



# **UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/ INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
ANTROPOLÓGICAS

***AR ZONE.***

**LOS PASEOS DE LA BRUJA EN SANTIAGO MEXQUITLÁN, QUERÉTARO.  
ENTRE LA CREACIÓN Y RECREACIÓN DE UNA REPRESENTACIÓN**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:

ANNE GÉRALDINE MAENDLY DÍAZ

TUTOR PRINCIPAL

**DR. LUIS ALBERTO VARGAS GUADARRAMA**

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

**DRA. ELIA NORA ARGANIS JUÁREZ**

FACULTAD DE MEDICINA, UNAM

**DRA. BLANCA ZUANILDA MENDOZA GONZÁLEZ**

FACULTAD DE MEDICINA, UNAM

MÉXICO, D.F., NOVIEMBRE 2013



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Agradecimientos

El inicio y la conclusión de esta investigación *representan* un ciclo importante en mi vida. Tanto a nivel académico, como personal. Son muchas las personas quienes me han acompañado a lo largo de este largo camino. A cada una, le estoy profundamente agradecida.

Aprovecho este espacio para mostrar mi gratitud a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), institución a la que debo mi formación como etnóloga. También agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por la educación gratuita que me brindó. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), institución que facilitó mi dedicación a la investigación. También hizo posible mis estancias de investigación en el Laboratoire d'anthropologie sociale del Collège de France, en París, a través del programa de Becas Mixtas.

Estoy muy agradecida en muchos sentidos con el Dr. Luis Alberto Vargas. Además de leer pacientemente esta tesis, me ofreció su apoyo, su confianza, pero sobre todo, me alentó para iniciar un gran viaje. *Merci pour vos encouragements!*

Agradezco a la Dra. Elia Nora Arganis Juárez; a la Dra. Zuanlida Mendoza; al Dr. Roberto Campos Navarro; al Dr. Pierre Déléage quienes, además, de leer el presente estudio, lo enriquecieron con sus comentarios y sugerencias.

Asimismo, agradezco al señor Isaac Martínez, dirigente de la *Coordinadora Indígena Otomí, A.C.*, quién me ayudó a acercarme a los habitantes de Santiago Mexquititlán. Gracias a cada uno de ellos, especialmente a las señoras Valentina, Socorro y Juana Silverio. Al señor Adrián Celedonio Fernández. La realización de este trabajo, hubiera sido imposible sin la colaboración de todas las personas que accedieron a contarme sus experiencias con la bruja. ¡Gracias por su confianza!

A quienes me apoyaron afectivamente y sin condiciones. Alejandra Monroy, gran compañera y amiga desde la maestría. Siempre presente. Quien sin dudar, me sacó de muchos apuros! A mi *gurú*, Gabriela Salmorán: gran mujer. ¡Un ejemplo a seguir! Al *che* Luisito, quien siempre está pendiente de su *manta*. A Rafael Solís, quien con su interés y generosidad, me ha permitido seguir adelante. A los “Pérez”, a Ximena, a Mariana y a Enrique, es lindo tenerlos cerca. Gracias por tener las puertas abiertas de su casa. Karlita, Nat y Marcos, los quiero tanto! Llevamos muchos años juntos y es muy valioso tenerlos a mi lado.

*Ma frangine*, Lorely Miranda. Mujer fantástica y generosa. Nunca olvidaré *La traversée de Paris*. Cuando por momentos todo parecía carecer de sentido, a tu lado, me di cuenta que no pasaba nada. De las carcajadas pasamos *aux mots bleus*. Para finalmente, bailar como *Marcia*. Gracias por leer mi trabajo y animarme a seguir adelante.

Le agradezco a Graciela Díaz, mi madre. Mujer íntegra, admirable y adorable. Sin la libertad y confianza que me has dado me hubiera sido imposible llegar a esto. Basta una mirada, para hacerme entender. Eres un gran ejemplo a seguir, tu fortaleza me alienta cuando todo parece un sinsentido.

Merci à Louis Maendly, mon père. A un hombre maravilloso. Desde pequeña me *hizo* caminar en todos sentidos. Un día, se dio cuenta en el reflejo de una vitrina, que sus pasos de gigante, traían en *chinga* a su *chamaquita*, quien iba corriendo atrás de él. Desde mis primeros pasos influyó en mi vida. *Don Rouck! À la vie à la mort.*

### **À Paris...**

Monsieur Descola, je vous remercie de votre aide ainsi que de votre accueil au Laboratoire d’anthropologie sociale.

Avoir un « petit » rayon de soleil à Paris, ce n’est pas n’importe quoi. Cependant, cette chaleur apparemment absente est devenue réel en rencontrant Marie-

Claudine Ah-Pet et Tiziana Manicone. Vos sourires ainsi que votre gentillesse me faisaient sentir chez moi. Je vous remercie infiniment !

Pierre, en laissant de côté, les rituels académiques, je te remercie aussi pour ta gentillesse, la confiance que tu m'as faite. Mais surtout pour avoir lu mon travail et l'avoir enrichie.

*Saudade* ! Après avoir fait ta connaissance, rien ne me manque au monde : le bourdonnement incessant d'un Cyrilli m'a comblé. Mon cher Mentowski, je te remercie pour les déjeuners aux Arènes, pour la Comédie Franco-Mexicaine, pour tous ces beaux souvenirs. Rodin, Doucette et Natalia. Parceros ! Conocerlos fue una chimba! Tan bacanos! Les agradezco infinitamente la solidaridad, las risas, las charlas y todo lo compartido! Je vous aime! Benjamin Wandres, merci pour tout. C'est vrai que tu es un drôle de numéro ! Je remercie aussi Maria Paula, Joachim et Paul pour ces belles soirées parisiennes ! Merci aussi à Patrice, à Lucie et à Amandine pour m'ouvrir les portes de chez vous. Je vous aime.

## **A mis padres**

Louis Maendly Siffert y

Graciela Díaz Guerrero

## **A mis abuelos**

Memo, Germaine et René de Fribourg

# Índice

Introducción .....	9
<b>Primer capítulo</b> .....	15
Acercándome a la bruja. Una tesis embrujada.....	15
1. Mi llegada a la colonia Roma.....	15
2. La bruja en la Roma.....	19
2.1. La bruja según los niños.....	20
2.2. La bruja según los adultos .....	28
2.3. Algunos elementos teóricos.....	31
3. Dificultades en campo.....	39
4. Encuentro de brujas .....	44
<b>Segundo capítulo</b> .....	50
Contextualización teórica de la investigación .....	50
1. Punto de partida para la construcción social del conocimiento .....	51
1.1. Construcción de significados .....	56
1.2. La muerte como zona limitada de significado.....	61
1.3. La legitimación .....	65
2. Epistemología de los saberes tradicionales.....	71
3. La tradición oral en Santiago Mexquititlán.....	82
<b>Tercer capítulo</b> .....	88
Las brujas desde una perspectiva histórico-cultural. Un largo viaje de Europa a Santiago Mexquititlán .....	88
1. Las brujas en Europa.....	88
2. Brujos y brujas en el mundo indígena prehispánico .....	109
3. La bruja en el mundo indígena contemporáneo .....	131
3.1. La brujería.....	139
3.2. El nahualismo.....	146
3.3. La envidia.....	148
4. <i>Zunthu</i> , los animales y la bruja en Santiago Mexquititlán.....	152
<b>Cuarto capítulo</b> .....	159
Santiago Mexquititlán. Algunos aspectos de la vida de sus habitantes .....	159

1.	<i>El estado de Querétaro de Arteaga y el municipio de Amealco de Bonfil</i> .....	159
2.	<i>Ar hni Nsantiago Meskititlán</i> .....	166
2.1.	Características ecológicas y climatológicas .....	169
2.2.	La lengua .....	171
2.3.	Organización política.....	175
2.4.	Economía.....	176
2.4.1.	Agricultura.....	177
2.4.2.	Tenencia de la tierra .....	178
2.4.3.	Las artesanías.....	182
2.4.4.	Empleos temporales .....	184
2.4.5.	Migración.....	185
2.5.	Educación .....	186
2.6.	Salud.....	187
2.7.	Servicios.....	192
2.8.	Relación de los santiagueños con las instituciones .....	195
2.9.	Religión .....	208
9.1.	Fundación de la iglesia de Santiago Mexquititlán .....	231
	<b>Quinto capítulo</b> .....	242
	La bruja por los santiagueños .....	242
1.	Cuando la bruja hace de las suyas. El caso de los niños, adolescentes y adultos	244
1.2.	Los paseos de la bruja.....	249
1.3.	La bruja no sólo chupa... también besa .....	264
2.	Cuando la bruja se chupa a los lactantes.....	266
3.	La no creencia en la bruja: puntos de vista divergentes .....	284
	<b>Sexto capítulo</b> .....	291
	Consideraciones finales .....	291
1.	Elementos constituyentes del núcleo estable .....	292
2.	La bruja como conocimiento contra-intuitivo y su transmisión.....	296
2.1.	Procesos de apropiación y modificación del conocimiento. Socialización primaria y secundaria.....	300
3.	Heterogeneidad de las narraciones.....	306
4.	<i>Rumeurs et ragots</i> .....	310



<b>Conclusiones</b> .....	321
<b>Bibliografía</b> .....	327
<b>Apéndice I</b> .....	334
<b>Apéndice II</b> .....	336
<b>Apéndice III</b> .....	338
<b>Apéndice IV</b> .....	342
<b>Apéndice V</b> .....	344

## Introducción

El interés por averiguar cómo es representada la bruja que se chupa la sangre de los lactantes, surgió en el año de 2006. Cuando me acerqué, por primera vez a los habitantes de la unidad habitacional, ubicada en la calle de Guanajuato de la colonia Roma en la ciudad de México<sup>1</sup>. Dicha población es *ñãñho*, originaria de Santiago Mexquititlán, municipio de Amealco, Querétaro.

En esa ocasión, analicé la forma en la que estas personas combaten algunos procesos mórbidos desconocidos por la biomedicina. Cuando inicié dicha investigación mi interés se centró exclusivamente en el proceso salud-enfermedad-atención. No obstante, ello cambió al conocer a los dirigentes del *Centro de Desarrollo Autogestivo para la Comunidad Yax Kin, A.C.* y de la *Coordinación Indígena Otomí, A.C.*, Marta Cilia Olmos e Isaac Martínez Atilano, respectivamente.

Ambos me solicitaron que documentara la cuestión de la bruja que se alimenta con la sangre de los lactantes. Motivo por el cual realicé algunas entrevistas e integré una breve descripción de la bruja en mi trabajo (Maendly, 2009). En dicha investigación, partí del hecho de que la muerte debe ser entendida como un proceso biocultural. Es decir, es un fenómeno que nos atañe a todos, no obstante, existen diversas formas de entenderla y explicarla. En el caso de los *ñãñho*, la muerte súbita e inesperada de los lactantes, adquiere sentido a partir de la existencia de esta bruja.

---

<sup>1</sup> En ese entonces, realizaba mis estudios de Maestría en Antropología Social en el Instituto de Investigaciones Antropológicas/Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Es pertinente señalar que, cuando hago mención de la bruja, me refiero a cómo es representada físicamente, así como a todos los argumentos que giran en torno a ella. Considero que lo anterior, forma parte del conocimiento construido socialmente por –los *ñāñho* originarios de Santiago Mexquititlán- y, finalmente constituye una explicación coherente de la muerte súbita e inesperada del lactante. Es importante tener en cuenta que, en nuestro país, la bruja aparece en distintos contextos culturales, pero existen variantes en su representación<sup>2</sup>. Incluso, como lo veremos a lo largo del presente estudio, no todas las personas la describen de la misma manera.

A partir de este primer acercamiento, surgió la idea de seguir investigando sobre la representación de la bruja. Esta vez la intención, era realizar un estudio comparativo. En un principio, quería dar cuenta de cómo es representada por los habitantes de la colonia Roma y, por los de Santiago Mexquititlán. Mis propósitos, eran dar cuenta de cómo es caracterizada en cada uno de estos contextos; cómo es transmitida dicha representación, para finalmente, dar cuenta de sus continuidades y sus discontinuidades.

Dicho de otro modo, pretendía dilucidar si el proceso migratorio constituye, un factor de cambio en la explicación de la muerte infantil. Todo ello, partiendo del hecho de que cambiar de entorno -físico y social- trae consigo algunas modificaciones en la forma de experimentar, percibir y representar al mundo que nos rodea y, por ende, a la bruja que ataca a los lactantes.

---

<sup>2</sup> Véanse entre otras, las obras de Nutini (1993); Peña Ruiz (2006); López Austin (1966; 1967); Martínez González (2004).

Desde un principio, supuse que la migración a la ciudad de México, era un factor determinante en las modificaciones de la representación de la bruja. Sin embargo, al iniciar el trabajo de campo en Santiago Mexquititlán, pude observar que, ello también sucede, dentro de esta localidad, de una generación a otra. Por lo tanto, dicho conocimiento no es modificado solamente a partir de un desplazamiento espacial. Con ello me refiero, a que a través de los años, los contextos urbano, histórico, político y social han cambiado y, la representación de la bruja también ha sufrido ciertas adecuaciones para no perder sentido. Los cambios generacionales, también han influido en la forma de representar a esta bruja. Motivo por el cual, mi perspectiva dejó de ser meramente espacial y, decidí incluir el factor temporal.

Si bien la idea de llevar a cabo un estudio comparativo me parecía sumamente atractiva, ello me fue imposible debido a las dificultades que enfrenté en campo. Razón por la cual, esta investigación se desarrolló exclusivamente en Santiago Mexquititlán.

En resumen, parto del supuesto de que la muerte súbita e inesperada del lactante es explicada a partir de la existencia de esta bruja. Todos los argumentos que giran en torno a este personaje, forman parte del conocimiento construido por los *ñāñho*, para explicar un aspecto importante de su realidad. No obstante, en el proceso de transmisión es cuestionado y, actualizado. Lo que justamente evita que pierda sentido. Es preciso señalar, que dicha actualización forma parte del proceso dinámico de la construcción de la realidad. Además, hay que tomar en cuenta que estos cambios no son espontáneos: son las personas quiénes los

realizan. Es por ello, que hablo de actor-autor, son ellos quienes recrean el conocimiento.

Me permito suponer también, que la muerte de un lactante provoca cierto sentimiento de culpa entre los padres y, el hecho de explicar dicho suceso mediante la existencia de una bruja, las personas involucradas logran sentirse absueltas. En otras palabras, *la bruja* permite desplazar las agresiones, hostilidades y sobre todo desviar la responsabilidad de la víctima hacia terceros.

De todo lo anterior, se desprenden los propósitos planteados en este trabajo, que resumo de la siguiente manera: averiguar cómo es representada esta bruja. Cómo es transmitido este conocimiento y, cómo ha sido modificado. Siempre partiendo del supuesto de que, todo conocimiento debe ser actualizado para no perder sentido. Todo ello se da en el proceso de su transmisión, al ser cuestionado y, por ende, adecuándolo al contexto en el que se genera.

El método etnográfico me permitió obtener los datos en campo mediante la observación, la aplicación de cuestionarios guía y de entrevistas con profundidad dirigidos a actores que considero clave. A saber, personas pertenecientes a distintas generaciones.

Si bien en esta investigación participaron varios habitantes de Santiago Mexquititlán, algunos de ellos mostraron más interés que otros, razón por la que nos vimos en varias ocasiones. Entre ellos nueve mujeres y seis hombres, cuyas edades van de los dieciocho a los setenta años<sup>3</sup>. Me pareció fundamental incluir

---

<sup>3</sup> Véase apéndice I.

los relatos de personas de diferentes edades, para así dar cuenta de la dimensión temporal y, por ende, de los cambios que ha sufrido dicha representación de una generación a otra.

En varias ocasiones, se formaron los grupos de discusión con la presencia de entre quince y veinte mujeres. Todo ello, me permitió dar una idea bastante general de la forma en la que representan a la bruja, así como de otros de sus aspectos y, poder completar la descripción de dicho personaje. Las señoras mencionaron que dicha bruja también “pasea” a los hombres cuando están en estado de ebriedad y, que también se les puede aparecer a los adolescentes y a las mujeres. A partir de lo anterior, logré mantener el contacto con algunas de ellas, quiénes a su vez me sugerían a quiénes podía entrevistar y, así complementar la información requerida para la investigación.

Estos grupos de discusión fueron el punto de partida. Cuando estas señoras me contaban sus experiencias con la bruja, siempre surgían más dudas a partir de las cuales estructuraba los cuestionarios guía y las entrevistas con profundidad.

La información recabada en esta investigación así como su análisis, me llevó a organizar esta tesis en seis capítulos. En el primero, expongo de manera más detallada cómo llegué a interesarme por el tema de la bruja; cómo y porqué fueron cambiando los propósitos planteados. Esto es, cómo llegué a la unidad habitacional de ubicada en la calle de Guanajuato de la colonia Roma. Para ello, retomo parte de la información recabada en campo en el año de 2006, a partir de

la cual fui construyendo algunos supuestos para analizar este fenómeno. La finalidad de este capítulo, es presentar la forma en la que llegué a las preguntas de investigación. Me pareció fundamental incluir dicha información para ejemplificar la relación que establecí entre el fenómeno de la bruja y los conceptos empleados para su análisis.

En el segundo, expongo los planteamientos teóricos y los supuestos de los que partí para llevar a cabo mi estudio. Para tal efecto, explico cómo es construido el conocimiento a partir del cual significamos nuestras realidades; cómo es transmitido y cómo es modificado. Todo ello, retomando a autores como Berger (1969), Berger y Luckmann (1997), Déléage (2009a; 2009b) y Canuto (2008).

El tercer capítulo, versa sobre la forma en la que ha sido representada la bruja a través del tiempo en Europa, en el mundo prehispánico y, en la actualidad. En el cuarto capítulo, presento una etnografía de Santiago Mexquititlán porque considero importante presentar en el contexto en el que se desarrolló esta investigación. En el quinto expongo las narraciones de algunos habitantes de Santiago Mexquititlán, para dar cuenta de cómo es representada la bruja y, así analizar la forma en la que es transmitido y modificado dicho conocimiento. Considero que el valor de mi investigación, radica en el hecho de que, contribuye a enriquecer el acervo etnográfico de la cultura en cuestión, al registrar varias narraciones sobre la bruja. Además de plasmar la importancia del conocimiento generado en el seno de la cultura *ñãñho* de Santiago Mexquititlán. Finalmente, en el sexto, analizo la información obtenida en campo a partir de los autores arriba.

## Primer capítulo

### Acercándome a la bruja. Una tesis embrujada

La intención de este capítulo es mostrar cómo llegué a interesarme por el tema; cómo y porqué fueron cambiando los propósitos de esta investigación, para tal efecto, divido dicha información en cuatro apartados. En el primero, presento cómo llegué a la unidad habitacional de ubicada en la calle de Guanajuato de la colonia Roma; con quiénes establecí contacto y cómo llegué a interesarme por el tema de la bruja que se alimenta con la sangre de los lactantes. En el segundo, abordo la forma en la que *conocí* a la bruja y, aprovecho para incluir la información recabada en campo, a partir de la cual fui construyendo algunos supuestos para analizar este fenómeno. En el tercer apartado, expongo algunas de las dificultades a las que me enfrenté en campo, así como, las estrategias empleadas para sortearlas. Finalmente, en el cuarto, hablo de cómo llegué a Santiago Mexquititlán y el primer contacto establecido con algunos de sus habitantes.

#### 1. Mi llegada a la colonia Roma

El interés por desarrollar esta investigación surgió hace algún tiempo, cuando me acerqué por primera vez a los habitantes del primer *Caracol* de la ciudad de México. Como ya lo hemos visto dicha población es *ñāñho* y originaria de Santiago Mexquititlán, municipio de Amealco, Querétaro.



En esa ocasión, analicé la forma en la que los indígenas, asentados en la ciudad de México, combaten algunos procesos mórbidos desconocidos por la biomedicina. El trabajo cambió de rumbo al conocer a los dirigentes del *Centro de Desarrollo Autogestivo para la Comunidad Yax Kin, A.C.* y de la *Coordinación Indígena Otomí, A.C.*, Marta Cilia Olmos e Isaac Martínez Atilano, respectivamente.

A ambos les interesaba que una antropóloga social abordara el tema de la bruja que se chupa la sangre de los lactantes. Para ellos constituye un problema trascendente para los habitantes de esta unidad. El tema me pareció fascinante por ello decidí realizar algunas entrevistas e integrar una breve descripción de la bruja en mi trabajo.

Sin duda lo que me atrajo fue la dificultad de concebir a una persona que se alimenta con la sangre de los recién nacidos, con capacidades para transformarse en animal y, provocar un estado letárgico en los padres para introducirse en las casas para cometer sus fechorías. Las personas entrevistadas aseguran que al fallecer un lactante hay indicios que les permiten dar cuenta de que la muerte fue causada por la bruja. Los cadáveres presentan *chupetones*, o si se prefiere, moretones en los brazos, el cuello, las orejas y las piernas.

Atribuyo las dificultades para concebir a esta bruja al hecho de venir de un contexto cultural completamente distinto. Como antropóloga social, entiendo a la muerte como un proceso biocultural, se trata de un acontecimiento experimentado por todos los seres humanos, pero la forma en la que es entendida y enfrentada

varía de un contexto cultural a otro. Es por ello que supuse que en este caso, el fallecimiento de los recién nacidos es explicado por la existencia de esta bruja.

Es preciso señalar que si bien puedo reconocer diversas formas de entender y explicar la muerte, las explicaciones ofrecidas por la biomedicina<sup>4</sup> me son más *familiares* y me permitieron traducir en mis propios términos las causas de estas muertes. En un principio, carecía de conocimientos elementales de medicina y, era incapaz de entender de dónde venían estos moretones. Me acerqué a algunos expertos, entre ellos los doctores Roberto Campos, Luis Alberto Vargas y Zuanilda Mendoza, quienes me explicaron que *los chupetones de la bruja* en términos médicos son llamados *hematomas* o *petequias*.

La doctora Zuanilda Mendoza<sup>5</sup> considera que “es difícil ser categórica entre los diagnósticos y la presencia de moretones (equimosis) ya que este dato clínico se puede presentar como una complicación terminal conocida como coagulación intravascular diseminada que se observa en casos muy avanzados de sepsis o choque. Sin embargo, viendo los diagnósticos se puede estar confundiendo la presencia de moretones con la de cianosis (coloración azulosa de la piel) que se da en procesos en los cuales existe una deficiente oxigenación”.

En síntesis, vemos que estas dificultades para concebir a la bruja, me permitieron llegar a uno de los supuestos de los que parto: la existencia de esta bruja forma parte del conocimiento construido por los *ñãñho* para explicar la muerte súbita e inesperada del lactante.

---

<sup>4</sup> En el apéndice II. presento cómo es definida por la biomedicina.

<sup>5</sup> Quién en comunicación personal me ayudó a esclarecer lo anterior.

Cuando fallece un lactante la detención de los padres; la autopsia completa del cadáver; el examen de la escena en que ocurrió el fallecimiento y el análisis de la historia clínica, forman parte de la investigación de rutina que llevan a cabo las autoridades cuando un lactante muere sin razón aparente. Sin embargo, lo que ha caracterizado dicho proceso entre los *ñāñho* es que los padres han sido víctimas de de racismo.

