana: imagen y reflejo en la novela”, en Elena Barroso Villar (coord.), *Narrativa de la Revolución Mexicana. La Revolución en las artes y en la prensa*. Fundación El Monte, Sevilla, pp. 19-27.

Rama, Ángel (2004), *Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, México.

_____ (1983), *Literatura y clase social*, Folios Ediciones, México.

Real Academia Española de la Lengua, *Diccionario de autoridades* (facsimil de la edición de 1726), Gredos, Madrid,

_____ (2001), *s.v.* “humillación”, en *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª ed., Real Academia Española, España.

Rodríguez Blanca y Williams Raymond L. (2002), *La narrativa posmoderna en México*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

Rodríguez, Juan José (1996), *Asesinato en una lavandería china*, CONACULTA, México.

Rojas González, Francisco (1994), “Totemismo y nahualismo”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año 6, vol. VI, núm. 3, México, septiembre-diciembre, pp. 359-369.

Ronquillo, Víctor (1997), “Alguien tiene que hacer el trabajo sucio”, en Paco Ignacio Taibo II y Víctor Ronquillo (comps.), *Cuentos policíacos mexicanos*, Selector, México.

Sahagún, Bernardino de (1999), “Apéndice III. Magos y saltimbanquis”, en *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 1999. (Colección Sepan cuántos, núm. 300).

_____ (2000), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, CONACULTA, México.

Sánchez, Francisco, “Juan de la Cabada y el cine”, p. 11, <http://148.226.9.79:8080/dspace/bitstream/123456789/1867/1/199076P9.pdf>, consulta: 2 de febrero de 2009.

Sejourné, Laurette (2003), *Pensamiento y religión en el México antiguo*, FCE, México.

Serna, Enrique (2004), *Ángeles del abismo*, Joaquín Mortiz, México.

Siegel, James (2006), *Naming the witch*, Stanford University Press, Stanford.

Taibo II, Paco Ignacio (1997), “Los maravillosos olores de la vida”, en Paco Ignacio Taibo II y Víctor Ronquillo, *Cuentos policíacos mexicanos*, Selector, México.

_____ (1999), “¿Hacia una nueva literatura policiaca de aventuras?”, en *Primavera pospuesta*, Joaquín Mortiz, México.

Tamara (2000), *Brujería-hechizos, conjuros y encantamientos*, Grupo Editorial Tomo, México.

Tangir, Osvaldo (2005), “Estudio preliminar”, en Jacobus Sprenger y Heinrich Kramer, *Malleus Maleficarum. El martillo de los brujos. El libro infame de la inquisición*, Reditar Libros, España, pp. 5-41.

Tena, Rafael (2002), “Histoire du Mechique”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, CONACULTA, México.

Tena, Rafael (2002), “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, CONACULTA, México.



Terrazas, María Marcela (2003), *Disidencia y disidentes en la historia de México*, UNAM, México.

Tocquet, Robert (1973), *La curación por el pensamiento*, Plaza & Janés, Barcelona.

Todorov, Tzvetan (2003), “Tipología del relato policial”, en Daniel Link (comp.), *El juego de los cautos. Literatura policial: de Edgar Allan Poe a P. D. James*, La Marca Editora, Buenos Aires.

Townsend, Joan B. (1999). “Shamanism”, en Stephen D. Glazier (ed.), *Antropology of religion. A handbook*, Praeger, Westport, London.

Turberville, Arthur Stanley (2006), *La inquisición española*, FCE, México.

Uribe Jiménez, Yohan (2008), “Francisco L. Urquizo, el revolucionario escritor”, en *El Siglo de Torreón*, año 92, núm. 32, 30 de noviembre, 275 pp.

Urquizo, Francisco L. (2005), “Cuento macabro”, en *Obras Escogidas*, FCE, México, pp. 915-923.

Vázquez de Parga, Manuel (1981), *Los mitos de la novela policial*, Planeta, Barcelona.

Velázquez, Primo Feliciano (1992), “Anales de Cuauhtitlán”, en *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*, UNAM, México.

Vega, Moisés (2006), “Entrevista sobre tiemporos en la Universidad Autónoma del Estado de México”, entrevistador Lino Martínez Rebollar, Amecameca, México, 25 de junio.

Wiley, David (2009), “Keeps the fire”, en <http://www.Keepsthefire.org/davidswork.es.html> (consultado el 12 de junio de 2009).

Williams, A.R. (1999), “Popocatepetl. Mexico’s smoking mountain”, en *National Geographic*, National Geographic Society, Washington, pp. 120-137.

Wolfson, Mariano (2004), *El chamanismo, Percepción de otros niveles de la realidad*, Longseller, Argentina.

Xirau, Ramón (2004), *Introducción a la historia de la filosofía*, 7ª reimp. de la 13ª ed., UNAM, México.