Isaac Martínez y Marta Cilia aseguraron que la importancia de mi trabajo radicaría en el hecho de presentar un peritaje antropológico a las autoridades. Para que de esta manera puedan entender los argumentos ofrecidos por los padres contextualizándolos dentro de una cosmovisión particular. En última instancia, evitaría que las personas sean ridiculizadas y, tratadas de “indios ignorantes y supersticiosos”, como lo expresó en entrevista una ama de casa quien perdió a una de sus hijas a consecuencia del ataque de la bruja.

La señora Eva testificó ante las autoridades, asegurando que la muerte de su pequeña fue provocada por alguien que la envidiaba y, recurriendo a la brujería logró transformarse en gato para entrar a su casa pasando desapercibida.

La idea de que esta investigación no quedara en el olvido, en el estante de alguna biblioteca y, por el contrario, pudiera contribuir a evitar este tipo de discriminación hacia dicha población me llenó de entusiasmo. La elaboración de dicho peritaje constituye una tarea bastante complicada dada mi formación de antropóloga social, cuyos conocimientos en materia penal son más que limitados.

Es por ello que en esta ocasión, realicé un estudio más detallado de la bruja. Partiendo de que, los argumentos que giran en torno a este personaje, lejos de ser supersticiones, forman parte de un *corpus* teórico, a partir del cual los *ñãñho* explican un aspecto importante de sus vidas y del mundo que les rodea. Si bien difieren de los nuestros, no son menos valiosos al constituir una explicación coherente de su realidad en función de sus propios referentes.

Hasta ahora he descrito el primer acercamiento con los habitantes de la calle de Guanajuato, cómo *conocí a la bruja* y cómo fui construyendo mi propia interpretación al respecto. A continuación, presento los datos recabados en la colonia Roma. Lo considero importante, porque me permitirá, por un lado, presentar cómo surgió la idea de llevar a cabo esta investigación. Por el otro, dar cuenta de la relación entre dicha información y los elementos teóricos empleados para su análisis.

## 2. La bruja en la Roma

La información registrada en la ciudad de México, me parece insuficiente para dar cuenta de las continuidades y discontinuidades en la representación de la bruja en la ciudad de México y en Santiago Mexquititlán. No obstante, me parece bastante rica e interesante ya que expresan perfectamente bien la forma en la que ha sido *re-presentada* la bruja en el medio citadino.

En un primer momento, expongo el trabajo realizado en la colonia Roma con algunos niños para dar paso al testimonio de la señora Eva, quien perdió a una de

sus hijas por la bruja. Finalmente, trato de mostrar la relación que encuentro con los planteamientos teóricos de Berger y Luckmann (1997).

### 2.1. *La bruja según los niños*<sup>6</sup>

La intención del trabajo realizado con los pequeños asentados en la colonia Roma era la de averiguar la forma en la que representan a la bruja. Para tal efecto, recurrí a diversas técnicas como el dibujo, el juego, el sociodrama y el registro de sus experiencias. Todo ello me permitió dar cuenta de cómo es descrita físicamente; los indicios que les permiten deducir que un lactante fue chupado por la bruja<sup>7</sup>; el lugar en el que vive, así como las métodos empleados para proteger a los recién nacidos.

Emiliano<sup>8</sup> de trece años, aseguró que además de la bruja también se aparece un personaje conocido como el *shene*. Si bien Karina, una adolescente de quince años, afirmó que esta palabra significa bruja en otomí, los pequeños aseguraron que se trata de dos entidades completamente diferentes.

Van de Fliert (1988: 282), quien trabajó en Santiago Mexquititlán durante largos años, menciona que *txu zone* significa “bruja que chupa sangre”. Me parece importante señalar lo anterior ya que si bien la mayoría de los pequeños escriben “shene”, lo pronuncian “shone”. O incluso, pueden escribirlo de ambas formas tal y

---

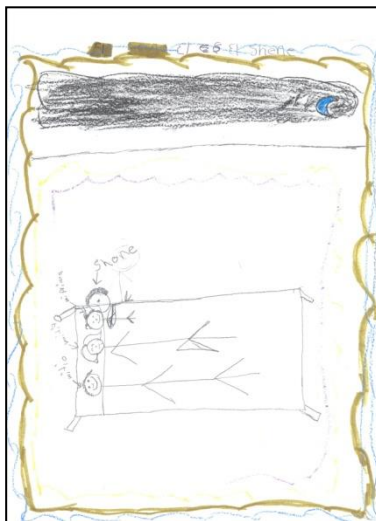
<sup>6</sup> Las edades eran muy dispares, había niños de tres hasta dieciocho años.

<sup>7</sup> Es decir, las huellas que deja.

<sup>8</sup> Los nombres de estos niños han sido reemplazados por seudónimos, lo que responde a una petición de Martha Cilia Olmos.

como se puede observar en la ilustración 1. Por su parte, Canuto<sup>9</sup> (2008) lo escribe de la siguiente manera: *ar zone*.

Ilustración 1.



Según los testimonios el *shene* se introduce por las ventanas de las casas durante las noches para matar a los bebés, pero a diferencia, de la bruja quien se alimenta de su sangre, este personaje es capaz de dejar sin vida a sus víctimas usando únicamente el poder de su mirada.

Emiliano expresó que el *shene* es de sexo masculino, hay uno blanco y otro negro. El primero se encarga de dormir al lactante con su mirada, evitando así, que haga ruido y despierte a su madre. Así el negro puede actuar, dejando sin vida al recién nacido –también- con el poder de su mirada.

---

<sup>9</sup> Felipe Canuto es originario de Santiago Mexquititlán. Realizó sus estudios de maestría y doctorado en Estudios Mesoamericanos. Sus investigaciones versan sobre la tradición oral entre los habitantes de esta localidad (2008; 2013).

Si bien en un principio los pequeños insistieron en que el *shene* negro siempre actúa en complicidad con el *shene* blanco, solamente comentaron que éste viste con ropa blanca y, aparenta ser una persona normal. A diferencia del negro, a quien describieron minuciosamente.

Se trata de un hombre joven, todo su atuendo es negro a excepción de su camisa blanca; calza enormes zapatos, parecidos a los de los payasos. Usa aretes en las orejas, la nariz y boca. Sus labios son negros y sus dientes son afilados.

Ilustración 2.



Si seguimos los relatos de estos niños, dicho personaje puede ser visto en un lugar donde hay “una fuente con coyotes” y anda regalando rosas negras a los paseantes. Supuse que se trataba de la fuente que se localiza en el centro de

Coyoacán<sup>10</sup>, por lo que les pregunté si estaba en lo correcto y, confirmaron lo anterior.

Una vez concluida dicha descripción, Karina y yo coincidimos en que estaban refiriéndose a un personaje urbano, generalmente conocido como *darketo* que vende rosas en el centro de Coyoacán.

De este modo, vemos que el *shene* constituye un personaje importante dentro de la cotidianeidad de estos pequeños. Esta creencia ha sido transmitida de generación en generación en Santiago Mexquititlán. Actualmente, los niños asentados en la colonia Roma, han retomado algunos elementos del paisaje urbano para darle vida.

En el siguiente ejemplo, podremos observar algo similar. Algunas películas de ciencia ficción como la del *Jinete sin cabeza*, de Tim Burton (1999), han influido su forma de representar los elementos relacionados con el *shene*. En el cuento 1., la autora lo describe incluyendo al personaje principal de esta película.

---

<sup>10</sup> Este lugar es también conocido como Jardín Centenario, en dónde se encuentra la fuente de los Coyotes. Se localiza al sur de la ciudad de México, en la Delegación Coyoacán.



## Cuento 1.

(El Shone)

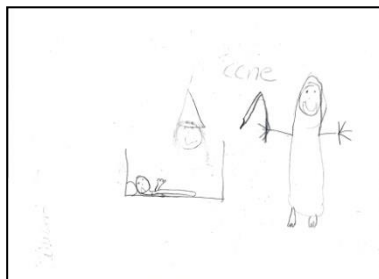
El shone se come en perro y unavez le comen a los niños y un bebé dice se solo como y dicen que un día que un bebé que el bebé lo comi al bebé y dice que el bebé se comi al bebé en su pie y el otro pie y su mano y su otra mano y su mita de pecho y dicen que todavía estaba viva y era una niña y dice que lo bio una niña y la niña dice que que bio el jinete sin cabeza y segund dice que ay en color blanco y negro y dice que es el shone y dice que el blanco es buena suerte y el negro es mala suerte

Los niños establecen una clara distinción entre el *shone* y la bruja al constituir dos personajes distintos. Esta última es descrita como una mujer joven, de gran estatura, vestida de negro. Su cabello es sumamente largo, sus ojos son cafés, su nariz es muy larga, elementos que corresponden a una apariencia física bastante desagradable. La bruja vive en un lugar muy oscuro, lleno de ratones, cucarachas, telarañas y moscas. Es ahí donde se lleva a los lactantes para alimentarse con su sangre.



hace algunas heridas con la ayuda de un cuchillo para poder extraerles más fácilmente la sangre.

Ilustración 4.



Para evitar los ataques de la bruja, los niños mencionaron que es necesario poner debajo de la almohada del lactante unas tijeras abiertas o unos cuchillos en forma de cruz. Por otra parte, es preciso pintar en las manos y barbilla del recién nacido unas cruces negras, ya sea con ceniza de cigarro o con un plumón o un lápiz. También recomiendan poner un bote con sal y un espejo al lado de la cama. Aseguraron que los lactantes no bautizados son más susceptibles de ser atacados por la bruja.

Hasta ahora podemos constatar que las narraciones de los menores son heterogéneas. Si regresamos a la ilustración 2, lo anterior es expresado claramente, ya que si bien los pequeños aseguraron que el *shene* no se alimenta de la sangre de los lactantes podemos apreciar lo contrario. Por otra parte, si bien los pequeños aseguraron que la bruja puede pasar desapercibida ya que se trata

de una persona común y corriente, al dibujarla la representan como la típica bruja de los cuentos. Es decir, con sombrero, nariz larga y, escoba.

Ilustración 5.



De este modo, vemos que si bien las descripciones son diversas y, en algunas ocasiones puedan parecer contradictorias, tanto el *shene* como la bruja constituyen personajes importantes dentro de la vida de estos pequeños. Al constatar lo anterior surgió la idea de analizar la forma en la que los elementos urbanos son reinterpretados e incorporados en la *re-presentación* de los niños.

## 2.2. *La bruja según los adultos*

La señora Eva tenía quince años cuando experimentó la presencia de la bruja quien dejó sin vida a su hija de dos meses. Cuando entrevisté a esta persona tenía veintinueve años. Habían pasado ya catorce años, razón por la que asegura haber olvidado muchos detalles de lo acontecido. La señora Eva narró lo acontecido a partir de “algunos recuerdos que de repente me vienen, porque era sólo una niña”.

Una noche como cualquier otra Eva y su marido –de diecisiete años- llegaron a casa después de un largo día de trabajo, el cansancio era tal que la pareja se dirigió inmediatamente a la cama. Como de costumbre acostaron a la menor entre sus cuerpos, tal y como lo expresa la ilustración 1. Les costó un poco de trabajo conciliar el sueño porque su otra hija de un año no paraba de llorar: “andaba *chillonita*”. Comportamiento atribuido al hecho de que la pequeña sintió la presencia de la bruja. No obstante, el llanto no impidió el sueño profundo de la pareja.

El estado letárgico en el que cayeron es consecuencia de la presencia de la bruja. Según su testimonio, tiene este poder para alimentarse libremente con la sangre del lactante. Por otra parte, su capacidad para transformarse en animal, le permitió entrar a la casa sin ser percibida. Del mismo modo, que los pequeños aseguró, que generalmente adopta la forma de un gato.

A decir de Canuto (2008), entre los *ñãñho* de la colonia Roma hay quienes piensan que allí viven personas del mismo pueblo que siguen practicando la

brujería. No obstante, esto contrasta con lo comentado por Eva quien aseguró que suponía que se trataba de alguien ajeno a su comunidad<sup>11</sup>.

La señora Eva también asegura que el deceso de su pequeña es consecuencia de la envidia. No obstante, ignora de quién se trate y, no logra explicar qué fue lo que provocó este sentimiento al vivir en condiciones por demás adversas.

Eran alrededor de las cuatro o cinco de la mañana cuando Eva despertó, al no sentir a su hija a su lado la buscó entre las sábanas. Al encontrarla entre sus pies, estaba muy pálida y fría. En ese momento, empezó a gritar, además de despertar a su esposo, llamó la atención de los vecinos quienes llegaron a su casa. Estas personas revisaron a la pequeña y al ver las mordeduras que tenía en el cuello, la nariz, orejas y espalda coincidieron en que se trataba del ataque de la bruja.

Ante esta situación, llamaron a la policía. Al lugar llegaron una ambulancia y las autoridades quienes detuvieron a la señora Eva y a su esposo. Fueron llevados al Ministerio Público, donde estuvieron detenidos durante ocho días al ser sospechosos de homicidio.

La señora Eva estaba sumamente triste por el deceso de su hija, por no poder acudir a su entierro, por el trato recibido y las acusaciones que se le imputaron. En un primer momento, las autoridades supusieron que la muerte de la

---

<sup>11</sup> Me parece importante recordar que Felipe Canuto forma parte del grupo en cuestión. Es muy probable que la información que le fue proporcionada difiere de la que obtuve. Por un lado, porque no entrevistamos a las mismas personas. Por el otro, la relación de confianza difiere de la que pude establecer como alguien ajena a este grupo.

menor había sido resultado de violencia familiar. Sin embargo, los forenses concluyeron que había fallecido por ahogamiento por lo que los padres salieron libres. Claro está después de haber pasado un sinnúmero de humillaciones por parte de las autoridades encargadas del caso. Tal y como lo expresó esta ama de casa, fueron tratados de “indios ignorantes”, argumentado que “nada más se guían por las costumbres de sus antepasados”.

En párrafos anteriores, habíamos visto que el trabajo con los niños y con algunos adultos asentados la colonia Roma, me hizo suponer que la muerte debe ser entendida como un proceso biocultural. Se trata de un acontecimiento experimentado por todos los seres humanos, pero la forma en la que es entendida y enfrentada varía de un contexto cultural a otro. En el caso presentado, la muerte de esta pequeña ha sido explicada a partir de la existencia de la bruja, conocimiento construido en un contexto cultural particular. Lo que difiere por completo de la explicación ofrecida por los médicos forenses. La señora Eva insistió en que esta última explicación, es inconcebible al no dar cuenta de dónde vienen las mordeduras en el cuello y la nariz de la pequeña. Lo anterior pone de manifiesto que, tanto la madre como las autoridades, al pertenecer a culturas diferentes explican la muerte de manera distinta.

Considero que la importancia de este trabajo radica en documentar el fenómeno de la bruja cuya finalidad es la dar cuenta de que existen otras formas de concebir y explicar la muerte de los lactantes. Lo que en última instancia, podría llegar a ofrecer a las autoridades encargadas de la procuración de justicia el contexto sociocultural en el que se generan dichas explicaciones. Además dicho

conocimiento no puede ser –en ningún momento- tomado como reminiscencias del pasado o supersticiones, ya que es constantemente actualizado, tal y como lo expresan los testimonios presentados.

En resumen, considero que los argumentos que giran en torno a la bruja constituyen la explicación a la muerte súbita e inesperada del lactante. Dicho conocimiento es construido en el seno de una cultura particular. Me pareció que la obra de Berger y Luckmann podría ofrecer algunos elementos teóricos para analizar dicho fenómeno.

### 2.3. Algunos elementos teóricos

Como lo mencioné al inicio de este capítulo me gustaría tender un puente entre lo observado en la colonia Roma y algunos planteamientos de Berger y Luckmann (1997). A partir de los cuáles explican cómo se construye el conocimiento; cómo es institucionalizado; cómo es transmitido y cómo es modificado. Con ello pretendo esclarecer cómo surgió la idea de realizar el presente estudio. Para posteriormente, en el siguiente capítulo, abordar de manera más detallada los conceptos que consideré importantes para analizar la información recabada en Santiago Mexquititlán.

Si seguimos a Berger y Luckmann, toda actividad humana está sujeta a la habituación, es mediante esta última que las acciones retienen cierto carácter significativo para los individuos, creándose así las rutinas.



Por lo tanto, con la habituación cada acción no deberá ser re-definida porque justamente da el rumbo y la especialización a cada actividad. Los autores llaman institucionalización a este proceso. A partir del cual podremos dar cuenta de cómo se construye la realidad y cuáles son los “requisitos” para que dicho conocimiento pueda ser transmitido a las nuevas generaciones.

Imaginemos una situación en la que solamente hay dos personajes A y B quienes deberán desempeñar ciertos roles creados a partir de sus acciones. Esto es, A se comportará de cierta forma frente a B en función de las actitudes de este último.

De esta manera, surgirá una colección de acciones tipificadas recíprocamente que cada uno habituará en papeles o roles, algunos de los cuales se desempeñarán separadamente y otros en común. A partir de lo anterior, cada individuo tendrá la capacidad de prever las acciones del otro, permitiéndoles establecer y definir rutinas, por ende, cada acción realizada ya no será percibida como una fuente de asombro y peligro.

Lo anterior me pareció fundamental ya que es precisamente el mundo institucional lo que se trasmite, vale decir, toda institución tiene un carácter histórico. Según los autores cuando una institución adquiere historicidad también adquiere objetividad, motivo por el que serán experimentadas como algo con realidad propia que se presenta a los individuos como un hecho externo y coercitivo. Todo ello es primordial para entender la forma en la que ha sido transmitida la representación de la bruja y su continua actualización.

Los individuos A y B construyeron un mundo que les resulta transparente pero dicha situación es modificada con el proceso de transmisión a la nueva generación. En la primera fase de la socialización de los hijos lo que construyeron sus padres es *El Mundo*<sup>12</sup>. No obstante, debido a que no fueron ellos quienes lo construyeron perderá paulatinamente cierto grado de transparencia. Es precisamente en este punto en el que podemos hablar de un mundo social en el sentido “de una realidad amplia y dada que enfrenta al individuo de modo análogo a la realidad del mundo natural. Solamente así, como mundo objetivo, pueden las formaciones sociales transmitirse a la nueva generación” (Berger *et. al.*, 1997: 81).

Si bien en un primer momento, todas las instituciones se nos presentan como dadas, inalterables y evidentes. No hay que olvidar que están sujetas al cambio ya que ninguna creación humana puede permanecer inalterable porque perecería.

Hemos visto que las nuevas generaciones aprehenden el mundo construido por sus padres, sin embargo, para estos últimos la objetividad del mundo será reafirmada mediante el proceso de socialización con sus hijos. De esta manera, la objetividad experimentada por los hijos volverá a reflejarse sobre su propia experiencia en este mundo, es decir, el proceso de transmisión fortalece el sentido de realidad de los padres.

Es únicamente cuando aparece una nueva generación que podemos hablar de un mundo social, momento en el que el mundo institucional necesita de legitimación.

---

<sup>12</sup> Esta realidad es lo que la nueva generación recibe como tradición.

El conocimiento que tienen los hijos es de “oídas”, por tanto es preciso que los adultos les expliquen los significados a través de diferentes fórmulas de legitimación. Éstas deben coincidir con el orden institucional ya que por un lado, deben convencer a las nuevas generaciones y, por el otro, mantienen la prioridad de las definiciones institucionales por encima de los intentos individuales<sup>13</sup>.

Una vez que los conocimientos son confirmados por la experiencia pueden organizarse sistemáticamente como todo integrado y ser transmitido a la generación siguiente. Retomando los términos de Berger y Luckmann “se aprende como verdad objetiva en el curso de la socialización y de ese modo se internaliza como realidad subjetiva. A su vez esta realidad puede formar al individuo. Producirá un tipo específico de persona (...) cuya identidad y biografía como tal tienen significado solamente en un universo constituido por el ya mencionado cuerpo de conocimiento” (1997: 90).

Según los autores, la realidad a la que nos enfrentamos cuando niños nos aparece como tradición y ésta, surge a partir de un proceso de sedimentación de algunas experiencias<sup>14</sup>. Es gracias a la sedimentación que podemos darle sentido a nuestra biografía. A saber, la experiencia sedimentada podrá insertarse dentro de un sistema de signos lo que en última instancia posibilita su transmisión.

El poder separar las experiencias de su contexto original, adquiriendo así, cierto grado de anonimato, constituye un requisito indispensable para que puedan

---

<sup>13</sup> De ahí el carácter coercitivo de las instituciones.

<sup>14</sup> No pueden sedimentarse todas las experiencias es por ello que la conciencia solamente retiene algunas.

ser transmitidas. Esto último es posible mediante cualquier sistema de signos y, en este caso específico, se trata del sistema lingüístico.

El lenguaje es el medio más importante para transmitir las sedimentaciones. Es decir, “La designación lingüística (...) abstrae la experiencia de sus incidentes biográficos individuales, para convertirla en una posibilidad objetiva al alcance de todos (...) El lenguaje se convierte en depositario de una gran suma de sedimentaciones colectivas” (Berger *et. al.*, 1997: 92-93).

Esto último lo podremos observar más adelante con los testimonios de los santiagueños. Cada uno tiene su propia experiencia con la bruja y la expresa mediante relatos incluyendo detalles que corresponden a su vivencia personal<sup>15</sup>. No obstante, existen ciertos elementos presentes en cada una de dichas narraciones, lo que en última instancia corresponden a la representación de la bruja y, más específicamente al saber que explica la muerte súbita de los lactantes.

De manera resumida, podemos ver que las instituciones surgen a partir de una tipificación recíproca de acciones habituales por tipos de actores<sup>16</sup>. Una institución se define como cualquier tipificación de este tipo, cada una debe ser compartida y accesible a los integrantes de determinado grupo social. Éstas a su vez, tipifican a los actores y a las acciones, por lo tanto, controlan el comportamiento del ser humano. Por ejemplo, a los niños se les prohíbe salir de

---

<sup>15</sup> En el siguiente capítulo veremos que en términos de Déléage (2009) esto se traduce en la heterogeneidad de las creencias.

<sup>16</sup> Las acciones que tienden a esta tipificación recíproca son aquellas que incumben a las personas que viven en determinado grupo social. A saber, la sexualidad, el trabajo y la territorialidad.

noche porque se les puede aparecer la bruja. Los adultos corren el peligro de ser paseados por ella, cuando están en estado de ebriedad a altas horas de la noche. Estos comportamientos son reprobados y por ende, la bruja también desempeña una función de control social.

Una sociedad pueda ser definida como un conglomerado de instituciones. Podemos decir que las instituciones *per se* ejercen control social ya que a partir del momento en el que se institucionaliza una parte de la actividad humana ha sido previamente sometida al control social.

Si regresamos a la colonia Roma, podemos ver que si bien existen algunas coincidencias entre la descripción de la señora Eva y las de los niños, estos últimos han agregado algunos elementos. Es decir, han *re-presentado* a la bruja y la han adecuado al contexto en el que se desenvuelven, a saber, el de la ciudad de México. Por lo que concierne a las similitudes, los niños y las amas de casa<sup>17</sup> coincidieron en lo siguiente:

- Los ataques de la bruja pueden ser evitados, colocando unas tijeras abiertas debajo de la almohada del lactante; unas tijeras abiertas o bien un par de cuchillos formando una cruz. O bien, pintando cruces en las manos y barbilla del recién nacido, ya sea con ceniza o con plumones. Colocando un bote con sal y un espejo al lado de la cama. Si bien estas medidas pueden repeler a la bruja, el bautizo del lactante es la forma más segura de protegerlo.