**¡AY!, QUÉ BONITO
ES VOLAR:**
representaciones contrahegemónicas
de la brujería en Latinoamérica

Coordinado por Saúl Hurtado Heras, Lino Martínez Rebollar, Guadalupe Melchor Díaz y Gabriel Hernández Soto, se publicó en su versión electrónica el 27 de agosto de 2021.

Dirección de Difusión y Promoción de la Investigación y los Estudios Avanzados, UAEM.

Por disposición del Reglamento de Acceso Abierto de la Universidad Autónoma del Estado de México se publica la versión PDF de este libro en el Repositorio Institucional de la UAEM

Saúl Hurtado Heras (Temilpa Viejo, Tlaltizapán, Morelos) es profesor de Educación Primaria por la Escuela Normal Rural de Tenería, Estado de México, y doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. También es miembro del Centro Toluqueño de Escritores. Actualmente, se desempeña como profesor-investigador de tiempo completo de la Licenciatura en Lengua y Literatura Hispánicas en el Centro Universitario UAEM Amecameca, dependiente de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Lino Martínez Rebollar (Toluca, Estado de México, 1963) es licenciado en Letras Españolas por la Universidad Autónoma del Estado de México, maestro en Lingüística por la Universidad Nacional Autónoma de México y candidato a doctor en Lingüística por la Universidad Autónoma de Querétaro. También fue integrante del Seminario Transfiguraciones Socioculturales y Literarias en América Latina y el Caribe del CIALC, UNAM. Ha participado en coloquios internacionales en México, Perú, Trinidad y Tobago y Ecuador. Sus intereses de investigación versan sobre retóricas populares, semántica cognoscitiva y literatura en América Latina. Ha publicado los libros *Al calor del tlecuil. Una pequeña muestra de relatos orales del Estado de México* (UAEM, 1994), y *Romances* (PACMYC, 1999). Ha colaborado con artículos en revistas como *La Colmena*, *Artes y Después*, *Sodoma*, *El Artista* y *Caminos Hacia la Equidad*.

Guadalupe Melchor Díaz (Chalco, Estado de México) es Doctora en Educación por el Centro de Estudios Superiores en Educación (CESE). Es Maestra en Administración de Organizaciones por la Universidad Nacional Autónoma de México y licenciada en Relaciones Internacionales, también por la UNAM. Fue integrante del Seminario Transfiguraciones Socioculturales y Literarias en América Latina y el Caribe del CIALC, UNAM. Actualmente, se desempeña como profesora de tiempo completo de la Licenciatura en Nutrición, en el Centro Universitario UAEM Amecameca.

Gabriel Hernández Soto (México, D.F., 1977) es licenciado en Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México y maestro en Teoría Literaria por la Universidad Autónoma Metropolitana. Actualmente, es profesor en la UAM-Iztapalapa. Es co-compiler del libro *Imaginaturas de la memoria (Filosofía y discurso literario latinoamericano)*, México, UNAM/UAEM, 2010. Sus últimos artículos son "El héroe de la novela neopolicial mexicana", "La transgresión del paradigma femenino en la novela policial (de 'El misterio de Marie Roget' de Edgar Allan Poe a *La mariposa de obsidiana* de Juan Bolea)", "*El complot mongol* de Rafael la revolución en la narrativa policial mexicana.

Las imágenes de la brujería se derivan principalmente del imaginario europeo de la Alta Edad Media y el Renacimiento. Como símbolos del mal, esas imágenes llegaron a América con la Conquista y se mezclaron con las correspondientes representaciones autóctonas que, en lo general, se distinguen por su desvinculación del mal. Chamanes, curanderos y otras figuras afines gozaban de una alta consideración por su proclividad a proveer el bien colectivo. Como figuras de poder, eran respetadas, incluso temidas, y frecuentemente desempeñaban un rol semejante al de un sacerdote de cualquier culto religioso. Hegemónicamente, sin embargo, los conquistadores europeos las relacionaron con la brujería europea, a la que ferozmente persiguieron durante más de dos siglos.

Los trabajos reunidos en el siguiente libro se proponen plantear una revisión de la brujería y su representación en América Latina, considerándola como un fenómeno sincrético. La premisa de base es que los símbolos del imaginario precolombino se manifiestan con la misma autoridad que los del imaginario europeo y dan como resultado una idea contradictoria sobre la brujería, oscilando entre el bien y el mal e, incluso, entre fáciles supersticiones que han dado lugar a la práctica de la charlatanería. *¡Ay!, qué bonito es volar: representaciones contrahegemónicas de la brujería en Latinoamérica* es, por tanto, un libro indispensable para ampliar nuestra perspectiva acerca de la brujería y su representación en Latinoamérica, en la que, históricamente, los brujos y las brujas han desempeñado una función de singular relevancia.