---

<sup>17</sup> Si bien en este trabajo no presenté la totalidad de los testimonios de las amas de casa entrevistadas en la colonia Roma, pueden ser verificados en mi trabajo anterior (Maendly, 2009).

- Cuando un recién nacido fallece por el ataque de la bruja ello se puede deducir a partir de huellas inconfundibles: los moretones que deja en el cuello, la frente, las orejas, los brazos y las piernas.
- Además, la bruja tiene capacidad de transformarse en animal para pasar desapercibida, así como provocar el sueño profundo de los padres.
- Finalmente, todos mencionaron que los ataques ocurren durante la noche.

Por lo que respecta a las diferencias, vemos que para los menores la bruja ataca exclusivamente por la noche, sin embargo, han logrado verla de día: en la fuente de Coyoacán bajo la forma de un *darketo*. Además ellos, aseguraron que la bruja y el *shene* son dos entidades completamente distintas. Mientras que los adultos insistieron en que *shene* –o si se prefiere *ar zone* - significa bruja en otomí. Además los niños, mencionaron que la bruja puede ser cualquier persona pero al momento de dibujarla la *re-presentan* como la típica bruja europea.

Por último, vemos que los pequeños nunca mencionaron que el ataque de la bruja fuera consecuencia de la envidia. A diferencia de lo comentado por la señora Eva y el resto de las amas de casa entrevistadas.

En otras palabras, la relación entre lo observado en campo y el texto de Berger y Luckmann (1997), se expresa de la manera siguiente. Los padres han hablado con sus hijos de la bruja y han oído las narraciones de otros adultos. No obstante, han adecuado los rasgos de la bruja al contexto en el que se desenvuelven, siendo éste completamente diferente al de sus padres, a saber, Santiago Mexquititlán. El mundo les es transmitido como algo dado e inmutable

pero vimos que poco a poco pierde cierto grado de transparencia. Razón por la que los niños lo cuestionan y lo *re-presentan*. Ello se ve expresado en el hecho de que ninguna creación humana puede permanecer inalterable porque desaparecería, tal y como lo expresan Berger y Luckmann (1997).

En un principio supuse que el proceso migratorio podía ser entendido como un factor de cambio al provocar el cuestionamiento –por parte de los individuos- de algunos significados y conocimientos propios de su cultura al enfrentarse a un nuevo ambiente que deben dotar de significado. No obstante, esta nueva interpretación no parte de cero, es por ello que se recombina elementos propios de su cultura (como la creencia en la bruja) con elementos que ofrece el medio urbano (como el de los *darketos* de Coyoacán).

Lo anterior me hizo suponer que la *re-significación* y la incorporación de dichos elementos en la representación de la bruja y, su posterior transmisión a las nuevas generaciones permitirán la reproducción de la cultura. En otras palabras, cuando es transmitido el conocimiento es cuestionado por las nuevas generaciones quienes lo reinterpretan y, adecúan al contexto en el que se desenvuelven.

Este proceso permite que el conocimiento no deje de explicar el mundo que les rodea, evitando así que se llegue a un estado de anomia. O bien, a un estado en el que todo carezca de sentido. Para ello, el conocimiento debe de ser constantemente legitimado y actualizado. Todo ello da paso a la heterogeneidad de las creencias, sin que ello implique que cada individuo tenga su propia visión

del mundo. Cabe recordar que el carácter coercitivo de las instituciones permite que haya ciertos elementos comunes dentro de dicha diversidad. De ahí el carácter dialéctico de la construcción social de la realidad: el ser humano es producto de la cultura pero ésta no deja en ningún momento de ser producto de los individuos.

### 3. Dificultades en campo

En el año de 2009, cuando inicié la presente investigación, supuse que darle seguimiento a las entrevistas no representaría ninguna dificultad al conocer a varios habitantes de la unidad habitacional de la colonia Roma. Además por el interés mostrado por el señor Isaac Martínez y Martha Cilia Olmos.

No obstante, hubo momentos en los que llegué a pensar que entre los habitantes de la colonia Roma era algo poco trascendente en sus vidas porque en las entrevistas preferían hablar de otras cosas. El tema más recurrente en estas pláticas, era el del creciente nivel de drogadicción entre los jóvenes. Al ser un tema tan relevante en la vida de estas personas, decidí incluir la transcripción de la charla con la señora Amalia Huerta Fuentes ya que ilustra bien esta problemática<sup>18</sup>.

Por otro lado, la trabajadora social arriba mencionada, parecía haber perdido el interés por el trabajo que ella misma había sugerido al poner incesantes

---

<sup>18</sup> Dicho testimonio es presentado en el apéndice III. , no por restarle importancia, sino para no desviarnos del tema central de esta investigación.



trabas. Para ilustrar lo anterior, presento algunas situaciones a las que me enfrenté, para posteriormente dar cuenta de cómo superé dichas dificultades.

Desde el inicio esta persona quiso supervisar mi trabajo, antes de entrevistar a las personas pretendía revisar mis notas y las preguntas que les haría. Ello me pareció inconcebible, en primer lugar, porque en ningún momento acordamos que ella dirigiría la investigación. En segundo término, porque las personas son quienes deben decidir si contestan o no a mis preguntas. Finalmente, considero que, la elaboración de las entrevistas y los cuestionarios guía, constituye un trabajo personal. Ante esta situación, tomé la decisión de hablarle a muy grandes rasgos en lo que consistían mis preguntas<sup>19</sup>. Lo que en ningún momento me pareció una falta de ética porque finalmente, las preguntas iban dirigidas a las personas que decidieron participar en la investigación. Y una vez más, insisto, en que son ellas quienes deciden si responden o no, motivo por el cual, desde el primer encuentro les menciono que se sientan completamente libres de decirme: “a eso no quiero responder”

Otro momento desconcertante, se presentó cuando trabajaba con los niños y, un joven de dieciocho años entró al taller. Se interesó por el tema de la bruja y compartió su experiencia. Nos contó que alguna vez platicó con Felipe Canuto quien le había explicado que la capacidad de la bruja para transformarse en animal estaba estrechamente relacionada con el nahualismo. Repentinamente

---

<sup>19</sup> Esta actitud, por demás paternalista, o si se prefiere, protectora-maternal, me hacía sentir que trataba más con una gerente cultural que con la persona que me había solicitado llevara a cabo este trabajo. No creo que los *ñāñho* de la colonia Roma deban de ser tratados como niños sin la capacidad de decidir por sí mismos.

intervino la licenciada Olmos<sup>20</sup> y entre risas burlonas exclamó: ¡Ay! ¡No inventes!”. Dicho comportamiento me dejó completamente atónita. Me pareció una falta absoluta de sensibilidad y de coherencia con su discurso. Si bien su intención era la de sensibilizar a las autoridades para evitar sus burlas, ella misma reprodujo este comportamiento. Finalmente, el relato de este adolescente forma parte de sus vivencias y, por ende, del conocimiento que ha construido para darle sentido a la existencia de este personaje.

En lo que sigue, expongo la situación que me llevó a tomar la decisión de evitar cualquier tipo de contacto con esta persona. A finales de octubre del 2010, organizamos algunas actividades para el día de muertos. En esta ocasión, acordé con una de las hijas de don Isaac –quien trabaja desde hace varios años con los niños- dedicar un espacio para que estos pequeños hicieran algunos dibujos<sup>21</sup> para decorar la ofrenda. Mientras desarrollaban estas actividades, cada uno me iba describiendo qué quería plasmar en las ilustraciones. Sin ninguna excepción, todos ellos dibujaron calabazas y hablaron del *Halloween*. Me explicaron que salían a las calles a pedir “su calabacita”, lo que finalmente, les permite contribuir con el gasto familiar. Una vez más, intervino la licenciada Olmos. Nos exigió de manera bastante incisiva, que no habláramos del *Halloween* porque “¡esas nos son sus costumbres, sino las de los gringos!”.

Los orígenes de esta celebración no están a discusión. Sin embargo, me parece que si los niños hablan de ello es porque forma parte de su realidad, y ésta

---

<sup>20</sup> La oficina de la licenciada Olmos, estaba en el mismo salón en dónde se realizan los talleres. En la actualidad, ya no trabaja en esta unidad habitacional.

<sup>21</sup> Véase apéndice IV.

no les puede ser negada en *pos* de sus tradiciones. En ningún momento, niego la importancia de las costumbres de sus padres o abuelos. Es relevante que conozcan cómo son recordados los difuntos en su localidad de origen, pero nunca en detrimento de lo que ellos viven en la ciudad de México.

Después de su interrupción, la trabajadora social, se comprometió a proporcionarme el material *adecuado* con el que *teníamos* que trabajar. Lo esperamos durante más de una hora y nunca llegó. En ese entonces, se suponía que la licenciada Olmos, ya no tendría por qué intervenir en los talleres, se llegó a este acuerdo a raíz de los problemas surgidos entre ella y las hijas de Don Isaac, quienes se encargaban de impartir y organizar los talleres. Sin embargo, el acuerdo no fue respetado y, una vez más mi trabajo con los niños fue obstaculizado.

Los comentarios de la licenciada me hicieron reflexionar lo siguiente: cada cultura es creada y re-creada constantemente y, es justamente lo que le permite ofrecer explicar el mundo que nos rodea. Entonces, por qué tratar a toda costa de negar los nuevos elementos surgidos del contexto en el que se vive. Más adelante, retomaré esta situación cuando aborde el concepto de alienación planteado por Berger y Luckmann para dar cuenta de que las transformaciones son necesarias.

Me gustaría señalar que fue la primera vez que me enfrenté a dificultades de este tipo en campo. En mis trabajos anteriores, no tuve que lidiar con ningún intermediario, las personas decidían por sí mismas en qué medida colaboraban

conmigo. Por otro lado, quiero destacar que es muy probable que *nuestros temas de investigación* no les parezcan interesantes o relevantes a las personas involucradas. Sin embargo, en este caso fue muy desconcertante porque se me había asegurado lo contrario.

Esta situación, por demás desesperante, duró al menos un año durante el cual intenté sobrellevar las cosas. Sin embargo, llegó un momento en el que me di cuenta de que no podía seguir así, al ver que el buen desarrollo de mi investigación corría peligro. Me acerqué a Don Isaac Martínez y a su familia quienes han realizado una gran labor con sus vecinos<sup>22</sup>. Hablé seria y sensatamente con él para saber si a los residentes de la unidad habitacional realmente, les interesaba y les beneficiaba mi investigación.

Don Isaac Martínez me aseguró que si bien hasta el momento la bruja había dejado sin vida a dos lactantes, sí era un tema relevante para ellos. Pero muy sabiamente me sugirió dirigirme antes a Santiago Mexquititlán, argumentando lo siguiente: “allá las personas no van a desconfiar de ti. Aquí sí porque las discriminan y se burlan de ellas. Cuando vean que estás yendo para allá, acá va a ser más fácil”.

Las dificultades a las que me enfrenté en campo impidieron la realización de un estudio comparativo entre la forma en la que es representada la bruja en Santiago Mexquititlán y en la ciudad de México para dar cuenta de sus continuidades y discontinuidades. Razón por la que decidí averiguar cómo es

---

<sup>22</sup> Véase Maendly (2009).

representada la bruja por los habitantes de Santiago Mexquititlán y analizar cómo es transmitido y cómo es modificado dicho conocimiento.

En lo que sigue expongo la forma en la que llegué a Santiago Mexquititlán y cómo me acerqué a las personas que participaron en esta investigación.

#### 4. Encuentro de brujas

En mi primera visita Santiago Mexquititlán me pareció un lugar completamente ajeno. Lo confieso, me sentí completamente perdida. Me había quedado de ver con el señor Isaac Martínez “ahí donde te bajas del camión, ahí nos vemos. Ahí es donde se hacen las juntas”<sup>23</sup>. La intención: presentarme a algunas personas con las que trabaja para poner en marcha diversos proyectos productivos para beneficiar a sus familias. Al no verlo, empecé a preguntar si alguien lo conocía. Nadie me supo decir.

En ese momento me di cuenta que la gente es ubicada a partir del barrio en el que vive, todos me preguntaban: “¿de qué barrio es?”. Obviamente, no contaba con esta información.

Después de unos minutos de confusión, mi suerte cambió. En la plaza<sup>24</sup> en frente de la Iglesia, había dos señoras: Valentina y Tomasa. Me acerqué a preguntarles si de casualidad lo conocían. Su respuesta fue: “sí, de hecho lo estamos esperando”.

---

<sup>23</sup> Esto ocurrió en el mes de marzo de 2011.

<sup>24</sup> Lo que para mí es la plaza para los habitantes de Santiago son “los jardines”, término que ya he adoptado.

Me senté a su lado y les comenté que venía de la ciudad de México, cuando les quise explicar a qué iba, me interrumpieron: “Ah! Eres la que viene a investigar lo de las brujas!”. Asentí y les dije que era antropóloga. Nuevamente, Valentina se me adelantó: “sí, lo que quieres saber es lo de la cultura, ¿no?”. Sus comentarios me hicieron sentir en confianza, el ambiente estaba muy relajado, estaba mucho más tranquila.

De manera muy espontánea, nos pusimos a platicar sobre la bruja. Al principio las dos asumieron que no creían en ella, Valentina dijo que las madres “nomás aplastan al bebé y luego le echan la culpa a la bruja”.

Posteriormente, Valentina se sorprendió mucho cuando Tomasa aseguró que en alguna ocasión había visto a la bruja en el arroyo: “era como una luz que se prendía y se apagaba, me dio miedo y mejor no la vi tanto porque ni fuera ser que sí era la bruja”.

Justo cuando la plática se ponía interesante, llegó Isaac y la conversación se interrumpió, sin que esta experiencia dejara de ser enriquecedora porque nos reunimos con el resto de las señoras. Ese día, había alrededor de veinte mujeres en los jardines y, fue entonces que Isaac les comentó “es ella la que viene a ver lo de las brujas para su tesis”. Bromeando me dijo: “¡Aprovecha y pregúntales porque las tienes enfrente de ti!”.

Nos reímos, las señoras mostraron interés y, eso me hizo sentir a gusto, les expliqué brevemente en qué consistía la investigación y la forma en la que trabajaba. A manera de broma mencioné que “nomás iba a andar de chismosa

preguntando sobre lo que saben de la bruja, sea mucho o poco”. Nos organizamos para volver a vernos y, así platicar con tiempo ya que en ese momento tenían que arreglar algunos pendientes con el señor Martínez.

Valentina fue de las más interesadas. En una de las asambleas que tenían programadas con Isaac aproveché para ir a verla. Mientras lo esperábamos fueron llegando varias personas y, se formó un grupo de discusión. Por un lado, estaban las personas que sí creen en ella y, por el otro las que no. Valentina fue la primera en intervenir y me comentó lo siguiente: “Antes de que empieces a preguntar, yo tengo muchas preguntas. Eso de la bruja son tarugadas, cuando dicen que fue la bruja es nomás para cubrir la realidad. Nomás los aplastan y ya”.

Presentó el caso de una de sus vecinas quien asegura que su hijo murió por la bruja. No obstante, se muestra escéptica al respecto: “se la pasaba tomando. A mí que no me digan que fue la bruja. Estaba bien borracha y lo aplastó”.

En otros casos, asegura que si el lactante no muere aplastado por la madre considera que la muerte se relaciona con la leucemia. Esta suposición la basa en una experiencia personal porque varios de sus familiares han muerto a causa de esta enfermedad y, por tanto asegura que “los moretones” que deja la bruja son, en realidad, las petequias provocadas por este padecimiento<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Valentina ha visitado en varias ocasiones el Distrito Federal en busca de médicos para ayudar a sus familiares quienes han sido internados en el Hospital de Cancerología.

Todo esto la llevó a cuestionar el papel de los médicos forenses<sup>26</sup>. Valentina argumenta que nunca se han tomado la pena de hablar con los padres para darles a conocer la causa de la muerte del recién nacido. Por lo que me pidió que tratara de averiguarlo, acordamos que nos reuniríamos con el resto de las señoras para que les presentara la explicación ofrecida por la medicina alópata.

En un principio ello representó un gran reto, porque no sabía cómo hacerlo sin que las personas que sí creen en la existencia de la bruja pensaran que estaba tratando de ridiculizar o poner en duda su explicación de la muerte súbita del lactante.

A la semana siguiente presenté *mi tarea* en los jardines, decidí hacerlo de la manera más sincera posible, lo que en realidad se facilitó porque las personas me ubican como “mestiza que piensa diferente”.

Cuando inicié mi presentación, había alrededor de quince personas en los jardines. Les hablé de los supuestos de los que parto para realizar mis investigaciones: “existen muchas formas de explicar el mundo y, dos de ellas serían la cultura *ñãñho* y la medicina. Cada una de ellas explica la muerte de los bebés de manera diferente. Hay personas que consideran que se mueren porque la bruja se los chupa. Por ejemplo, los médicos piensan que nacen con problemas del corazón y respiratorios. Sin embargo, no saben bien qué es lo que pasa realmente. Aunque haya explicaciones diferentes sobre lo que pasa no quiere decir que una sea mejor que la otra”.

---

<sup>26</sup> Las autopsias no se realizan en Amealco (cabecera municipal), sino en San Juan del Río, localidad en donde se ubica la Jurisdicción Sanitaria II, a la que pertenecen los dos centros de salud de Santiago Mexquititlán.



Mi intervención fue muy breve pero las personas estaban contentas. Incluso, las que aún no tenían mis números de teléfono me los pidieron para que “cuando pase de nuevo [muera un lactante], venga y vea lo que pasa y hable con los doctores”.

En el presente capítulo hemos visto el largo caminar por estos menesteres. Me hubiese encantado poder concluir el trabajo de campo en la colonia Roma, sin embargo, ello fue imposible razón por la que tuve que replantear mis preguntas de investigación. Lo que en realidad no fue complicado ya que estando en Santiago Mexquititlán me di cuenta que estas *re-presentaciones* y modificaciones no dependen exclusivamente de un desplazamiento espacial como la migración, por ejemplo. Es por ello me permito hablar de un *desplazamiento temporal*, dicho *movimiento* se puede traducir en el paso de una generación a otra.

Las preguntas planteadas en esta investigación se resumen de la siguiente manera:

- ¿Cómo es representada la bruja por los habitantes de Santiago Mexquititlán?
- ¿De qué manera ha sido transmitida y modificada la representación de la bruja de una generación a otra?

En resumen, parto del supuesto de que todos los argumentos que giran en torno a la existencia de esta bruja, forman parte del conocimiento construido por los *ñãñho* y, constituyen la explicación a la muerte súbita del lactante. Para sustentar lo anterior, dedico el siguiente capítulo en el que expongo los elementos teóricos a partir de los cuáles explicaré cómo es transmitido; cómo es modificado dicho conocimiento y, por qué son importantes estas transformaciones.

## **Segundo capítulo**

### **Contextualización teórica de la investigación**

El presente capítulo consta de tres apartados. En el primero, retomo los planteamientos de Berger (1969), para dar cuenta de cómo es construido el conocimiento, a partir del cual significamos nuestras realidades, así como la importancia de sus transformaciones. Posteriormente, esclarezco conceptos como: anomía, zonas limitadas de significado y legitimación, desarrollados por Berger y Luckmann (1997).

La obra de Déléage (2009a; 2009b; 2009c), me permitió dar cuenta de cómo es transmitido y modificado el conocimiento, a partir del planteamiento que hace sobre la epistemología de los saberes tradicionales. Es por ello que en el segundo apartado abordo algunos de sus propuestas.

Déléage considera que la epistemología, lejos de limitarse al estudio de la ciencia, de sus métodos y de sus principios puede ayudarnos a enriquecer las descripciones de los saberes tradicionales. En este caso, debe ser entendida como las meta-representaciones que posibilitan la adquisición del conocimiento cultural. Es decir, la epistemología constituye la representación del contexto de aprendizaje del saber transmitido. Considero que todo conocimiento debe ser entendido en relación al contexto social en el que se genera, razón por la que los planteamientos de dicho autor me permitirán complementar la propuesta de Berger y Luckmann.

Déléage asume que el contexto en el que se genera el conocimiento, tiene que ver directamente con las formas de su transmisión. Para tal efecto, nos transporta al Perú donde analizó la forma en la que se transmite la noción de los *yoshis* entre la población sharanahua. Dichas entidades son seres invisibles capaces de provocar serias enfermedades, e incluso, la muerte a las personas (Déléage, 2009a; 2009b; 2009c).

Finalmente en el tercer apartado, expongo el texto de Canuto (2008) quien ha analizado la tradición oral en Santiago Mexquititlán y da cuenta de las modificaciones que ha sufrido a raíz de las interpretaciones de cada individuo.

#### 1. Punto de partida para la construcción social del conocimiento

Como lo mencioné anteriormente, los conceptos desarrollados por Berger y Luckmann, son fundamentales para explicar la forma en la que es construido el mundo social. Asumo que es necesario entender lo anterior para, posteriormente, dar cuenta de cómo es transmitida y modificada la representación de la bruja entre los *ñãñho*.

Ambos autores se insertan en lo que se conoce como sociología del conocimiento y, la definen como una disciplina que debe “tratar no solo las variaciones empíricas del “conocimiento” en las sociedades humanas, sino también los procesos por los que *cualquier* cuerpo de “conocimiento” llega a quedar establecido socialmente *como* “realidad” (...) *La sociología del conocimiento se ocupa del análisis de la construcción social de la realidad*”

(Berger *et. al.*, 1997: 15). A partir de dicho planteamiento analicé el tema de la bruja, entendida como parte constitutiva del conocimiento que explica la realidad de los *ñãñho* y, más precisamente uno de sus aspectos más importantes: la muerte súbita e inesperada del lactante<sup>27</sup>.

Para Berger y Luckmann (1997), la realidad de la vida cotidiana es orientada por el conocimiento creado por cada grupo humano. Por vida cotidiana se entiende una realidad dotada de significado que los seres humanos interpretamos y por tanto, aprehendemos como un todo coherente. Es preciso señalar que el mundo está formado por diversas esferas. Cada ser humano tiene la capacidad de pasar de una a otra mediante la conciencia ya que precisamente somos conscientes de que el mundo está formado por diversas realidades<sup>28</sup>.

Según los autores la realidad de la vida cotidiana se nos presenta como una serie de objetos que ya han sido designados (realidad objetivada): “La realidad de la vida cotidiana se da por establecida como realidad. Está ahí, sencillamente, como facticidad” (Berger *et. al.*, 1997: 42). El lenguaje dispone el orden dentro del cual las objetivaciones adquieren sentido y, dentro del cual la vida cotidiana tiene significado para los individuos.

La realidad de la vida cotidiana es organizada mediante el vocabulario. Con él designamos los elementos constituyentes de la vida: vivo en determinado lugar que tiene cierta ubicación geográfica; utilizo determinados artefactos para comer;

---

<sup>27</sup> Como lo veremos más adelante la muerte constituye la experiencia marginal por excelencia, a saber, un fenómeno que debe ser integrado en la vida cotidiana para que adquiera sentido, evitando así que las personas experimenten un estado de anomia.

<sup>28</sup> El paso de una realidad a otra se puede observar cuando despertamos de un sueño y, como lo veremos más adelante ello se logra gracias al lenguaje.

soy estudiante y, por tanto me muevo en una red de relaciones humanas. Todas estas coordenadas son marcadas por el lenguaje. Es en torno al “aquí y ahora” que vivimos y nos ubicamos<sup>29</sup>. Todo lo anterior, es fundamental para esta investigación. Como lo veremos más adelante, el conocimiento sobre la bruja es expresado mediante los relatos de las personas. Es decir, sus experiencias cobran vida mediante el uso del lenguaje; la bruja es representada a través del vocabulario.

Como lo expresan Berger y Luckmann (1997), la expresividad humana se objetiva. Esto es, se manifiesta en productos de la actividad humana en objetos materiales como herramientas, utensilios, etc. No obstante, la significación constituye otro caso de objetivación. La producción de signos se diferencia del resto de objetivaciones ya que tiene la intención explícita de servir como indicio de significados subjetivos.

Es importante señalar que cualquier objetivación puede emplearse como signo, a pesar de que no haya sido producida con tal finalidad. Por ejemplo, un cuchillo puede elaborarse como instrumento para la cacería y, posteriormente ser retomado dentro de un ritual como signo de violencia. Así, en el contexto ritual el cuchillo “expresa una intención subjetiva (...) El arma, pues, es tanto un producto humano como una objetivación de la subjetividad humana” (Berger *et.al.*, 1997: 53).

---

<sup>29</sup> Siguiendo a los autores la realidad abarca fenómenos que no están presentes en el “aquí y ahora”. Por el momento no me detendré en ello ya que lo veremos más adelante.

Los signos se agrupan en diversos sistemas, tales como: los signos gesticulatorios, de movimientos corporales pautados y, de diversos grupos de artefactos materiales. Berger y Luckmann aseguran que los signos y los sistemas de signos son objetivaciones en el sentido de que son accesibles más allá de la expresión de intenciones subjetivas del “aquí y ahora” (Berger *et.al.*, 1997, 54).

El lenguaje es el sistema de signos más importante, es un sistema de signos vocales que nos permite “traducir” o interpretar situaciones que se alejan del “aquí y ahora”. Cabe señalar que su “fundamento descansa, por supuesto, en la capacidad intrínseca de expresividad vocal que posee el organismo humano; pero no es posible intentar hablar de lenguaje hasta que las expresiones vocales estén en condiciones de separarse del “aquí y ahora” inmediatos en los estados subjetivos” (Berger *et. al.*, 1997: 55).

Con lo anterior los autores se refieren a que un gruñido o un abucheo , no pueden ser entendidos como lenguaje, sino a partir del momento en el que se integran dentro de un sistema de signos objetivamente accesibles. Además, cualquier objetivación de la vida cotidiana tiene por fundamento la significación lingüística. De ello se desprende que la vida cotidiana, es el lenguaje que compartimos con nuestros semejantes.

En caso de no comprender el lenguaje, cualquier entendimiento de la vida cotidiana queda fuera de nuestro alcance. Aunque pueda parecer paradójico, el lenguaje se origina en las situaciones “cara a cara”, pero puede alejarse de ella, ya que tiene la capacidad de comunicar significados que no son expresiones directas

del “aquí y ahora”<sup>30</sup>. Por lo tanto, el lenguaje nos permite traducir e interpretar experiencias que no hemos vivido de forma directa: “el lenguaje es capaz de transformarse en depósito de vastas acumulaciones de significado y experiencia, que puede preservar a través del tiempo y transmitir a las generaciones futuras” (Berger *et. al.*, 1997: 56). Por otra parte, cabe destacar que a nivel individual, el lenguaje nos permite acceder a nuestros propios significados, es decir, nos permite conocernos.

Otro aspecto primordial, en la obra Berger y Luckmann (1997), es la importancia que le dan a los individuos. Todo cambio o transformación depende de las personas y como científicos sociales lo olvidamos frecuentemente. Es por ello que debemos ubicar las biografías dentro la historia de determinada sociedad y, éstas deben ser pensadas como un “todo meditado en el que las acciones discontinuas se piensan, no como hechos aislados sino como partes conexas de un universo subjetivamente significativo cuyos significados no son específicos para el individuo, sino que están articulados y se comparten socialmente” (Berger *et. al.*, 1997: 88).

No obstante, este proceso de creación puede ser detenido por la reificación, o bien, si se prefiere por la alienación, momento en el que cualquier transformación es interrumpida. En estos casos, el *nomoi* no tiene ninguna posibilidad de existir. Por *nomoi* se entiende la asimetría que queda entre la realidad objetiva y la realidad subjetiva, esta última es lo que cada individuo deja para sí mismo. La socialización del *nomoi* puede sugerir algunas modificaciones al

---

<sup>30</sup> Todo ello, lo veremos más adelante, cuando abordo la cuestión de los universos simbólicos.



*nomos*, todo esto mediante, nuevas internalizaciones que a su vez serán externalizadas y objetivadas. Justamente, la alienación imposibilita lo anterior, por un lado, porque el ser humano deja de ver a la realidad como una producción propia. Por el otro, porque la identificación con los roles que nos han sido atribuidos nos impide a actuar de otra forma.

### 1.1. Construcción de significados

Los planteamientos de Berger (1969) según los cuales los seres humanos significamos el mundo y lo aprehendemos cuando nos son transmitidos dichos conocimientos, me permitió dar cuenta de la forma en la que estas personas significan un aspecto particular de su cultura. A saber, la construcción social de la bruja, conocimiento que explica la muerte súbita e inesperada del lactante.

Para ello parto de la idea de que la representación de la bruja es determinada por la cultura y también transformada por los cambios de la vida cotidiana de las personas, razón por la que no puede ser pensada como algo inmutable.

En palabras de Berger (1969), puedo suponer que la bruja forma parte del *nomos* de los *ñãñho* y, es a partir de su existencia que la muerte de los lactantes encuentra una explicación coherente. El *nomos* debe ser entendido como el mundo que nos rodea al que ya le hemos atribuido significado.

Según el autor el ser humano construye mundos para saciar su necesidad de significar su entorno. Insiste en el hecho de que las sociedades deben ser entendidas en términos de procesos dialécticos. Esto implica que si bien la sociedad es producto de los seres humanos, estos últimos también son producto de la sociedad que los acoge.

Para explicar lo anterior, habla del proceso de edificación de mundos y, consta de tres momentos. A saber, el de la externalización, fase en la que se le da significado al mundo. La objetivación, es la apropiación de una realidad – mediante los productos de la actividad física y mental- que se enfrenta con sus creadores como algo externo y diferente a ellos. Finalmente, la internalización y comienza cuando los seres humanos nos reapropiamos de esa realidad y, las estructuras del mundo objetivo son transformadas en estructuras de la conciencia subjetiva. De este modo vemos que “La sociedad llega a ser un producto humano por la externalización. Se convierte en una realidad *sui generis* por la objetivación. Y es por la internalización por lo que el hombre es producto de la sociedad” (Berger, 1969: 15).

La necesidad del ser humano de construirse un mundo lleno de significados responde al hecho de que debe establecer una relación con su entorno, cada uno de estos mundos constituye la cultura y debe ser creada y recreada continuamente.

Del mismo modo que Berger entiende a la cultura como la totalidad de los productos del ser humano, tales como el lenguaje, los símbolos, las producciones

materiales y la sociedad. Esta última estructura las relaciones humanas y si bien es producto de la cultura también la condiciona al organizar, distribuir y coordinar las actividades constructoras de mundos (Berger, 1969: 20). Por lo tanto, los significados externalizados por el ser humano constituyen la materia prima de cada sociedad.

Una de las ideas centrales de mi trabajo es que las modificaciones que ha sufrido la construcción social de la bruja –o bien, si se prefiere la representación de la bruja- permiten que este conocimiento constituya una explicación válida y coherente a la muerte súbita de los lactantes. Es gracias a estas reinterpretaciones que dicho conocimiento no ha desaparecido y sigue siendo legítimo.

En otras palabras, los argumentos y conocimientos que giran en torno a la bruja constituyen uno de los rasgos de la cultura *ñāñho*. El proceso de actualización de los significados atribuidos a esta bruja impide que, esta explicación de la muerte infantil, pierda legitimidad ante la modificación del medio físico y social. Los cambios en el entorno físico pueden ser provocados ya sea por la migración, o bien, por las modificaciones en la percepción del mundo. Como lo veremos más adelante, las transformaciones del paisaje urbano en Santiago Mexquititlán, siempre son referidas por los santiagueños cuando describen a la bruja.

De lo anterior, se desprende que no es solamente el desplazamiento físico que influye en la actualización del conocimiento, la dimensión temporal juega un

papel muy importante. Esto lo podremos observar más adelante, las diferencias en la forma de representar a la bruja no se dan exclusivamente entre la población radicada en la ciudad de México, sino también entre las personas asentadas en Santiago Mexquititlán.

Es en función de la realidad que nos rodea que creamos el mundo constituido por productos materiales e ideológicos. Esto es, el mundo cultural es una creación colectiva y conserva su carácter de realidad por el reconocimiento colectivo, es por ello que no puede haber una para cada ser humano. Si bien existen las interpretaciones subjetivas se necesita del consenso. En este sentido Berger (1969) menciona que la sociedad tiene un carácter coercitivo que reside más en su poder para constituirse e imponerse como realidad que en sus mecanismos de control social.

Lo que compartimos con el resto de nuestros semejantes es una realidad objetiva constituida por objetos del mundo real que experimentamos y aprehendemos con las personas que nos rodean. El mantenimiento de la realidad objetiva depende de la transmisión de los significados de una generación a otra. Esto depende de los procesos de socialización o bien, si se prefiere, de los procesos de aprendizaje. Cada individuo aprehende los significados, se identifica con ellos, es moldeado por ellos, se los apropia, los *re-presenta* y los expresa.

Esto lo pude observar con los niños de la colonia Roma. Se les ha transmitido el conocimiento sobre la bruja y, lo han *aprehendido con h*. Es decir, lo adquirieron de oídas, posteriormente, lo reinterpretaron y actualizaron para así,

construir su propio *corpus* teórico, en el cual integraron, algunos elementos de una realidad objetiva diferente. Si bien en caso de los niños de la Roma, el cambio de entorno físico es evidente, a lo largo de este trabajo, veremos que ello no les es exclusivo. Entre los habitantes de Santiago Mexquititlán también pude observar que, cada generación ha crecido en un entorno físico y social distinto al de sus padres y abuelos. Lo que sin duda, trae consigo una *re-presentación* del mundo.

En resumen, considero que la experiencia de estas personas ha sido transformada por los cambios espacio-temporales y por ende, también la construcción social del mundo al adoptar los elementos que éste ofrece. Tal y como lo expresa el autor: “las experiencias marginales de los individuos son de considerable importancia para la comprensión de la existencia social” (Berger, 1969: 33).

De este modo, coincido con Berger cuando asegura que el individuo es coproductor del mundo social ya que se apropia de él pero tiene la capacidad de modificarlo. La construcción social del mundo es un ordenamiento de la experiencia y debe mantenerse en funcionamiento por cada sujeto, lo que depende de la conversación entre la conciencia del individuo con otros significados. La interrupción de este diálogo provoca el derrumbe del mundo y por ende, la pérdida de plausibilidad y de legitimación.

El conocimiento consiste en esquemas interpretativos, máximas morales y colecciones de la sabiduría del ser humano, toda sociedad brinda a sus miembros un *corpus* teórico y, participar en ella implica compartirlo. Cada individuo se

apropia de él, permitiéndole ordenar su propia experiencia y así, darle sentido a su biografía personal. Es por ello que Berger (1969) menciona que la sociedad se encarga de mantener el orden y, el significado.

En cuanto al *corpus* teórico de cada sociedad tiene por fundamento el lenguaje y, es por medio de él que se construye. Para el autor, dicho conocimiento es el edificio cognitivo y normativo (Berger, 1969: 34). Es decir, debe ser entendido como una actividad reguladora: nos dicta qué es y qué no es *determinada cosa*. Sin lo anterior, corremos el riesgo de caer en un estado anómico. La anomia debe ser entendida como la falta de significado y, constituye una amenaza para el individuo porque pierde su orientación en la experiencia, su sentido de la realidad e identidad: se vuelve anómico al quedarse sin mundo (Berger, 1969: 35).

## 1.2. La muerte como zona limitada de significado

La pérdida de sentido puede ser causada por la muerte, por un divorcio o por una separación física. Cualquier modificación en nuestras vidas, nos puede llevar a una alteración nómica, en estos casos es biográfica. Sin embargo, también puede darse a nivel de una colectividad y, entre los *ñāñho* asentados en Santiago Mexquititlán dicha alteración puede ser causada por un vacío de significado en el proceso de transmisión del conocimiento cuando éste es cuestionado por las nuevas generaciones. Como lo vimos en el capítulo anterior, el mundo se nos transmite como algo dado e inmutable. Pero paulatinamente, al tratarse de una

construcción que nos es –en cierta medida- ajena la cuestionamos y la re-significamos<sup>31</sup>.

Entre los residentes de la colonia Roma, esta alteración puede ser resultado de lo anterior, pero se vuelve evidente con el proceso migratorio. Recordemos cómo los pequeños han incorporado algunos elementos, de la ciudad de México, en su descripción de la bruja.

De este modo, la reinterpretación nómica, se vuelve fundamental para que el *mundo ñãñho* (del mismo modo que para cualquier otra cultura) no pierda sentido. Así el *corpus* teórico no se quedaría corto para explicarlo. En el caso que me ocupa, ello se traduce de la siguiente manera: el mantenimiento del *nomos* evita que la explicación de la muerte de los lactantes pierda significado y, que con ello parte de su mundo sea amenazado por el caos. En resumen, la reinterpretación nómica, adquiere un papel fundamental para la constante formulación de explicaciones sobre el mundo que nos rodea.

Si regresamos a la obra de Berger y Luckmann (1997), ambos autores definen a las zonas limitadas de significado, como situaciones que se alejan de la vida cotidiana y, desvían nuestra atención.

Es de suma importancia destacar que, la muerte constituye una experiencia marginal por excelencia, amenaza constantemente nuestra cotidianeidad. Motivo por el cual, debe ser integrada para preservar el orden.

---

<sup>31</sup> Recordemos el ejemplo de Berger y Luckmann (1997), en el que A y B transmiten el conocimiento generado a sus hijos.

Existen ciertos mecanismos que nos permiten traducir y ubicar las zonas limitadas de significado dentro de nuestras vidas, uno de ellos, es la temporalidad. La estructura temporal, ordena nuestras vidas, su carácter coercitivo proporciona la historicidad que determina nuestra situación en el mundo y, de esta manera la vida cotidiana nos aparece como *real*<sup>32</sup>.

Por su parte, el lenguaje también desempeña un papel fundamental en este proceso de traducción e incorporación, al permitirnos interpretar las experiencias vinculadas a las zonas limitadas de significado. Las situaciones “cara a cara” nos facilitan compartir nuestra subjetividad, logramos conocernos nosotros mismos y, *al otro* mediante el mecanismo de espejo (Berger *et. al.*, 1997).

Esto es, las actitudes de nuestros semejantes nos permitirán reflexionar sobre nosotros mismos. Es a través de los esquemas tipificadores que aprehendemos al otro, éstos están contenidos dentro de la realidad de la vida cotidiana y, por tanto afectan continuamente la interacción con nuestros semejantes.

Siguiendo a los autores, toda tipificación tiene un carácter de anonimato, esto es posible, cuando la interacción social se aleja de la situación “cara a cara”. Dicho sencillamente, las relaciones que establecemos no se limitan a nuestros contemporáneos, también abarcan a nuestros ancestros y a las generaciones futuras. Es preciso enfatizar: el grado de anonimato no implica en ningún momento que dichas experiencias nos sean ajenas. En síntesis, vemos que: “la estructura

---

<sup>32</sup> “El hecho de mirar el reloj y el calendario nos permiten reincorporarnos a la realidad de la vida cotidiana” (Berger *et.al.*, 1997: 46).



social es la suma total de estas tipificaciones y de las pautas recurrentes de interacción establecidas por intermedio de ellas. En este carácter, la estructura social es un elemento esencial de la realidad de la vida cotidiana [y esta última] es aprehendida en un *continuum* de tipificaciones que se vuelven progresivamente anónimas a medida que se alejan del “aquí y ahora” de la situación “cara a cara.” (Berger *et. al.*, 1997: 51-52).

Las tipificaciones nos dan la pauta para *movernos* en la vida cotidiana y, el lenguaje tiene precisamente esta cualidad al caracterizar las experiencias. De esta manera, las incluimos en categorías significativas dándoles un carácter de anonimato, permitiendo así, su repetición. Dicho de otro modo, el lenguaje tiende puentes entre las diversas esferas de la *realidad*, integrándolas en un todo significativo, gracias a dicha cualidad para distanciarse del “aquí y ahora”<sup>33</sup>.

Este distanciamiento se da a nivel espacial, temporal y también social: “Por medio del lenguaje puedo trascender el espacio que separa mi zona manipuladora de la del otro; puedo sincronizar mi secuencia de tiempo biográfico con la suya, y dialogar con él sobre individuos y colectividades con los que de momento no estamos en interacción” (Berger *et. al.*, 1997: 58).

---

<sup>33</sup> En el capítulo dedicado a la descripción de la bruja, veremos que en un primer momento las personas empiezan su descripción de la bruja, a partir de la experiencia de algún conocido. O incluso, diciendo: “acá en Santiago se cuenta que”; “acá las personas dicen que”. Lo que sin duda, advierte cierto grado de anonimato.

De este modo, el lenguaje nos permite hacer presentes una diversidad de objetos y personas ausentes<sup>34</sup>, por ende, una acumulación de experiencias que se objetivan en el “aquí y ahora”.

Es mediante el lenguaje, que nos referimos a las zonas limitadas de significado. Por ejemplo, nos permitirá, entender e integrar un sueño en el orden de la vida cotidiana. O bien, en el caso que me ocupa, es a través del lenguaje, que las personas entrevistadas describen, entienden y explican a la bruja. Es preciso, destacar que este lenguaje no se limita a la oralidad, también está presente la gestualidad de las personas.

### 1.3. La legitimación

La legitimación debe ser entendida como una objetivación de segundo orden. Esto es, se producen nuevos significados cuya finalidad es integrar los ya atribuidos a procesos institucionales dispares. Su función es lograr que el orden institucionalizado sea objetivamente disponible a los individuos y, subjetivamente plausible (Berger *et. al.*, 1997:120). Es en este sentido que la plausibilidad se refiere al reconocimiento subjetivo de un sentido general. En otras palabras, la legitimación explica y justifica el orden institucional dándole validez a sus significados. La legitimación nos indica: a) por qué debemos hacer tal cosa y no otra; b) por qué las cosas son lo que son. De allí, su carácter normativo y cognoscitivo.

---

<sup>34</sup> En el caso particular de las relaciones sociales el lenguaje nos permite hacer presentes a nuestros semejantes físicamente ausentes pero también a los del pasado y generaciones futuras.

Ello resulta más claro con el ejemplo ofrecido por Berger y Luckmann (1997). Es probable que un individuo no se case con una mujer de su propio clan. No obstante, antes de llegar a tomar esta decisión tendrá que conocerse a sí mismo como miembro de determinado clan. El cuerpo de conocimiento que dicta estas normas es transmitido a través de una tradición que explica qué son los clanes y a cuál pertenece el individuo<sup>35</sup>.

Berger y Luckmann (1997) advierten cuatro niveles de legitimación. El primero, aparece en el momento en el que se transmite un sistema de objetivaciones lingüísticas de la experiencia. Es decir, cuando un individuo se nos presenta como un profesor, este dato dictará la forma en la que deberemos comportarnos ante él, por ende, dicho comportamiento se adquiere junto con la designación. Podemos decir, que a este nivel de legitimación corresponden enunciados como “Así se hacen las cosas” afirmación sencilla para responder a los “¿por qué?” de los niños. Lo anterior, será explicado más detalladamente a partir de la obra de Déléage (2009a; 2009b; 2009c).

En el segundo nivel, encontramos las leyendas, los proverbios, los cuentos populares, las máximas morales y, las sentencias. Todos ellos entendidos como esquemas explicativos, de carácter pragmático que contienen grupos de significados objetivos.

Por lo que respecta, a los cuerpos de conocimiento diferenciado, se ubican en el tercer nivel de legitimación. Dentro de cada sociedad, hay personas

---

<sup>35</sup> En el capítulo dedicado a la descripción de la bruja, veremos que las personas advierten a los niños, los peligros de alejarse de casa por la noche.

especializadas en transmitir dicho conocimiento a través de procesos formales. Por ejemplo, muchas veces los ancianos son los encargados de iniciar a los adolescentes. Es en ese momento, en el que se desarrollan teorías legitimadoras especializadas y, administradas por legitimadores de dedicación exclusiva<sup>36</sup>.

Finalmente, en el cuarto nivel, encontramos los universos simbólicos entendidos como “cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica (...) Los procesos simbólicos son procesos de significación que se refieren a realidades que no son de la experiencia cotidiana (...) Se produce ahora la legitimación por medio de totalidades simbólicas que no pueden de ningún modo experimentarse en la vida cotidiana (...) El universo simbólico se concibe como la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren dentro de ese universo... las situaciones marginales de la vida del individuo... también quedan dentro del universo simbólico. Esas situaciones se experimentan en los sueños y fantasías.” (Berger *et. al.*, 1997: 124-125).

Lo que importa destacar sobre los universos simbólicos es que, si bien se construyen a partir de objetivaciones, su capacidad de atribuir significados supera el contexto de la vida cotidiana. Deben ser entendidos como productos sociales creados a lo largo de la historia, esta última, es imprescindible para captar su significado.

---

<sup>36</sup> Más adelante, veremos que ello guarda una estrecha relación con lo que Déléage (2009a; 2009b; 2009c), llama *contexto marcado* en el proceso de transmisión del conocimiento.

Los autores aseguran que el carácter nómico u ordenador de los universos simbólicos les permite legitimar por un lado, la biografía individual y, por el otro el orden institucional. Sin dicho ordenamiento, nos sería imposible aprehender nuestra experiencia biográfica dentro de la vida cotidiana. Por ejemplo, un sueño adquiere significado, mediante un universo simbólico porque éste facilita el paso de una realidad a otra. De este modo, las diversas realidades son ordenadas jerárquicamente, volviéndolas inteligibles y menos aterradoras.

Las experiencias subjetivas adquieren un significado dentro de la cotidianeidad. Este proceso de integración permite alejar los elementos que podrían llegar a amenazar el orden establecido. Si seguimos el ejemplo de los sueños, éstos pueden llegar a constituir una amenaza en el sentido en que cuestionan la realidad de la vida cotidiana. En palabras de Berger y Luckmann, las experiencias marginales forman parte del lado sombrío de la vida rutinaria.

Así vemos que la función nómica del universo simbólico –respecto a la experiencia individual- consiste en poner cada cosa en su lugar, integrando los significados marginales dentro de la cotidianeidad. La biografía es ordenada en diversas fases, por ejemplo, los ritos de pasaje, permiten la periodización de dicha biografía y se simboliza cada etapa de nuestra vida. Cada una de las fases que componen la biografía es legitimada como una forma de ser en el universo simbólico, lo que en última instancia nos ofrece sentimientos de seguridad y pertenencia.

Todo ello nos permite dar cuenta de que vivimos correctamente, es decir, de acuerdo con cada etapa de nuestra vida. En términos de Berger y Luckmann vemos que “Cuando el individuo echa una mirada retrospectiva sobre su vida pasada, su biografía le resulta inteligible en esos términos (...) el universo simbólico ordena y por ende legitima los roles cotidianos” (1997: 129).

Si bien los sueños y las fantasías podrían llegar a alterar nuestra identidad –definida socialmente dentro de la vida cotidiana- ésta es legitimada cuando es situada dentro del contexto de un universo simbólico, lo que en última instancia nos permite dar cuenta de que somos reales.

Si retomamos la idea de la muerte –entendida como experiencia marginal o zona limitada de significado- la importancia de los cuatro niveles de legitimación radica, en el hecho de que son necesarios para que ésta pueda sea traducida e integrada a la vida cotidiana. Según los autores toda legitimación de la muerte debe “capacitar al individuo para seguir viviendo en sociedad después de la muerte de otros significantes y anticipar su propia muerte con un terror que, al menos se halla suficientemente mitigado como para no paralizar la realización continua de las rutinas de la vida cotidiana (Berger *et. al.*, 1997: 131).

A partir de lo anterior, se hace más evidente el carácter apaciguador de toda legitimación. Éstas nos *protegen* de la inseguridad y temor generados por cualquier situación que atente contra el orden cotidiano. Aquí volvemos a la anomia, un estado anómico, se caracteriza por la carencia de mecanismos de defensa que nos permitan integrar los significados marginales a lo rutinario. Todo

universo simbólico establece los límites entre la realidad social y las situaciones marginales.

Los universos simbólicos ordenan la historia; organizan el pasado y el futuro; establecen una memoria compartida por los individuos dentro de una sociedad. Es por medio de ellos que el ser humano puede establecer una relación con sus antepasados como con sus sucesores.

En resumen, las situaciones carentes de significado pueden llevar a un estado de anomia amenazando así, el orden socialmente establecido. No obstante, las legitimaciones permiten traducirlas en términos de la vida cotidiana.

En el caso que me ocupa, la bruja dota de sentido a la muerte al explicar un fenómeno que –a primera vista- podría ser inexplicable y, por demás doloroso. Con ello me refiero a lo siguiente: si bien la muerte de un abuelo resulta difícil, esta situación tiene más sentido que perder a un hijo recién nacido. Es por esta razón que me permito decir que la bruja constituye una legitimación en un doble sentido. En primer lugar, integra la muerte y en segundo, integra una muerte inesperada o completamente desprovista de sentido, al tratarse del fallecimiento de un lactante.

De lo anterior, surgió la idea de entender a la bruja, como un *corpus* teórico que explica la muerte súbita e inesperada del lactante y, es integrada a la vida cotidiana en las situaciones “cara a cara”. Esto es, cuando las personas adultas expresan sus experiencias con la bruja. En el caso de los niños, el primer *contacto* que tienen con la bruja es cuando escuchan las conversaciones de los adultos.

Posteriormente, estos relatos dejarán de ser indirectos para transformarse en advertencias o amenazas, cuando los adultos les explican por qué no deben de salir de noche o alejarse de casa.

## 2. Epistemología de los saberes tradicionales

Al inicio del presente capítulo, hablé sobre la importancia de la epistemología de los saberes tradicionales<sup>37</sup>. Hemos visto cómo los planteamientos de Berger y Luckmann me ayudaron a dar cuenta de cómo es transmitido el conocimiento sobre la bruja. En lo que sigue pretendo complementar dicho enfoque con el de Déléage (2009a; 2009b; 2009c). Cabe recordar que el autor, analiza cómo es transmitido el conocimiento sobre unas entidades invisibles y malévolas, llamadas *yoshis* por los sharanahua del Perú.

Para Déléage la epistemología no se limita exclusivamente al estudio de la ciencia, de sus métodos y de sus principios. Por el contrario, puede ayudarnos a mejorar y a enriquecer las descripciones de los saberes tradicionales. Para tal efecto, retoma la idea de Atran y Sperber (1991), en la que una parte considerable del conocimiento humano está sujeto a principios cognitivos universales y por tanto, puede ser aprehendido sin ser enseñado.

Sperber (en Déléage, 2009a: 141), habla de *saberes reflexivos*, corresponden a los conocimientos que para ser mantenidos requieren de una

---

<sup>37</sup> Es preciso señalar que –del mismo modo que Berger y Luckmann- entiendo por tradición el mundo construido socialmente por seres humanos. En ningún modo, debe pensarse que este término es empleado con un sentido peyorativo que supone que dicho conocimientos no son renovados y actualizados.



meta-representación. Esto es, una representación que permita su memorización. Déléage plantea justamente que la epistemología, debe ser entendida como las meta-representaciones que posibilitan la adquisición del conocimiento. Motivo por el cual la epistemología es la representación del contexto de aprendizaje del saber transmitido. De este modo, el análisis de la transmisión del conocimiento tomará en cuenta tres elementos: el contenido del conocimiento; el contexto en el que es transmitido y, su representación dentro de una epistemología.

La invisibilidad de los *yoshis* determina la forma en la que es transmitido todo conocimiento relacionado con dichas entidades: la posibilidad de representarlos depende totalmente de la comunicación verbal. Es decir, los niños aprehenden lo que es un *yoshi* a partir de lo que escuchan de los adultos. Tal y como lo señalan Berger y Luckmann (1997), piensan sobre el lenguaje: siendo éste, el instrumento por excelencia, que permite traducir experiencias que se alejan del aquí y ahora. Permite construir puentes entre las diversas esferas de la realidad, integrándolas en un todo significativo, facilitando así, su transmisión a las nuevas generaciones.

Déléage asegura que la representación de los *yoshis* es contra-intuitiva y, se inserta en la representación ordinaria del contexto de su transmisión. Es decir, los adultos no enseñan –de manera directa- a sus hijos la noción de *yoshi*. Estos últimos, la construyen a partir de la información resultante de enunciados que en realidad, no están dirigidos a ellos, pero les permiten hacer sus propias inferencias.

De ello se desprende, que la noción de *yoshi* se basa en la relación de confianza que une a los niños con los adultos. La representación de esta relación constituye la meta-representación, es lo que da validez a la noción de *yoshi*. Por lo tanto, esta meta-representación constituye la epistemología del conocimiento acerca de los *yoshis*.

Déléage (2009a) hace tres observaciones sobre este tipo de epistemología. En primer lugar, desempeña un papel causal en el proceso de aprendizaje y de memorización de esta noción. Por tanto, es implícita, por lo que la persona que adquiere la noción de *yoshi* podrá utilizarla sin tener que recurrir a dicha epistemología.

En segundo lugar, si bien el contexto de aprendizaje se basa en la relación de confianza entre los adultos y los niños, esto no constituye una característica exclusiva de la noción de los *yoshis* ya que muchas otras nociones del saber cultural se transmiten de esta manera.

En tercer lugar, como ya vimos esta epistemología es implícita y por ende, está sujeta a modificaciones ya que la relación de confianza que une a los padres con sus hijos es variable. Ya sea porque las nociones transmitidas difieren de la experiencia empírica de los menores<sup>38</sup>, o bien que éstos confíen más en algunos adultos que en otros.

De ello se desprende que la epistemología puede ser modificada de diversas maneras. Por ejemplo, algunos relatos proveerán a los niños de

---

<sup>38</sup> En el caso que me ocupa, esto podría coincidir con el contexto de los adultos de una misma generación.

información que les permita detectar la presencia de estas entidades, o bien, la posibilidad de verificar empíricamente si la representación adquirida es correcta. Así, pues, las experiencias de los menores con los *yoshis* podrán modificar dicha epistemología. Esta vez, la adquisición de este conocimiento ya no se limitará a los comentarios de los adultos, podrá ser ampliada a partir de la observación directa.

Existe otra manera de transformarla. Ello sucede cuando los niños saben que su conocimiento sobre los *yoshis* es incompleto comparándolo con el que poseen los chamanes. La epistemología aparece como la representación de un contexto de aprendizaje ordinario y, le otorga todo su valor al conocimiento transmitido. Es importante destacar una vez más que dicha epistemología es implícita, no exclusiva y modificable (Déléage, 2009a).

Déléage (2009b) menciona que el conocimiento que detentan los chamanes sobre los *yoshis* es esotérico y, es lo que lo distingue del que tiene el resto de las personas. La noción ordinaria de los *yoshis* descansa sobre representaciones compartidas con el resto de las personas y, es adquirido mediante la relación de confianza que une a los adultos con los niños. Ello contrasta con la parte del conocimiento que les es exclusiva a los chamanes y adquieren en el contexto del proceso de iniciación.

La gran diferencia entre estas formas de adquirir la noción de *yoshi* es el contexto de aprendizaje. Los chamanes lo hacen de forma ritual, a diferencia del

común de la gente, quienes adquieren dichos conocimientos en las relaciones “cara a cara” dentro del contexto de la vida cotidiana (Berger *et. al.*, 1997).

Como ya lo he señalado, la transmisión del conocimiento sobre los *yoshis*, se desarrolla en un contexto no marcado al no formar parte de un proceso de aprendizaje explícito. Dicho sencillamente, no existe ni un espacio ni un momento determinados en los que los adultos expliquen a los niños lo que es un *yoshi*. Por lo tanto, el contexto en el que se aprehende dicha representación, debe pensarse como una continuidad del contexto en el que se aprehenden el resto de conocimientos sobre la realidad que son empíricamente verificables. O bien, como lo expresan Berger y Luckmann (1997), corresponde al contexto en los que los niños aprehenden los conocimientos de receta, es decir, los que les permiten desenvolverse dentro de la vida cotidiana. Este tipo de conocimiento, “se limita a la competencia pragmática en quehaceres rutinarios ocupa un lugar prominente en el cúmulo social de conocimiento” (Berger *et. al.*, 1997: 61). Recurrimos a él cuando queremos resolver problemas rutinarios, este tipo de conocimiento debe diferenciarse del conocimiento especializado, que abordaremos más adelante.

Dicho sencillamente, se puede vivir sin tener los conocimientos de un gran científico pero no se puede ser un gran científico sin tener el conocimiento de receta. Es decir, no sabré que tengo que ir a la universidad para ello. En resumen, vemos que el conocimiento de receta es la suma de los conocimientos que todos adquieren sobre un mundo social, define y construye los roles. Éste incluye “máximas morales, moralejas, granitos de sabiduría proverbial, valores, creencias,

mitos, etc.” (Berger *et. al.*, 1997: 88). El conocimiento nos permite aprehender la realidad social objetiva y, es al mismo tiempo una producción de esta realidad.

Déléage considera que la forma en la que son adquiridos dichos conocimientos, es parte constitutiva de la noción de *yoshi*, porque implica tenerles confianza a los adultos, así como someterse a su autoridad. Generalmente, todo lo que se dice sobre estas entidades está relacionado con las conversaciones referentes a las enfermedades que provocan. Es precisamente a partir de estas charlas, que los pequeños pueden inferir que se trata de seres invisibles capaces de mermar la salud de las personas. Tal y como lo señalan Berger y Luckmann (1997), el diálogo es el principal vehículo para construir y mantener la realidad, todo esto se da través de las conversaciones que establecemos con nuestros semejantes.

Para Déléage, la noción de *yoshi* es reflexiva, porque los niños logran representar a un agente patógeno invisible solamente en la medida en la que existe la relación de confianza con los adultos. Condición necesaria para creer en sus discursos: “es a partir de la representación intuitiva según la cual “los adultos dicen la verdad” que ellos pueden memorizar una representación reflexiva que estipula que “los adultos dicen que los *yoshis* son seres invisibles que causan enfermedades”” (Déléage, 2009b: 65).

Hasta ahora hemos visto, lo que Déléage llama transmisión indirecta. Sin embargo, se le superpone una forma de transmisión directa. En esta fase ya no se aprehende la noción de *yoshi* solamente a partir de enunciados dispersos. Esta

vez, se trata de expresiones dirigidas a los niños y que, incluso, toman la forma de amenazas: “¡No salgas de noche porque te va a comer un *yoshi!*” “¡No te alejes del poblado!”.

Dichos enunciados proveerán a los niños de información a partir de la cual podrán inferir que: estas entidades son malvadas; aparecen en la noche y, serán más vulnerables a su ataque cuando salen del poblado. Este tipo de avisos les permitirán cuidarse de los *yoshis*, tomando ciertas medidas para evitarlos en determinados contextos.

Sin embargo, es frecuente que algunos adultos se valgan de estas advertencias para hacer que los niños obedezcan. Lo que en última instancia, puede ser contraproducente. A la larga los menores las ubicaran como meras amenazas y, por ende, se perderá la relación de confianza que los unía con los adultos. Este proceso trae consigo una fuerte consecuencia: los pequeños serán invadidos por la incertidumbre y, tendrán entonces que evaluar si la noción de *yoshi* es verdadera o no. Por lo tanto, la idea de que los adultos dicen siempre la verdad tendrá que ser completada y, paulatinamente reemplazada.

Más adelante veremos que ello corresponde a la socialización primaria y a la socialización secundaria, procesos planteados por Berger y Luckmann (1997). De este modo, la primera noción que se tiene de los *yoshis* corresponde a la socialización primaria, en la que el mundo se nos presenta como algo dado e incuestionable. No obstante, esta suele ser modificada cuando inicia la socialización secundaria en la que precisamente los pequeños son capaces de

cuestionar y replantearse dicha realidad. En el caso que me ocupa, es justamente esto lo que permite a cada generación adoptar elementos de su propio contexto para *re-presentar* a la bruja.

Si bien entre los niños pueden surgir algunas dudas sobre la existencia de los *yoshis* éstas son esclarecidas gracias, a la posibilidad que tienen para verificar la veracidad de dicha noción. Ello ocurre en diversos contextos, por ejemplo, durante un sueño. Cuando alguien enferma puede estar seguro de que la causa recae en dicha entidad si soñó recientemente con un *yoshi*. El autor infiere que a la noción de *yoshi*, se suman una modalidad de percepción específica y, la posibilidad de verificación personal (Déléage, 2009b: 66).

Los sharanahua también pueden comprobar la existencia de estos seres, a partir de las experiencias narradas por los hombres. Es frecuente que cuando llegan de cazar, discuten entre sí y, sin planearlo ofrecen a los niños ciertos indicios que les permitirán percibir la presencia de un *yoshi*. Déléage menciona que estas narraciones están estructuradas a partir de un esquema estable. Es decir, si bien los detalles difieren de una persona a otra los recursos cognitivos del cazador se orientan hacia la detección de sus presas. Pero si durante la caza el involucrado piensa haberla encontrado y, se da cuenta de que cometió un error podrá, entonces, concluir que lo que percibió en realidad era un *yoshi*. Razón por la que en cuestión de minutos podrá sentir algunos malestares que le darán validez al efecto patógeno de estas entidades.

De esta forma podemos observar que, si bien en un primer momento, la adquisición del conocimiento sobre el *yoshi* surge de la relación de confianza que une a los niños con los adultos. Posteriormente, los mecanismos para verificar su existencia resultan del esquema narrativo de los encuentros con estos seres: “los pequeños serán capaces de reconocer por sí mismos los indicios de la presencia de los *yoshis*, por lo tanto, esos sueños y esos encuentros serán interpretados como pruebas de la existencia de los *yoshis* y de sus efectos patógenos” (Déléage, 2009b: 67). Como ya lo hemos visto con Berger y Luckmann (1997) la transmisión de dichas experiencias requiere un cierto grado de anonimato que facilita su transmisión. Lo que resulta en el esquema estable al que se refiere Déléage en el que las experiencias personales son abstraídas.

Estos nuevos componentes del conocimiento ordinario sobre los *yoshis* van a permitir a los niños tener una noción de *yoshi* que descansará más sobre su experiencia personal que sobre la confianza otorgada a terceros. En palabras de Berger y Luckmann (1997), en esta fase del proceso el individuo habrá internalizado esta noción y, por consiguiente, le habrá dado *su toque personal*. Lo anterior, lo pudimos ver con los testimonios recogidos entre los *ñãñho* asentados en la colonia Roma. En un principio, la descripción de los niños es parecida a la de los adultos, pero introdujeron elementos diferentes a los que aparecen en el discurso de los adultos.

En resumen, vemos que la noción de *yoshi*, es construida a partir de lo que los niños escuchan de los adultos, pero será cuestionada a partir del momento en el que el contexto de aprendizaje sea modificado. Es decir, la relación de



confianza que los unía a los adultos. Dicha relación es modificada porque se darán cuenta de que el conocimiento de estos últimos es bastante limitado en relación al de los chamanes<sup>39</sup>.

A continuación y, a muy grandes rasgos, abordo la cuestión del conocimiento que poseen los chamanes sobre los *yoshis*, para aclarar la diferencia entre los contextos de aprendizaje entre el común de las personas (contexto no marcado) y el de estos especialistas (contexto marcado).

Podemos decir que la relación de confianza que unía a los niños con los adultos, será desplazada hacia los chamanes y, tendrán que aceptar que existe una desigualdad en la distribución del conocimiento. Como lo dicen Berger y Luckmann (1997), esta vez el conocimiento sobre los *yoshis* pertenece a una élite especializada, a saber, la de los chamanes.

La confianza otorgada a los chamanes, descansa en el simple hecho de que han experimentado, un contexto específico que les permite adquirir más conocimientos sobre los *yoshis*. Dicho contexto corresponde a la iniciación. En este caso, lo que es transmitido a los no iniciados, es la representación de la relación de aprendizaje, por un lado, une al chamán con su maestro. Por el otro, al chamán con los *yoshis*, todo ello se inserta en un ritual de iniciación (Déléage, 2009b).

---

<sup>39</sup> No está por demás señalar que si los chamanes pueden curar las enfermedades significa que, a diferencia, del común de las personas, pueden ver a los *yoshis* y, por ende, actuar sobre ellos.

Si bien este nuevo conocimiento, no aporta información novedosa sobre los *yoshis*, sí postula la existencia de una interacción ritual que instaura una relación particular y, por demás misteriosa entre el chamán y el *yoshi*.

En palabras del autor “lo que se transmite a los no iniciados es la representación del contexto de aprendizaje específico del conocimiento de los chamanes sobre el *yoshi*. Después de todo, se trata de una nueva meta-representación, esta vez explícita de la noción del *yoshi*” (Déléage, 2009b: 68).

La representación de este contexto comprende los siguientes elementos : el conocimiento esotérico sobre los *yoshis* se adquiere, a partir de una relación ritualizada de transmisión de un chamán a un aprendiz; de una modalidad de percepción extraordinaria inducida por el ayahuasca, posibilitando así la interacción con los *yoshis*, cuya naturaleza real es desconocida por el no iniciado. Por ello, el autor asegura que se trata del conocimiento sobre otro conocimiento parcialmente desconocido. Sin embargo, desempeña un papel fundamental al dar cuenta de una institución especializada que garantiza la veracidad de la noción de *yoshi*.

De nueva cuenta, el texto de Déléage guarda relación con lo planteado por Berger y Luckmann (1997). Los chamanes forman parte del cuerpo de *teorizadores* que se encargan de darle legitimidad a los conocimientos que le dan sentido a la realidad. Si bien la noción de *yoshi* es, en un primer momento, algo inmutable y claro, al transcurrir el tiempo perderá dicha nitidez. Es justo en este

momento, en el que entran en juego las fórmulas legitimadoras detentadas por los chamanes.

A manera de conclusión, vemos que el conocimiento ordinario de la noción de los *yoshis*, se transmite en una relación de aprendizaje no marcada entre adultos y niños basada en la confianza que éstos últimos otorgan a los primeros. Dicha relación también condiciona la adquisición de otro tipo de conocimientos culturales que tienen que ver con la vida cotidiana. La transmisión se realiza de manera informal “a partir de oídas sobre las discusiones concernientes al origen de algunas enfermedades, de las advertencias de los adultos hacia los pequeños, de los relatos relativamente estandarizados sobre las formas de cómo reconocer a los *yoshis* y de una mezcla de enunciados y observaciones sobre la práctica ritual de los chamanes” (Déléage, 2009b: 69).

### 3. La tradición oral en Santiago Mexquititlán

A modo de conclusión y, para ilustrar la justeza de los conceptos empleados en esta investigación, presento algunos aspectos de la obra de Canuto (2008). El autor analiza minuciosamente la tradición oral de Santiago Mexquititlán. Los cuentos, las historias, los relatos y las pláticas sean verdaderos o ficticios en *ñãñho* son llamados *ar 'bede*. Como ya lo había mencionado, este investigador es originario de Santiago Mexquititlán: “Quiero hacer constar mi pertenencia al pueblo *ñãñho* de Santiago Mexquititlán, soy miembro de la comunidad que se estudia” (Canuto, 2008: 11).

Para el autor, la tradición oral es una manifestación de la cultura, es a través de ella que se expresan las creencias y, las formas de concebir al mundo. Canuto clasifica los relatos tomando en cuenta los siguientes criterios: la temática, los personajes, así como, su función social. Si bien lo anterior no forma parte de los propósitos planteados en mi estudio, su obra ha sido fundamental porque los relatos son considerados como el medio a partir de cual se transmite y divulga un hecho que ha sido importante para la *comunidad ñãñho*<sup>40</sup>.

Su trabajo ha sido sumamente enriquecedor al acentuar la importancia de la oralidad entre los santiagueños. Postura con la que coincido, porque finalmente, la construcción social de la realidad así como, la transmisión del conocimiento y, sus modificaciones pasan por el filtro del lenguaje.

Los relatos de la tradición oral deben ser entendidos como literatura porque son el resultado de la creación de los miembros de una sociedad determinada y, por ende, expresan la percepción del mundo que los rodea y de su vida. Dichos relatos “se inscriben en un campo dinámico y variable que se reformula constantemente, donde un mismo autor puede dar versiones diferentes” (Canuto, 2008: 7). De ahí que cada uno tenga su propia forma literaria: son recreaciones de un tiempo y de una persona. En términos de Berger y Luckmann ello es el resultado de la relación dialéctica entre *nomoi* (individuo) y *nomos* (colectivo) y, viceversa.

A lo largo de mi trabajo he insistido en que la representación de la bruja debe de ser actualizada para que no pierda legitimidad, lo que se ha podido

---

<sup>40</sup> Expresión empleada por el autor para referirse a los habitantes de Santiago Mexquititlán.

observar en las descripciones ofrecidas por algunas personas cuando retoman elementos correspondientes al espacio y tiempo en el que viven.

Para Canuto (2008), ello se hace evidente con la reformulación y, la recreación de los relatos ya conocidos por los habitantes de Santiago Mexquititlán. Lo expresa del siguiente modo: “las tradiciones, las creencias que cambian, se incorporan o sincretizan en el imaginario popular (...) [surgen] diferentes versiones, con personajes, temas y tipos de historias propios de su tiempo; las variaciones en los textos se dan por cuestiones generacionales y por motivos de interpretación de la realidad acorde con la perspectiva del narrador y su época, y la incorporación de elementos de orden social” (Canuto, 2008: 7-8).

El valor de la tradición oral radica en lo siguiente: los textos expresan las creencias y la realidad mágica de las personas, pero además tienen un carácter normativo y cognoscitivo ya que son el medio para educar, instruir y divertir a las nuevas generaciones<sup>41</sup>.

Si seguimos al autor, las historias pueden ser narradas durante las reuniones familiares o cuando concluye la jornada de labores. No obstante, “la ocasión propicia puede presentarse en cualquier momento; particularmente la transmisión de las lecciones de moral y de vida son enseñadas en un contexto informal y no se precisa de un tiempo específico para ello: el saber de la tradición se comparte a cada instante” (Canuto, 2008: 6). Lo anterior se puede traducir en términos de Déléage (2009b) de la siguiente manera: la transmisión del

---

<sup>41</sup> Todo ello guarda una estrecha relación con el planteamiento de Berger y Luckmann (1997), cuando hablan de la legitimación.

conocimiento se desarrolla en un contexto no marcado porque no existe un proceso de aprendizaje explícito.

Otro punto interesante en la obra de Canuto, es la importancia que le da al testigo o al narrador. Su papel es fundamental en la cadena de transmisión de la tradición *durante el paso de “boca a boca”*. Cada testigo tendrá su propia versión sobre un mismo hecho, podrá añadir u omitir detalles, tales modificaciones dependerán de sus conocimientos y de su creatividad. Es el testigo quien actualiza y enriquece la literatura oral y, por ende, el paso de boca en boca dará por resultado nuevas re-producciones.

Para Berger y Luckmann (1997) dicho proceso se traduce en las situaciones “cara a cara” mediante las cuales se transmite el conocimiento. Como ya hemos visto, dichos autores también aseguran que la construcción del conocimiento es social. Sin embargo, los individuos juegan un papel significativo para su creación, su actualización y, su transmisión.

En resumen, el valor de este trabajo descansa en lo siguiente. En primer lugar, versa sobre la localidad en donde realicé mi investigación. En segundo, porque toma en cuenta las variaciones de los relatos, en función del contexto histórico y, social en el que se inscribe el narrador. Finalmente, al traducir el planteamiento de Canuto en mis propios términos, me permitió dar cuenta de que: el relato constituye la construcción social de un hecho o experiencia, que es transmitida tanto a los contemporáneos como a las nuevas generaciones. No obstante, para ello es imprescindible que se considere como algo relevante y

digno de ser memorizado. Deberá ser cuestionado y posteriormente, actualizado para que se ajuste al contexto del individuo que se encargará de transmitirlo. Este proceso es el de la legitimación y, es precisamente en ese momento en el que el oyente se convierte en narrador y lo transmitirá como un *corpus* teórico que guía el comportamiento.

Todo ello es sumamente importante porque da cuenta de cómo son transmitidos y reinterpretados los conocimientos sobre la bruja que se chupa la sangre de los lactantes. Así vemos que, los relatos de las personas que pude entrevistar, constituyen la *materia prima* a partir de la cual pude dilucidar cuáles son los elementos constituyentes de la representación de la bruja.

Antes de concluir me parece importante destacar los supuestos de los que parto para analizar la cuestión de la bruja que se alimenta con la sangre de los lactantes. Considero que el conocimiento es construido socialmente *por personas concretas* para dotar al mundo que nos rodea de sentido. Éste puede ser modificado a partir del proceso de transmisión, para adecuarlo al contexto en el que se genera, permitiendo que no pierda legitimidad y plausibilidad y, así evitar caer en un estado de anomia.

A partir del trabajo de campo realizado en la colonia Roma, empecé a construir mi interpretación sobre esta bruja, cuya finalidad era traducir dicho conocimiento en mis *propios* términos, a saber, los de una antropóloga social. Lo anterior lo puedo resumir de la siguiente manera. Los argumentos que giran en

torno a la bruja constituyen la explicación de la muerte súbita del lactante, conocimiento plausible y legítimo para la población entrevistada.

De todo lo anterior, surgieron las siguientes hipótesis que resumo de la siguiente manera: la explicación socialmente construida de la realidad tenderá a ser modificada y actualizada a raíz de cualquier cambio del medio habitado<sup>42</sup>. Todo ello en virtud de no perder plausibilidad y legitimidad, lo que en última instancia, conduciría a un estado de anomia. Es por ello que, si bien la muerte súbita e inesperada del lactante seguirá siendo explicada a partir de la existencia de una bruja, dicho conocimiento tiene que ser reinterpretado con los elementos que ofrece el nuevo medio en el que se desenvuelven estas personas.

Al constituir la muerte la experiencia marginal por excelencia, es decir, una zona limitada de significado amenaza la realidad instituida. Debe ser ubicada y explicada en términos de la vida cotidiana para que de esta forma sea inteligible y, permita a las personas seguir viviendo en sociedad después de la muerte de sus semejantes. Es por ello, que supongo que la bruja constituye un universo simbólico, cuya función nómica consiste precisamente en apaciguar y ordenar la muerte súbita e inesperada del lactante. Atribuyendo sus causas a terceros, es decir, a personas que recurren a la brujería para cometer sus fechorías. Personas identificadas y denominadas como *la bruja*.

En el siguiente capítulo presento algunos trabajos desarrollados en torno a la bruja en el contexto de la Inquisición en Europa, en el mundo prehispánico, así como en diversos contextos culturales en la actualidad.

---

<sup>42</sup> No exclusivamente por los *ñāñho* sino por cualquier grupo humano.



## **Tercer capítulo**

### **Las brujas desde una perspectiva histórico-cultural. Un largo viaje de Europa a Santiago Mexquititlán**

En lo que sigue, pretendo ofrecer un panorama bastante general de la forma como han sido representadas las brujas, a lo largo del tiempo en diversos contextos culturales. Este capítulo consta de cuatro apartados. En el primero, abordo el tema de la bruja en la Europa medieval y renacentista, ello me parece importante, porque existen algunos rasgos de estos personajes que tienen que ver la forma en la que es representada la bruja en Mesoamérica. En el segundo, retomo los textos de algunos autores para describir cómo fueron concebidos los brujos y las brujas en el mundo indígena prehispánico. En el siguiente apartado, abordo a la bruja en el mundo indígena contemporáneo, lo que finalmente, me permitió acercarme a la bruja en Santiago Mexquititlán.

#### **1. Las brujas en Europa**

Me parece importante hablar de los hombres-lobo porque dicha figura se relaciona con el mundo de las brujas. Los sentimientos generados por la figura del lobo, han sido ambivalentes a lo largo del tiempo y, en diversas culturas. Por un lado, genera odio, miedo y, por el otro, respeto y consideración. El lobo para los pastores es asociado al ladrón, al animal malo y dañino. Si bien se valieron de

perros para protegerse de él, también se recurría a rezos y encantos, dirigidos a las divinidades.

En la Antigüedad le fueron atribuidos varios valores simbólicos. El lobo era vinculado con la guerra, la destrucción, la muerte y, los infiernos<sup>43</sup>. Al inicio del cristianismo, el lobo era considerado como una criatura diabólica, predadora de la oveja y, adversario del pastor quien cuida a su rebaño.

Las características del lobo, resultan de un pacto diabólico, por ende, vinculado al pecado, a los cultos paganos y, a lo salvaje de la naturaleza. De ahí, que fuera perseguido durante el Renacimiento. Los brujos que podían transformarse en lobos eran considerados como ayudantes de Satanás (Goens, 1993: 35-36).

En la Edad Media, el miedo que se les tenía era plasmado en diversos textos, historias y canciones. El lobo era ridiculizado, se le representaba como una criatura traidora, cobarde, glotona, estúpida, cuyo prototipo es *Isegría* en el *Roman de Renart*. Posteriormente, dicha representación fue modificada, en las fábulas de Lafontaine; los cuentos de Perrault y, las historias de Alphonse Daudet. Estos autores contribuyeron a difundir al lobo como un personaje fuerte, inteligente y cruel. Esta imagen ha sido usada para asustar a los niños. Pero en el siglo XX, en la medida en la que la realidad del peligro disminuye el miedo se transforma en sentimientos más positivos, tales como el respeto y la consideración.

---

<sup>43</sup> Basta recordar, a Hades y a la loba romana.

Por lo que respecta, a la etimología y los orígenes del hombre-lobo, Goens (1993), menciona que tanto, *loup-garou*, en francés, como *werewolf*, en alemán e inglés, designan a una persona con la facultad de transformarse en lobo, significando así, hombre-lobo.

Si seguimos al autor, esta capacidad de metamorfosis viene desde la Antigüedad. El objetivo de adoptar un aspecto bestial, era el de cumplir con sus fechorías, el primero hombre lobo, fue el Rey Arcadio, padre de Calisto, transformado por Zeus. Asimismo, Osiris regresa de los infiernos bajo la forma de un lobo para ayudar a su esposa Isis y, a su hijo Horus en su batalla contra Typhon (Goens, 1993: 32).

Por su parte, Ginzburg (1992), habla de la licantropía, como enfermedad así como de sus repercusiones sociales. Las personas afectadas por dicho padecimiento, podían ser hombres, mujeres y niños. Los síntomas eran los siguientes: resequedad de la piel, presentando una coloración amarillenta, una pigmentación heterogénea, cubierta de escoriaciones, cicatrices y, ulceraciones. Dichas marcas eran consideradas como mutilaciones resultantes de sus largas peleas con otros lobos. Ocasionalmente, estaban cubiertos de pelo, tenían la boca roja, los caninos prominentes y de color café. Sus ojos estaban hundidos e inyectados.

Este cuadro evoca un grupo de enfermedades raras y hereditarias, caracterizadas por la deficiencia de enzimas necesarias para la degradación de la

hemoglobina de los glóbulos rojos. Además, la acumulación de porfirina a nivel cutáneo, conlleva una severa fotosensibilidad y, por lo tanto, algunas lesiones.

La licantropía provoca algunos problemas psicológicos graves, e incluso, en algunos casos superan la sintomatología. Se trata de una enfermedad de todo el cuerpo, con manifestaciones mentales, en la que el paciente se toma por un lobo, provocando, altos niveles de ansiedad y, una obsesión demoniaca. La Antigüedad y la Edad Media fueron periodos de relativa tranquilidad para los hombres-lobo. Eran considerados como enfermos, de hecho, en algunas regiones gozaban de un estatus privilegiado en los rituales agrarios y totémicos. A diferencia del Renacimiento, cuando empezaron a ser considerados como seres diabólicos.

En los siglos XV al XVII, en el contexto de la cacería de brujas, eran perseguidos y maltratados. Los fundamentos teóricos y filosóficos de estas persecuciones, se remontan a finales del siglo XV y, constituyen las bases de la Inquisición. A saber, la represión en contra de los herejes.

Durante el papado de Inocencio VIII, en el año de 1486, aparece *Malleus Maleficarum* (El martillo de las brujas), escrito por dos inquisidores dominicanos alemanes: Jacob Sprenger y Heinrick Kramer. En este texto, la brujería es presentada como resultado de un pacto con el Diablo, cuyo carácter maléfico se vincula con los cultos antiguos y con la magia popular.

En *Malleus Maleficarum*, se cristaliza el movimiento lanzado por Jean XXII, cuyo papado inició en el año de 1316 y concluyó en 1334. Para él, la brujería y la

herejía eran sinónimos. La finalidad de este escrito era animar a los inquisidores a perseguir a los herejes<sup>44</sup>.

A diferencia de lo que sucedía en la Antigüedad y en la Edad Media, Sprenger y Kramer sostenían que la licantropía era una manifestación diabólica y, por ende, un acto de brujería. Dicha metamorfosis era provocada por una alteración del equilibrio de los humores, en la que predomina el humor de la melancolía, además de una subsecuente modificación de las facultades mentales, físicas y emocionales (Ginzburg, 1993: 45). Las personas con un humor melancólico son más susceptibles de dejarse llevar por el demonio y, por lo tanto, de practicar la brujería.

Las mujeres van a ser el principal objetivo de ambos inquisidores, quienes se justifican argumentando una serie de consideraciones poco objetivas sobre la anatomía, la fisiología y, los humores femeninos. La esencia misma de la mujer, se expresa por un carácter hipócrita, débil, pérfido, con cierta propensión a la melancolía, haciendo de ella un campo fértil para el demonio, quien la lleva a practicar la brujería. El demonio es ubicuo, la brujería es omnipresente y los que se entregan a ella deben ser perseguidos y ejecutados.

La misoginia expresada en este escrito, ha sido calificada por algunos autores contemporáneos como el manual de pornografía escolástica. Entre los años de 1486 y 1669, se hicieron treinta y cuatro ediciones y cincuenta mil ejemplares de este libro. Como resultado murieron en la hoguera, miles de personas acusadas de ser brujas y hombres-lobo. Las más grandes masacres

---

<sup>44</sup> Todo lo anterior, se remonta a los escritos de Santo Tomás de Aquino y de San Agustín.

tuvieron lugar en la Lorraine, en la región del Jura; en el Luxemburgo; en el País Vasco; al sur de Alemania, en algunos cantones suizos, así como, en Escocia. Una vez acusadas, las personas no tenían la menor posibilidad de defenderse: después de ser torturadas sin compasión alguna, terminaban aceptando su culpabilidad<sup>45</sup>.

Le Court (1987), habla de las fuentes en las que podemos ubicar cuestiones relacionadas con la brujería. La documentación con la que se cuenta sobre la brujería en Europa, data de los siglos XIII y XVIII. En su mayoría, se encuentra en los textos relativos a su prohibición, en los planos judicial y religioso.

La concepción de la brujería, es resultado de una mezcla de elementos surgidos a partir de diversas fuentes, sobre todo de las antiguas tradiciones populares, combatidas y oprimidas por el cristianismo en Europa occidental (Le Court, 1987: 55).

En 1581, el inquisidor Jean Bodin, habla de una partera acusada de brujería en Baviera y en Inglaterra. Todo ello se remonta, al *Malleus maleficarum* (1486). Jacob Sprenger y Heinrich Kramer, aseguraban que las parteras asesinaban a los recién nacidos, ya sea causándole un aborto a la madre, o bien, a la hora del nacimiento, entregándoles los niños al Diablo. Se cuenta que una partera suiza habría confesado asesinar a cuarenta lactantes, perforando su cráneo con una

---

<sup>45</sup> Al escribir lo anterior, no puedo dejar de establecer una analogía con lo que han vivido miles de personas bajo el sexenio de Felipe Calderón Fournier, en la que se ha hecho –literalmente- una persecución de brujas. En la que precisamente han sido tomadas por chivos expiatorios.

aguja (Le Court, 1987: 56-57). Por lo general, las brujas enterraban sus uñas en la cabeza de los recién nacidos<sup>46</sup>.

El autor también hace referencia al *Tractus de fascinationes*, publicado en 1575, tratado en el que se asegura que es el Diablo quien le encarga a las parteras matar a los niños para entregárselos. En esta obra, se menciona que las mujeres estrangulan a los recién nacidos, evitando a toda costa que fueran bautizados.

Se habla del canibalismo entre las y los brujos, por usar la carne de los recién nacidos para preparar ungüentos, a partir de los cuales adquirirían sus poderes. Como lo veremos más adelante, se servían de ellos para transportarse a sus reuniones (*Sabbath*), para transformarse en animales, sobre todo en hombres-lobo.

Las brujas hervían a los niños en ollas de cobre, para recuperar la grasa que flotaba en el agua, para posteriormente, espesar el caldo restante. Por lo general, también se usaban los siguientes ingredientes: perejil, agua de acónito, sangre de murciélago, aceite, belladona y, semillas de diversas plantas como la cizaña, adormidera y cicuta (Le Court, 1987: 57-59). Estamos, entonces, en presencia de plantas, cuya ingestión provoca un delirio temporal, pero también empleadas con fines terapéuticos: para facilitar el parto, o bien provocar el aborto y curar algunos problemas ginecológicos.

---

<sup>46</sup> Véanse *Hiltprand* (1595) y el *Compendium maleficarum* (1626) de Guaccius.

En el contexto de Europa y, más específicamente, de la Edad Media y del Renacimiento, la brujería parece ser tarea de mujeres. Como lo advierte, R. Kieckhefer (en Le Court, 1987), los conocimientos son transmitidos de madre a hija, o en su defecto, a alguna joven.

En efecto, la imagen de la bruja, es la de una mujer que se desplaza en el aire montada sobre una escoba. Pero es importante, destacar que antes de beberla, se embadurnaba el cuerpo, las partes pilosas o, el cabello con dichos ungüentos.

Es importante señalar que, M.J Horner (en Le Court, 1987:64), asegura que el uso de la varita mágica o de la escoba, era algo más utilitario y simbólico. Dichos artefactos, servían más para aplicar estos ungüentos en la vagina que como medios de transporte.

Los ungüentos, arriba mencionados, están relacionados con la ginecología popular antigua y, sobre todo con la sexualidad femenina del Occidente pre-cristiano. De ahí que, todos estos conocimientos son en un primer momento relacionados con lo femenino.

Sin embargo, posteriormente, las acusaciones de brujería conciernen tanto a las mujeres, como a los hombres. Es por ello que, los conocimientos de las brujas y de las parteras de la Edad Media y, del Renacimiento podrían constituir solamente el aspecto femenino de un muy vasto e importante fenómeno cultural aún muy mal conocido (Le Court, 1987: 65 y 99).



La investigación de Muchembled (1987), se centra en la región del norte de Francia y, se interesa exclusivamente por las brujas rurales. Para ser más precisa, en el Cambrésis, perteneciente, al departamento de Nord-Pas-de Calais. Dicho territorio pertenecía a los países bajos españoles, antes de que el rey Louis XIV los recuperara. A este investigador, le llamó mucho la atención que el ochenta por ciento de las personas fueron torturadas entre 1580 y 1680. Época correspondiente al Renacimiento y a la *Razón* y, no a las *tinieblas* de la Edad Media (Muchembled, 1987: 7). De ahí, la siguiente pregunta: ¿por qué los pensadores del Renacimiento, se obsesionaron con la brujería, época supuestamente regida por la razón?

El autor entiende la brujería, como una construcción del espíritu y, como una obsesión sin verdaderos fundamentos. Por su parte, concibe a la bruja, como un chivo expiatorio en el cual las autoridades y sus semejantes, proyectan sus odios y sus conflictos. Constituye también un tipo de humanidad radicalmente anormal, es decir, algo distinto de lo que se espera de un individuo. La ejecución de este chivo expiatorio permite a la sociedad sentirse buena, bella, justa e íntegra (Muchembled, 1987: 92).

Al autor le interesa dejar en claro, que la bruja rural<sup>47</sup> en la región de estudio, no es del todo excluida, ni descarriada. Se trata más bien, de una víctima expiatoria, sacrificada por sus semejantes, después de haber sido vencidos por las clases dominantes. Para tal efecto, expresa que, el estereotipo de la bruja, es

---

<sup>47</sup> La brujería es sin duda alguna, un fenómeno rural, las ciudades fueron alcanzadas pero sólo de manera tangencial (Muchembled, 1987: 11).

resultado de un movimiento surgido de las esferas más altas de la sociedad. Todo ello con la ayuda de la legislación basada en los argumentos de los demonólogos.

Si bien dicho estereotipo, es impuesto por las autoridades, fue modificado por los habitantes de las regiones rurales. La brujería vista como *crimen-pecado*, fue definida dentro de un contexto de cambios políticos, religiosos y económicos (Muchembled, 1987: 93-94). Las autoridades civiles y eclesiásticas se apoyaron la una a la otra, para crear una nueva sociedad compuesta por individuos regidos por la obediencia, la lástima y el trabajo. La parte visible de este movimiento aparece en los cambios de las estructuras políticas y religiosas.

La bruja era representada como una mujer anciana<sup>48</sup>, decrepita, vil, analfabeta e ignorante. Generalmente, habita en las zonas rurales, a las orillas de sus pueblos y, siempre siendo residente de los mismos, carece de vínculos familiares sólidos. Es pobre, más no sumida en la miseria, temida por sus poderes y, aún más cuando se le niega un favor. Es una mujer desconfiable, en el sentido sociológico del término: es viuda, se ha casado varias veces, vio morir a una parte de su familia. En pocas palabras, carece de vínculos familiares y sociales que le permitirían vivir “normalmente” dentro de una sociedad rural y patriarcal en la que la sociabilidad y la solidaridad juegan un papel fundamental (Muchembled, 1987: 13 y 115). Son capaces de hacer todo tipo de daño, gracias al pacto establecido con el Diablo, siendo éste, el principio del Mal. Sus acciones, contradicen por completo, la ética cristiana y el modelo de una conducta moral católica basada en la noción del Bien.

---

<sup>48</sup> A pesar de que sí hay registros de mujeres jóvenes. No obstante, son escasos.

La creencia en un poder sobrenatural, adquirido por algunos seres humanos capaces de curar o de matar, con medios mágicos existe en todo el mundo. Sin embargo, ninguna civilización ha tratado de exterminar a los brujos tal y como lo hicieron los contemporáneos de Henri IV y Louis XIII. Ello inició desde la Edad Media en los Alpes, los Pirineos y la ciudad de Arras, capital del condado de Artois en el siglo VX. Pero la persecución se vuelve masiva después de una pausa durante la primera mitad del siglo XVI. A partir de 1560, ó de 1580 dependiendo de los países. El paroxismo es alcanzado entre 1630, tanto en los territorios católicos como en tierras protestantes.

El movimiento recobra fuerza a mediados del siglo XVII y, sobre todo hacia 1660, para apagarse lentamente veinte o treinta años más tarde, salvo en Polonia en donde el treinta y cinco por ciento de las muertes datan de entre 1651 a 1700. La cacería de brujas castigó severamente a los siguientes países: Alemania y Suiza en la región del Jura, los países bajos españoles, Francia, e Inglaterra. Se puede decir que La Lorraine y Escocia han sido los lugares más sanguinarios. Exceptuando este último país, el resto de ellos, corresponde a los lugares más densamente poblados y urbanizados de Europa. Todos ellos conocieron las guerras de religión; los problemas políticos causados por la Reforma; la guerra de treinta años en los caso de Alemania y de Suiza; las revueltas en los Países Bajos contra España; la instalación de la Reforma Anglicana (Muchembled, 1987: 9-10).

De lo anterior, se desprende que la brujería y la persecución de las brujas, deben ser entendidas como un proceso y, no pueden ser reducidas a un mero

hecho religioso. Es necesario insertarlo, en el contexto de una historia total que tome en cuenta aspectos políticos, sociales y culturales.

Para los demonólogos de los siglos XVI y XVII, las causas de la brujería son claras: el Diablo actúa en el mundo en contra del plan divino que ordena el universo. Por ende, el principal deber del cristiano es combatir con todas sus fuerzas esta *contra-Iglesia* y destruirla. Los jueces laicos se encargaron de exterminar a los brujos ya que los tribunales de la Iglesia no pueden condenar a muerte. Los textos de la época, afirman que la mujer es más fácilmente seducida por el Príncipe de las Tinieblas que los hombres debido a la debilidad de su sexo. De ahí que, la bruja pervierta a sus propios hijos así como a sus próximos. La brujería era considerada como un crimen social y, un elemento de una cultura repudiada por el cristianismo.

Para el cristianismo, la mujer siempre ha sido considerada como una menor, es totalmente dependiente del hombre. Sin embargo, la condición femenina en el campo, se aleja de esta concepción, debido a ciertos factores materiales así como su trabajo que conllevan una cierta igualdad de género. Las campesinas juegan un papel fundamental en la transmisión de la cultura y en las relaciones sociales. Ellas disponen de un conocimiento y por lo tanto, de cierto poder. De ahí, que sea considerada, como el vector de difusión de la cultura popular.

Uno de sus mayores atributos, es el hecho de que sea una excelente conocedora del cuerpo humano. Las campesinas tienen una relación privilegiada

con el cuerpo. Dicha experiencia es, justamente adquirida, en sus tareas cotidianas, cuando dan a luz, amamantan, bañan y asean a sus hijos. Además, las hambrunas, la peste y las guerras, afectaron de manera considerable el medio rural, de ahí que se hayan generado remedios bien conocidos por las mujeres (Muchembled, 1987: 62). Las campesinas combatieron todos estos males, a partir de recetas mágicas, que también servían para luchar contra la angustia que nace de la inseguridad. Una vez ubicado cierto peligro, lidiaban con él, dándoles cierto poder.

A mediados del siglo XVI, el antifeminismo crece considerablemente en las élites eclesiásticas y laicas de occidente. Las mujeres campesinas no pierden su poder de un día a otro. Esta misoginia, ubicada dentro del contexto del absolutismo y el paternalismo, no invade el medio rural de la misma manera que las ciudades. Sin embargo, adquirió una forma bastante dramática: la cacería de brujas, que concierne principalmente, el medio rural.

A decir de las clases dirigentes, las campesinas eran las principales sospechosas de brujería, al dominar las técnicas y las prácticas mágicas. La cultura que transmiten a las nuevas generaciones constituye el principal obstáculo para el proceso de aculturación y, de homogeneización cultural deseada las clases hegemónicas (Muchembled, 1987: 68). Según el autor, la brujería, puede ser considerada como un modelo pedagógico, a partir del cual, se difunde un nuevo tipo de religión centrado en un Dios Padre: dios del Miedo y, la mujer como un peligro potencial, puesto a disposición del Diablo para actuar en la tierra.

El poder absoluto de los reyes se extiende en todos los niveles del cuerpo social: siempre del hombre hacia la mujer. El siglo XVII, puede considerarse el periodo crítico, siendo éste el apogeo de la cacería de brujas en el norte de Europa. Cuando se les arrebató todo conocimiento, las mujeres son marginalizadas en nombre del progreso, sus saberes médicos, son reducidos a supersticiones, para darle paso a la medicina. A diferencia del siglo XVIII, la mujer campesina ya no será sometida, incluso, se puede decir que en el mundo citadino será la encargada de alimentar y cuidar a los niños. Por lo tanto, en el siglo XVII, son debilitados su poder y sus conocimientos sobre el cuerpo humano. En cambio en el siglo siguiente, hay registros de un decaimiento de esta misoginia, en el que las mujeres continúan difundiendo dichos conocimientos (Muchembled, 1987: 70).

La idea de que el ser humano no se reduce simplemente a su cuerpo, ha sido ampliamente distribuida y expresada en diversos lugares, épocas y culturas. Este supuesto pone fin a la angustia existencial y le da sentido a la vida, haciendo surgir un destello de esperanza. Se apoya en fenómenos aparentemente inexplicables, tales como los sueños, las premoniciones. Según Lecouteux (1992), los fundamentos de la creencia en el *Doble*, tiene sus orígenes en las concepciones chamánicas del alma.

Este *Doble* no se vincula a un mortal más que cuando éste último da su consentimiento. Hay un pensamiento simple y profundo en todo esto: el ser humano por sí mismo no es nada. Para ser necesita en él dos principios: el espiritual y el material. Por lo tanto, es imprescindible vincularse a este *Doble*. Ello

ha sido registrado en prácticamente, en todas las civilizaciones, si bien los términos son diversos la estructura es la misma.

En la Edad Media, su objetivo era la de revelar al elegido la justeza del dogma cristiano y, eventualmente, el destino que le esperaba al ser humano en el otro mundo. Los eclesiásticos no eran los únicos privilegiados, los campesinos también podían tener visiones.

Las enfermedades, los estados de vigilia, la exposición al frío, son prácticas cuyo objetivo, es el de suprimir los vínculos que ligan el alma al cuerpo. Situaciones en las que las funciones vitales se ven disminuidas para favorecer una visión que depende de la fe de la persona.

Por lo que respecta a los sueños, Satanás los vuelve engañosos, inmundos y vanos. A diferencia de Dios, quien hace soñar con cosas verdaderas y proféticas mejor conocidas como revelaciones. En este caso, sí les son exclusivos a los eclesiásticos y a los reyes (Lecouteux, 1992: 36).

La distinción entre los sueños y las visiones surge con la cultura cristiana de la Edad Media. El ser humano, cual sea su religión, puede tener una visión estática cuando su cuerpo está aletargado. El criterio por excelencia para distinguirlos, son la rigidez cadavérica y la insensibilidad absoluta características de los estados estáticos.

Por lo que concierne a las brujas, se les asociaba con los lobos, se aliaban con ellos. Etimológicamente hablando, *masca* significa bruja en latín, es decir, “todo es ilusión” (Lecouteux, 1992: 95-97).

Étienne de Bourbon<sup>49</sup>, encargado de la Inquisición de la diócesis de Valence hacia 1235, estuvo en permanente contacto con este pueblo, cuando lo recorrió para convertir a los herejes. En la actualidad, este territorio es conocido como la región Rhône-Alpes. Este personaje aseguraba que, la marca del hierro candente era un medio certero para reconocer a las mujeres sospechosas de brujería. Mientras que las mujeres dormían en casa, su *alter ego* actuaba haciendo el mal. Las pruebas para afirmar lo anterior son las siguientes: la herida provocada y, el hecho de que lograban entrar a las casas aún cuando las puertas están cerradas.

Hay algunos testimonios escandinavos, en los que las víctimas son aletargadas por un sueño muy profundo para que, enseguida este tipo de mujeres se materializaran en la habitación de la víctima. Desde los siglos X o el XI, se observó que algunas mujeres eran capaces de penetrar en las habitaciones durante las noches tomando la forma de un gato. Podían ser identificadas cuando el animal había sido herido y, al despertar presentaban la marca de la herida. Así vemos que, el *alter ego* de estas mujeres era zoomorfo (Lecouteux, 1992: 99). Es interesante, destacar que en Santiago Mexquititlán, también se habla de esta transformación en gato.

Existe una cuestión incierta y, tiene que ver con discernir si sus capacidades se reducen a trasladarse mediante el vuelo o, si también pueden desplazar a sus víctimas. Sin embargo, los demonólogos de la época, coinciden en que estas mujeres sueñan y tienen alucinaciones, ello se demuestra mediante

---

<sup>49</sup> Fraile dominicano, nacido en Belleville-sur-Saône hacia 1180.



el hecho de que: cuando duermen quedan en un estado cataléptico y, en ningún momento abandonan su lecho.

Al despertar son capaces de contar todo lo que vieron e hicieron en lugares lejanos. A decir, de algunos eclesiásticos, se trata de un *sueño diabólico* que les permite imaginarse que son transportadas o transformadas en animales (Jean Vincent, en Lecouteux, 1992). Según Martin d'Arles, profesor de teología en Navarre, a finales del siglo XV, dichas aventuras son fantásticas y, ocurren solamente en sus sueños como resultado de los humores y de la imaginación. Arnaldus Albertin (1544), canónigo mallorquín, observa que el demonio se vale de mujeres "ancianas, estúpidas y con algún impedimento físico" tales como las "frenéticas, las melancólicas, las maniacas, las tímidas, los niños y los campesinos" (Lecouteux, 1992: 101).

Otra interrogante que los pensadores de la época trataron de responder es si estas mutaciones se dan exclusivamente a nivel espiritual, o bien en el plano real, es decir: corporal.

Las brujas bajo instrucciones del Diablo, cocinan un unguento con el cuerpo de los niños, sobre todo con los que han asesinado antes de su bautizo. Hay tres tradiciones: la primera, surge alrededor, del año mil y, sostiene que los animales constituyen el medio de transporte de las brujas. La segunda, sobre la preparación de un bálsamo satánico y, finalmente, la de la *cabalgata* sobre un palo de escoba. Cuando el cuerpo queda *in situ*, quiere decir que, la persona está profundamente

dormida, cataléptica y, nada puede interrumpir ese sueño porque las mujeres quedan desprovistas de toda sensibilidad.

Por lo que concierne al origen del uso del palo, Lecouteux (1992), nos transporta a Islandia. En nórdico antiguo (*norrois*) se empleaba el vocablo *völva*, formado a partir de *völfr*, que se traduce como “palo”. Desde la antigüedad, este artefacto era imprescindible en las prácticas mágicas

Incluso, se puede decir, que es el ancestro de la “varita” mágica de las hadas<sup>50</sup>, pero a diferencia de éstas, quienes se caracterizan por su bondad, las brujas son maléficas y recurren a la magia negra.

En cuanto al bálsamo, parece constituir un invento relativamente reciente, o bien una recombinación de elementos retomados de la Antigüedad clásica. Es empleado como estupefaciente, facilitándoles a las brujas entrar en esos estados catalépticos, y por ende, evadirse de su propio cuerpo. Dichos bálsamos se hacen a partir de la grasa de niños, veneno de serpientes o arañas, o bien, de la saliva

---

<sup>50</sup> Las hadas se caracterizan por ser divinidades buenas, tutelares y zoomorfas. En los siglos XII y XIII, se les asocia con los jabalíes y los ciervos. Se puede decir que la cierva es su avatar, una vez cumplida su misión, el animal desaparece súbitamente y misteriosamente. En ese momento, el hada se muestra al hombre que escogió por amante: se da a conocer y no se confina en sueños o en visiones. En el *Manual del Inquisidor*, de Bernard Gui (1261-1339), se hace referencia a una tradición observada en el occidente medieval: la de las hadas que visitan las casas durante la noche, asegurando la prosperidad. Cabe señalar que, dicha tradición fue diabolizada por el cristianismo en su eterna lucha contra el paganismo (Leucouteux, 1992: 84 y 94).

de sapo. Generalmente, a las brujas les salen animales por la boca, lo que tiene que ver con el *Doble* zoomorfo (Lecouteux, 1992: 103 y 108).

Este *Doble* físico, abandona el cuerpo de quien duerme, bajo la forma de algún animal para salir a vagabundear. Las aventuras vividas por este animal son narradas por el individuo como si se trataran de un sueño. Así vemos que, es muy común encontrar a un *Doble* zoomorfo en estas descripciones, trátase de alimañas o de mamíferos como el gato o los ratones. Es curioso pero en Suiza, se hace referencia a una luz. Del mismo modo que lo hacen algunas personas en Santiago Mexquititlán.

Las personas consideradas como brujas, traían consigo alguna marca de nacimiento. Por lo general, nacían con el cráneo recubierto por una membrana llamada *coiffé céphalique*. Se trata de la acumulación normal de grasa llamada *vernix caseosa*, compuesta de sebo y del fino vello que pierden la mayor parte de los niños antes de nacer, llamado *lanugo*. No obstante, se pensaba jugaba un papel fundamental ya que permitía al espíritu abandonar el cuerpo.

El *fylgja* designa fisiológicamente a la placenta. Según las creencias alemanas contemporáneas, se puede inferir que el *alter ego* ha sido muchas veces entendido como el útero. Hacia 1715, Hans Christoph von Ettner und Literitz, decía que el útero podía adoptar la forma de un ratón y alejarse de su cuerpo, mientras que la persona quedaba inerte, hasta que éste regresara. Así el amnios predestinaba estos desdoblamientos (Lecouteux, 1992: 114).

La *Sombra* constituye la expresión más conocida de la creencia sobre el Doble. No son pocos los escritores quienes se han referido a ella. Este término es, desde siempre, la forma visible de la cara oculta del ser humano. La calca del cuerpo, hecha de una materia efímera. *Un otro sí mismo*, que posee todas las cualidades físicas y psíquicas del yo. Al morir su envoltorio, se va al reino de las Sombras. Homero nos dice que conserva sus sentimientos y, se les aparece en sueños a los vivos y les habla hasta que el cuerpo no haya sido reducido a cenizas. Pitágoras, Plutarco, así como otros sabios de la Antigüedad Clásica, aseguraban que el difunto no posee *Sombra*, lo que define su nuevo estatuto (Lecouteux, 1992: 160-161).

En greigo, *Skia*, significa *Sombra*, en muchas culturas, cuando una persona está en vida es considerada como su Doble. Este último, se encuentra entre el aquí, el ahora y el más allá. De lo anterior, se desprenden las implicaciones de este antiguo saludo turco: “¡que tu sombra no disminuya!” y su contraparte, la maldición: “¡Ya no lanzarás sombra!”. En la tradición judía, se afirma que la muerte es anunciada al cielo treinta días antes, momento en el cual la *Sombra* de la persona disminuye sin parar, para finalmente, desaparecer. Así podemos observar, cierta coincidencia entre todas estas creencias, a pesar de la diversidad sus orígenes geográficos.

Lo que le es propio al ser humano lo es también para su *Sombra*, es decir, lo que le afecta a uno le afecta al otro. Es por ello, que se establece una identidad entre el cuerpo, la *Sombra* y el alma. En otras palabras, la *Sombra* constituye la forma visible de una realidad invisible.

En el léxico de muchas culturas, el alma y la *Sombra*, han sido tomados por sinónimos y, por ende, la *Sombra* es el *Doble*. Pisar la sombra de alguien, es considerado como una gran ofensa. El siguiente proverbio medieval lo expresa: “¡Lo que le hago que se lo haga a mi sombra!”. La *Sombra* atestigua bajo la luz del día lo que sucede durante la noche. Es imposible de dissociar la sombra del alma y la sombra porque, esta última, es a la vez el *alter ego* del alma y del cuerpo.

Me parece fundamental hablar del reflejo y de la imagen. Un gran número de mitos y de leyendas tienen por tema central la historia de un hombre contemplándose en un espejo natural o artificial. Para los neo-platónicos, ello equivalía a perder la dicha de su alma. Para los gnósticos, Adán perdió su naturaleza celeste al mirarse en un espejo. En el Retrato de Dorian Grey, Oscar Wilde (1890), plasma la conciencia de este personaje como en su espejo, incluso, de su alma y su cuerpo. Por lo tanto, el retrato es el *Doble* de Dorian cuando acuchilla la pintura.

El miedo ante las imágenes humanas no permitía dejarse pintar o fotografiar. Todo esto se basa en el siguiente argumento: si el alma pasa en la imagen del cuerpo, cualquiera con los conocimientos necesarios, podría actuar sobre la persona por medio de su *Doble* (Lecouteux, 1992: 165).

Cualquier representación de un ser vivo –hombre o animal- tiene por función atraer toda o una parte de su *Doble*. La sombra, así como, el reflejo de la imagen, aseguran el vínculo entre el ser humano y sus semejantes, con los muertos y con el mundo invisible. La *sombra-doble* es lo que lo vincula con ambos

mundos. El espejo es entendido como una ventana abierta que da hacia el otro mundo. Pero también puede ser una trampa para el alma. En toda Europa, existe la costumbre de cubrir los espejos con una manta cuando muere alguien para evitar que su alma regrese o que su espíritu se refleje en él, lo que sin duda traería graves consecuencias<sup>51</sup>.

## 2. Brujos y brujas en el mundo indígena prehispánico

En el mundo indígena prehispánico, los adivinos habitaban en una casa real llamada *Tlillanalmécatl*. Muchos médicos diagnosticaban y curaban por medios mágicos; intervenían en los grandes problemas de la corte y eran ampliamente recompensados. Sus servicios eran solicitados sobre todo cuando las cosechas corrían peligro por las sequías, por las lluvias y el granizo.

La magia cumplía con un papel fundamental en la vida de las personas. Se trata de una institución bastante compleja, constituida por varios especialistas. De ahí, la diversidad de términos para referirse a cada uno de ellos. Dicha clasificación se hacía en función de sus especialidades, de sus poderes y de los métodos empleados. López Austin (1966), establece una primer distinción, por un lado, nos habla de los magos de gran utilidad social. Por el otro, de los hombres-búho dedicados exclusivamente, a hacer el mal.

En el Códice Florentino (en López Austin, 1966), se hace referencia a estos hombres como *tlapouhqui*, caracterizados por engañar a la gente, por burlarse de

---

<sup>51</sup> Veremos que, ello se repite en el conocimiento construido en el mundo indígena prehispánico.

ella. Eran pobres, huérfanos, desdichados, además, poseían un nahual que les permitía transformarse en búho, en perro, en gallina, en lechuza, en mochuelo. Durante las noches salía a perder a la gente con embrujos.

Los *temacpalitotique* constituyen una clase de hombres-búho y, se caracterizan por ser profanadores, ladrones y violadores. Asimismo, tenían la capacidad de provocar estados soporíferos<sup>52</sup> así como emplear fuertes drogas bien conocidas por los nahuas. El búho es un animal vinculado a lo funesto y, emisario del *Mictlan* o, si se prefiere, región de los muertos (López Austin, 1966; 1967).

Para ser brujo, era necesario pasar por un proceso de aprendizaje al lado de *no muy ilustres antepasados*, ser heredero de ciencia de cantos y conjuros y haber nacido bajo la protección de Quetzalcóatl (López Austin, 1966: 101-102).

Por otro lado, era importante ingerir drogas alucinógenas, tales como, *ololiuhqui* y el peyote. Se pensaba que las personas con defectos físicos, estados próximos a la muerte, quienes hubieran presenciado apariciones de seres del otro mundo, eran candidatos para volverse brujos. A decir del autor, lo que les inducía a llevar esta vida, era la fatalidad del signo en que nacían: *Uno Viento*. Los *temac* o brujos, contaban con la protección de *Tezcatlipoca*. Sin embargo, ésta terminaba con la noche<sup>53</sup>. Es por ello que se apuraban en concluir sus fechorías antes del amanecer (López Austin, 1966: 113 y 115).

---

<sup>52</sup> Tal y como lo veremos en el caso de la bruja en Santiago Mexquititlán.

<sup>53</sup> Esto también lo podremos observar entre los testimonios de las personas entrevistadas en Santiago Mexquititlán, quienes aseguran que las brujas sólo aparecen durante la noche.

Como ya lo habíamos visto, también se caracterizan por ser profanadores. Estos brujos adquirirían sus poderes apoderándose del cadáver de las mujeres muertas en un parto. Los *temacpalitotique* lo mutilaban y robaban el brazo izquierdo de la difunta. Una vez cumplido lo anterior, guiados por la imagen de *Quetzalcóatl* se dirigían hacia sus víctimas. Los brazos de estas mujeres eran empleados durante el ataque. Las víctimas eran golpeadas con él y, con la ayuda de conjuros, los *temacpalitotique* lograban su cometido. Robaban, violaban, cenaban y, nadie podía defenderse porque los moradores caían en un sueño profundo, provocando la falta de movilidad y de visión. Cuando las víctimas despertaban, las reacciones eran varias “elevan el llanto, braman, aúllan, se golpean los brazos, escurren lágrimas, se preguntan ¿cómo fue? ¡Qué desgracia! ¿Quién pudo decirlo?” (López Austin, 1966: 111).

Para protegerse de estos ataques, las personas ponían un pedazo de obsidiana en agua, ya sea en la puerta de la casa o en el patio. Se pensaba que al verse reflejados huían. El pedazo de obsidiana hiere la imagen del brujo cuando éste se asoma y se contempla en la superficie del agua. Ello guarda una estrecha relación con lo que vimos en el texto de Lecouteux (1992), sobre el miedo que causan las imágenes. Más adelante, podremos observar que en Santiago Mexquititlán, se recomienda poner un espejo al lado de la cama para evitar a la bruja.

Cuando eran capturados, estos brujos recibían, antes del castigo final, la pena infamante y mágicamente atroz de perder el cabello, para posteriormente recibir la pena de muerte por lapidación. Sahagún (en López Austin, 1967), nos



dice que al ser apresados, se les cortaba el cabello de la coronilla, con lo que se veía desposeído de su fuerza y moría poco después.

En la cultura náhuatl, los hombres-búho, también son llamados *Tlacatecólotl*. En relación a su etimología, López Austin (1967: 88), menciona lo siguiente: el verbo *coloa*, significa “perjudicar o dañar”, unido al prefijo de persona indefinida *te*, resulta la naturaleza del búho y del *tlacatecólotl*. Ambos caracterizados por sus poderes para hacer el mal. Nos encontramos, entonces, ante un hombre nocturno, que anda gimiendo, espantando, hechizando, atontando y perdiendo a la gente.

Los poderes de los *tlatlacatecolo* pueden surgir de varias formas, las más comunes son las siguientes: nacer bajo un signo propicio. Seguir un proceso de aprendizaje de las malas artes, se hacía referencia a pueblos enteros de brujos quienes compartían sus conocimientos. Finalmente, haber nacido con algún defecto físico, este tipo de personas quedaban bajo la protección de Xólotl, divinidad de las transformaciones de los brujos, y de los monstruos.

Entre los *tlatlacatecolo* existen diversos tipos de brujos. El nombre *mometzcopinqui*<sup>54</sup>, no es muy claro. Serna (en López Austin, 1967: 92-93), lo traduce como: “a la que se arrancan las piernas”. Garibay K., como “que se da golpes en las piernas”. Key y Ritchie dan al verbo *metzcopina*, el significado de “desarticularse los huesos de los pies”. Etimológicamente hablando, se trata del “que se saca molde de sus piernas”. Por otra parte, en el Códice Florentino, se señala que se trata de mujeres. Si bien no se las describe de manera detallada,

---

<sup>54</sup> Eran también llamadas *mometzcopiniani*.

indica que sus acciones eran perjudiciales. La obtención de sus poderes dependían de si nacían bajo los signos *Ce Ehécatl* y de *Ce Quiáhuitl*. En este mismo apartado, abordaré con más detenimiento a las *mometzcopinqui*.

*Tlahuipuchtli* se refiere al “sahumador luminoso”. Fray Juan Bautista (en López Austin, 1967), lo define como brujo que andaba de noche por las montañas echando fuego por la boca para espantar a sus enemigos, quienes podían enloquecer o morir. Torquemada lo incluye entre los nahuales, quienes tenían la capacidad de transformarse en animales y en fuego. Por su parte, el autor del Códice Carolino, más racional, no cree en su existencia y estima que tales brujos no eran sino luciérnagas. Es preciso tener presente, lo anterior, porque en Santiago Mexquititlán, se piensa que las brujas pueden transformarse en animales para no despertar sospechas y poder entrar tranquilamente a las casas. Además como lo veremos, el señor Adrián Celedonio, aseguró que el distinguir a las luciérnagas durante la noche, constituye una señal para avisar que por ahí anda una bruja.

El *nahualli* tiene poder para transformarse en otro ser y es un personaje ambiguo ya que es capaz de hacer tanto el bien como el mal. Al respecto, el autor menciona que, la presencia de estos seres es constante en el pensamiento antiguo. Cuando alguien se encuentra a un animal en el camino, debe asegurarse de que no sea maligno. Para ello, es preciso meterle la mano en el hocico. En caso de ser babosos, se trata de deidades benéficas. No obstante, cuando se observan grandes hileras de dientes, deben ser asesinados porque se está ante un nahual perjudicial (López Austin, 1967: 97).

Las *mocihuaquetzqueh*, o traducido literalmente, como “mujeres que se yerguen” (para alcanzar el sol), son las mujeres fallecidas durante su primer embarazo o al momento de dar a luz por primera vez. Tenían una gran importancia, en el mundo indígena prehispánico, eran consideradas como guerreras que habían muerto en combate. Johansson (2006), asegura que tenían un destino escatológico solar, celestial aunque este sol fuera poniente y que este cielo fuera nocturno y, se les vinculaba con el inframundo: el Mictlan. Incluso, el vientre en el que se gestaba la vida y, les había infligido la muerte era referido como Mictlan. De ahí, el carácter sacrificial de su muerte.

En el mundo náhuatl prehispánico, la mujer es una madre potencial. La muerte en el primer parto, además de privarla de la vida, la despoja de un atributo esencial: la maternidad. Quién fallecía en el parto, sin haber dado a luz, era una mujer que no había sido madre: no había podido engendrar. Por lo tanto, no había logrado alcanzar la plenitud de su feminidad, de lo que se desprende su aspecto siniestro y, la agresividad que las caracterizaba (Johansson, 2006: 194-195).

El alumbramiento, era conocido como *miquizpan*, o si se prefiere “la hora de la muerte”, a pesar de que no tuviera un desenlace fatal. Según el autor, esto se vincula con el hecho de que la diosa *Chimalma*, madre de Quetzalcóatl, murió dando a luz. Pero también, puede hacer alusión a la muerte simbólica de la madre durante el alumbramiento: “la gestación como el parto, eran a la mujer lo que la guerra al hombre: un combate contra fuerzas antagónicas nocturnas que se oponían, en este caso, al advenimiento del bebé, a que la madre diera a luz (...) si

la madre muere (...) gritos de derrota. El bebé era asimismo referido como el prisionero de su madre” (Johansson, 2006: 197).

Las mujeres muertas en su primer parto se les aparecían a sus maridos quienes les daban lo que pedían. Generalmente, lo hacían, en las encrucijadas, regresaban a este mundo como “almas en penas” para atormentar a los vivos. En el mundo náhuatl, las encrucijadas son el lugar donde confluyen la energía de los cuatro puntos cardinales y, lugares donde se concentra la suciedad y donde también se redimía (Johansson, 2006: 217).

Si seguimos al autor, el tecolote se asocia con la muerte, más precisamente, con las *mocihuaquetzqueh*<sup>55</sup>. Las múltiples referencias a estas mujeres, en los Anales de *Cuauhtitlán* (en Johansson, 2006: 206), como “demonios” podrían ser *mocihuaquetzqueh*: mujeres-tecolotes, psicopompos que llevan al sol hacia el Mictlan.

Existe un largo repertorio para referirse a las mujeres muertas en un primer parto. Según el autor, ello revela aspectos interesantes de su función mítico-ritual. Esta diversidad, puede deberse a cambios diacrónicos e interculturales que afectaron el culto dichas mujeres, desde los huastecos hasta los mexicas pasando por los toltecas (Johansson, 2006).

Las mujeres muertas en un primer parto, llámense *Mocihuaquetzqueh*, *Ixcuina(n)me*, *Cihuapipitlin*, *Tlazolteteuh* o *Cihuateteuh*, manifestaban lo sagrado siniestro-nocturno correspondiente a una maternidad mortal. La agresividad hacia

---

<sup>55</sup> López Austin, menciona que el búho o la lechuza podrían asociarse a las mujeres muertas en un primer parto.

los niños y los hombres, puede interpretarse como una venganza, del mismo modo que sus apariciones en las encrucijadas, cuando aterraban a los caminantes. Es probable que la Llorona y la *Xtabay*, fantasmas presentes hoy, en el imaginario indígena, estén relacionadas de alguna manera, con las mujeres muertas en un primer parto (Johansson, 2006: 228-229).

*Mocihuaquetzqueh*, es el término más común para designar a estas mujeres: *Moci*, constituye un sintagma verbal sustantivado. Es el plural de *Mocihuaquetzqui*, el cual sustantiva, mediante un participio, la expresión *mocihuaquetza* “mujer que se yergue”. El sustantivo *cihuatl*, se encuentra integrado entre el morfema reflexivo *mo* y el verbo *quetza*. Un texto del Códice Florentino expresa, mediante la locución *mocihuaquetza*: la muerte en parto (Johansson, 2006: 217).

Por lo que se refiere a *Ixcuina(n)me*. En caso de que no sea un nombre de origen *tenek*. El apelativo *Ixcuina(n)* podría significar “madre de cara torcida” o de “ojos torcidos” o “salidos” *Ixcui(ltic)*. Ello se puede observar en las cinco representaciones de las láminas 47 y 48 del Códice Borgia, así como en las del Códice Vaticano B (en Johansson, 2006: 218).

*Cihuapipiltin* designa a las mujeres muertas en un primer parto y, podría tener un carácter afectivo para connotar la edad tierna de las jóvenes que murieron al dar a luz. *Pipiltin* es el plural de *pilli*, término que refiere un estado social generalmente traducido como “príncipe” o “princesa”, o si se prefiere, la edad que precedió la pubertad. Traducido por el autor (Johansson, 2006: 218),

como “niña”. Sin embargo, resulta más probable que fuera el plural del nombre propio *Cihuapilli*, variante onomástica de la diosa *Cihuacóatl* conocida también como *Quilaztli*. En este caso, las *Cihuapipiltin* serían imágenes de la diosa *Cihuapilli*.

*Tlazolteteuh* o “númenes de la basura”, revela la función detergente y purificadora de estas mujeres, tanto a nivel fisiológico como ético. Además, *Tlazolteteuh* era el plural del nombre propio de *Tlazolteutl*, referencia a la diosa. Los informantes de Sahagún indican que después de la sesión de “confesión” *neyolmelahualiztli*, el que se encontraba “ensuciado” por una falta tenía que realizar ofrendas a estos númenes femeninos para limpiarse (Johansson, 2006: 219).

El carácter siniestro de las *mocihuaquetzqueh* debe tomarse en el sentido literal porque se les vinculaba con la lateralidad izquierda. Los jóvenes guerreros trataban de arrebatarse el cuerpo y, de cortar el dedo mayor de la mano izquierda de la mujer así como su cabello, los cuales colocaban en su escudo para adquirir fortaleza. También los hechiceros conocidos como *Temacpalitotiqueh* “los que bailan con el brazo”, buscaban apoderarse del cuerpo y cortarles el brazo izquierdo (Johansson, 2006: 198).

Sin embargo, también en su acepción más inmediata, al ser consideradas como maléficas y nefastas. *Mocihuaquetzqueh*, nombre más común para referirse a ellas, podría tener una acepción religiosa. Según el diccionario de Molina (en Johansson, 2006: 225), (*ipan*) *moquetza* significa “endiablado”. Cuando

descendían a la tierra la gente no salía de sus casas por temor a encontrárselas. Ello sucedía durante los eclipses, o en el momento en que, se representaba la renovación del fuego, a la medianoche, cada cincuenta y dos años. Las mujeres embarazadas eran encerradas en los graneros hasta que regresara la luz del día. El temor a los seres maléficos, no era fortuito: podían provocar que el sol no saliera más.

Si seguimos el modelo de la diosa *Chimalma*, quien murió al dar a luz a Quetzalcóatl. Las mujeres muertas en un primer parto adquirirían un carácter siniestro-nocturno, dominio de los brujos y hechiceros, en particular de los *temamacpalitotiqueh* “los que bailan con el brazo”. El crepúsculo era el momento crítico, cuando descendían para merodear y ensañarse con los niños, en señal de venganza, el darle vida a un ser las condujo a la muerte.

Johansson menciona que, para Torquemada las brujas y las hechiceras, eran las mujeres muertas de primer parto. En uno de sus textos, Torquemada hace referencia al poder de estas mujeres: “Y a estas horas se iba poniendo el sol y al mismo punto salieron cuatro mujeres hechiceras y brujas, vestidas muy galanamente, las cuales se llamaban *Cihuatehuil*, con unas escobas de popote, que son troncos de yerba muy delgados e iban bailando con ellas. Estas pajas todas habían pasado por la lengua estas mujeres y sacádose sangre con ellas a manera de penitencia que habían hecho en el templo de su dios *Huitzliopochtli* y en el de *Tlillan*, y pasando por las puertas de los mexicanos quemaron sus escobas, como significando en esto que así habían de ser quemados otro día” (en Johansson, 2006: 227).

Lo anterior, me parece sumamente interesante porque si bien las brujas tienen la capacidad de volar, varios autores aseguran que no hacen uso de los palos o escobas como las de Europa. Tal y como lo señala (Canuto, 2013: 212): “las brujas de las tierras mesoamericanas no necesitan escoba para volar como las europeas”. No obstante, en lo arriba citado por Johansson (2006), Torquemada hace referencia a *unas escobas de popote, que son troncos de yerba muy delgados*.

Si bien el propósito de la presente investigación, no es el de dilucidar cuáles son los rasgos europeos, contenidos en la caracterización de las brujas, me gustaría abordar brevemente, la obra de Martínez González (2006).

El autor nos habla de las *tlahuipuchtli*, es decir, las brujas que se alimentan con la sangre de los lactantes. *Reconstruye la forma en la que ha sido representado este personaje en las fuentes antiguas y, a partir de datos etnográficos contemporáneos. Es importante señalar que el investigador, asegura que en los textos antiguos no existen muchas referencias sobre estas brujas. A partir de dicho estereotipo, Martínez González trata de mostrar de qué manera la bruja española interviene en la construcción de la tlahuipuchtli, y así, determinar si esta creencia existía en la época prehispánica.*

En el mundo prehispánico, estos seres son maléficos y se les asocia con lo diabólico e identificados con la bruja española. La imagen de una bruja voladora fue traída desde los primeros años de la colonia, lo que puede observarse en los procesos de la Inquisición a finales del siglo XVI. En 1751, María o Gregoria



Borrego, indígena tlaxcalteca, fue acusada de brujería y de tener la capacidad para volar<sup>56</sup>.

Otro rasgo que parece haber sido adoptado de la brujería española, tiene que ver con el castigo infligido a las *tlahuipuchtli*. En la región de Chalco-Amecameca, cuando una bruja era capturada, era paseada por todo el pueblo, acompañada de músicos. Todo ello sucedía mientras se encendía la hoguera en la que sería quemada.

En la Sierra Norte de Puebla; en Hueyapan, Morelos y en el sur de Veracruz, también se han encontrado casos similares. Sin embargo, según el autor, existe una diferencia fundamental con respecto a la quema de brujas en Europa. En el caso mesoamericano, lo que se quema no es al ser humano, sino a su nahual. Por lo tanto, no se trata de matar a la persona, sino evitar que el nahual resucite (Martínez González, 2006).

Por más evidente que parezca, es importante destacar el hecho de que si bien cada lengua indígena tiene su propio vocabulario para referirse a las brujas, como por ejemplo, *tlahuipuchtli*, *tlacique*, o en el caso que me ocupa *ar zone*. Las personas lo traducen como bruja, de ahí que la brujería española forma parte de esta creencia.

---

<sup>56</sup> Hay referencias sumamente interesantes sobre el proceso inquisitorio en la Nueva España durante los siglos XVII y XVIII. Campos Guardado (2001), describe el proceso de Josepha Rendón, quien fue enviada a la Santa Inquisición, acusada de haber asesinado a sus esposos con la ayuda de la brujería. Por su parte, Sembloni (2004), nos habla de la cacería de brujas, desatada en el año de 1748, en el estado de Coahuila. La idea central es mostrar cómo este proceso responde más a una exigencia para instaurar un orden social, para asumir el control político, territorial y cultural. Villanueva (2008), analiza cómo es puesta en práctica la brujería para conseguir al amor ideal. Para tal efecto, se remonta a los orígenes de la Inquisición en España y en la Nueva España, así como la organización del Santo Oficio.

Una de las grandes diferencias entre las *tlahuipuchtli* y las brujas españolas, es que las primeras obtienen sus poderes desde el nacimiento y no como algo facultativo. Además que sus capacidades para transformarse en animal, surgen durante la pubertad y no antes.

Así vemos que algunos rasgos de las *tlahuipuchtli*, parecen haber sido retomados de las brujas españolas, éstas contienen otros propios del mundo indígena precolombino.

Recordemos que el interés de Martínez González (2006), es responder a la siguiente pregunta: ¿Existía un *nahualli* que se chupaba la sangre en la época prehispánica? Según el investigador, ninguna fuente parece indicar que las *tlahuipuchtli* o las *mometzcopinqui*, se alimentaban con la sangre de los lactantes. Sin embargo, en diversas regiones de Mesoamérica, sí se habla de brujos que se alimentaban con ese líquido vital.

A decir, de Sahagún, el *nahualli* propiamente dicho, se refiere, justamente, a los hombres que, durante la noche, se chupan a los recién nacidos. En ninguna otra fuente se hace mención de lo anterior. Por su parte, Molina (en Martínez González, 2006), traduce “bruja que se chupa la sangre” por *teyollocuani*, que significa “el que se come los corazones de las personas”.

Los términos para designar a los brujos que se chupan la sangre pueden estar clasificados en tres grupos: los que hacen alusión a comerse el alma, el corazón o el soplo vital de las personas. Los que por el contrario, se refieren a los curanderos y, a los personajes que fueron adorados como dioses. Y finalmente,

los que nos remiten al consumo de partes o sustancias corporales (Martínez González, 2006).

Lo arriba mencionado, expresa que entre los españoles existe una tendencia a reducir varias ideas en un solo concepto. Incluso, Martínez González, dice que los brujos que se chupan la sangre, pueden ser el resultado de una interpretación hecha por los españoles, ya que esta creencia también está presente en Europa. Una de las características que comparten el *nahualli* y los demonios femeninos, es su capacidad de transformación.

Como lo hemos visto, en las fuentes antiguas, las *tlahuipuchtli* son definidas como seres luminosos, principalmente femeninos, con la capacidad de sacarse las piernas. En la actualidad, se dedican a chupar la sangre de los recién nacidos. La acción de quitarse las piernas, no es fácil de entender, no obstante, todo parece indicar que simboliza la transgresión.

El guajolote, forma adoptada la mayoría de las veces por las *tlahuipuchtli*, parece estar asociado a la impotencia, a lo femenino, a la lluvia, al fuego y al trueno. Su ritual de transformación, sigue el mismo esquema que el mito de destrucción del tercer sol: es el fuego el que transforma al ser humano en guajolote.

En la mayoría de los casos, estas brujas, parecen encarnar todo lo aberrante. Se trata de alguien que se alimenta con la sangre de los lactantes, una mujer que domina a un hombre, que sale a escondidas de su casa durante la noche, quien aparenta ser buena cristiana que se une al Diablo, con quien incluso

tiene relaciones sexuales. Es a partir de esta imagen invertida que la *tlahuipuchtli*, guarda cierta relación con la bruja española: ser que representa una moral y un comportamiento invertidos. De ahí, que los medios para neutralizarlas tendrían que ver con nuevas inversiones que permitan a la *tlahuipuchtli*, volver a estado de ser humano normal (Martínez González, 2006).

Según el autor, la *tlahuipuchtli*, forma parte del imaginario colectivo, que refleja la condena social de un comportamiento considerado como anormal, e incluso, nocivo. La *tlahuipuchtli* contemporánea, no es un personaje autónomo, sus rasgos y características podrían ser las del *nahualli* o de la bruja. Con ello, Martínez González (2006), no pretende que todas las *tlahuipuchtli*, sean entendidas como *nanahualtin*, o *viceversa*.

El autor considera que, la creencia en brujos que se chupan la sangre, no existió durante la época prehispánica. Lo que la *tlahuipuchtli* contemporánea, comparte con el *nahualli- tlahuipuchtli* prehispánico, es su feminidad. Mientras que, con el *nahualli*, es su aspecto luminoso, el hecho de que se pueda quitar las piernas, así como su aspecto aterrador. De este modo, la influencia, de la brujería europea sobre la representación de la *nahuallitlahuipuchtli*, parece haber originado a un nuevo personaje. Resultado de una combinación entre la *tlahuipuchtli* de la época prehispánica y de la *stryge* europea.

En los siguientes párrafos, retomo el trabajo de Rivera (2000), quien realizó trabajo de campo en San Andrés Cholula y Santa María Tonantzintla, Puebla<sup>57</sup>. En ambas localidades, pudo observar que en los relatos sobre las brujas están presentes elementos tanto europeos como indígenas. La representación de la bruja está constituida por elementos de la bruja europea así como, rasgos de magos del mundo prehispánico, particularmente del *Tlacatecólol*. Y más precisamente, de una de sus variantes, la *Mometzcopinqui*.

La bruja-*Mometzcopinqui* establece un pacto con el Diablo y le ayuda a realizar sus actividades dañinas. Una vez transformada en guajolote, la bruja se dirige a las viviendas donde hay recién nacidos sin bautizar para matarlos, succionándoles la sangre con su pico. Es así que el Diablo obtiene almas fácilmente para incrementar su reino. Lo que finalmente, para Dios representa una derrota al perder esas almas.

Son diversos los espacios en los que el Diablo comente sus fechorías: los hogares, las encrucijadas, los cerros y los bosques. Estos lugares pueden considerarse la puerta por dónde la maldad invade el mundo humano. Además, los seres malignos adquieren más poder durante la noche.

Como ya lo hemos visto con anterioridad, las brujas son personajes nocturnos y, poseen una historia muy antigua. Las historias sobre las brujas se componen de elementos pertenecientes a diversas culturas. Si seguimos a la

---

<sup>57</sup> Este texto me parece interesante porque guarda cierta relación con el caso que me ocupa: los medios para repeler a la bruja y el pacto que hacen las mujeres con el Diablo para cometer sus fechorías.

autora: “la convivencia de creencias originará una tradición nueva, donde los rasgos de cada cultura tendrán cierta presencia” (Rivera, 2000: 54).

La investigadora menciona que las brujas surgen durante la noche en los cerros, bajo la forma de bolas de fuego, salen de sus hogares, sin que sus familiares se den cuenta, mientras duermen. Tienen la capacidad de transformarse, para ello, desatornillan sus piernas para colocarse las patas de un guajolote. Una vez realizado lo anterior, su disfraz es completado con el pico y las alas de este animal, permitiéndole volar a las casas donde hay un recién nacido sin bautizar.

La sangre del lactante es succionada por la cabeza, motivo por el cual el pequeño amanece con la mollera sumida. Una vez de regreso a su casa, vacía el líquido vital en una ollita y la guarda en el fogón, donde había dejado sus piernas. Esta sangre le servirá de alimento durante varios días. Para alejar a la bruja, se puede colocar una palangana con agua y tijeras formando una cruz, un espejo, una camisa al revés o un sombrero colocado “boca arriba”. También se recomienda quemar sus piernas, lo que le impedirá recuperar su forma humana, e incluso causarle la muerte a causa de las quemaduras.

El origen de las brujas se remonta a menciones por autores clásicos europeos, como Horacio y Virgilio, desde entonces, se decía que realizaban viajes nocturnos por los aires, elaboraban pociones para obtener el amor o envenenar a los enemigos, sacrificaban niños y, podían establecer comunicación con espíritus de difuntos. Eran designadas como *sagae* (Rivera, 2000: 55).

Durante la Edad Media, se formalizó la brujería ritual asociada con significados de las antiguas religiones de la fertilidad, con creencias del mundo clásico y con concepciones locales. En el Renacimiento, surgen las *streghe*, personajes femeninos, que actuaban de manera positiva en la comunidad, pero en otras provocaban odio, enfermedades y muerte, particularmente a los niños. En el siglo XVI, Reginald Scot, en el libro *Descubrimiento de la brujería*, las describía como: “lisiadas, lagañosas, pálidas, desgredadas y llenas de arrugas; pobres, hoscas, supersticiosas (...) encorvadas y deformes, y sus rostros reflejan melancolía para horror de todos los que las ven, gruñen y son rabiosas malévolas (en Rivera, 2000: 56).

Era gracias al pacto establecido con el Diablo que, obtenían sus facultades para volar, para elaborar elixires, para transformarse. Dicha alianza se celebraba durante el *Sabbath*, cuyo origen se localiza en Toulouse, Francia, entre los años de 1330 y de 1340. A este rito iniciático, asistían, alrededor de cuarenta o cincuenta personas. Sin embargo, había ocasiones en los que se podían congregarse hasta seis mil adeptos. Los participantes se dirigían a lugares muy lejanos, sin que ello fuera un obstáculo. Recordemos que la preparación de ungüentos, elaborados a partir de psicotrópicos y grasa de niños, les permitía volar. Esta ceremonia iniciaba a la media noche, hora de las brujas y, concluía con el canto del gallo, en ella se incluía el bautismo por inmersión en agua.

Dichas reuniones, eran trimestrales, coincidían con algunas fiestas cristianas, tales como: el día de la Candelaria; la Santa Cruz; la fiesta de las Primicias y, el *All Hallow E'en*. En el menú se incluía la carne de animales, de

ahorcados y de niños. Cada uno comentaba sus actividades malignas, se realizaban nuevos pactos entre las brujas y el Diablo, incluida la ceremonia del beso y, al finalizar el rito, tenían acoplamientos *contra natura* (Rivera, 2000: 57).

Por lo que respecta, a la caso de Cholula, la autora menciona que encontró algunos rasgos del estereotipo europeo, combinados con los atributos de seres sobrenaturales del mundo indígena. Por ejemplo, de *Tlacatecólol*, cuyo principal objetivo es conseguir la sangre de niños recién nacidos sin bautizar. La sangre simboliza la vida, por lo que representa el sustento primordial. Además, una vez establecida la alianza con el Diablo, las brujas ya no pueden consumir otro tipo de alimentos.

En dicho pacto, se establecen las obligaciones de cada una de las partes. El Diablo, por su parte, le promete a la mujer: los conocimientos para la elaboración de elixires y de venenos, transformarse a voluntad, volar, y hacer el mal. Para retribuirle, la bruja, le proporciona las almas de niños recién nacidos sin bautizar y, su propia alma. A decir de Rivera (2000), este intercambio ocurre en tres momentos del relato: la imposición de la naturaleza de bruja, los engaños del Diablo, así como, la entrega de cuerpo y alma. (Junté párrafos.)

Cuando la bruja aún posee su alma todavía no depende de la sangre para alimentarse. Sin embargo, ello cambia una vez que adquiere sus poderes, es decir, cuando ya es bruja. Esta vez la mujer, le ha entregado su alma al Diablo y no podrá ingerir otro alimento. Si retomamos a la autora: “el Diablo es el artífice de la transformación del estatuto ontológico de la mujer pero, previamente la



manipula con el propósito de despertar su deseo de ser bruja. Emplea recursos persuasivos para imprimirle a la mujer el deseo” (Rivera, 2000: 59). Si bien el Diablo le confiere los conocimientos para volar, pasar desapercibida y hacer el mal, el contrato entre ambos es asimétrico, porque la bruja le entrega su alma y las de niños indefensos.

Una de las diferencias que la autora encontró entre las brujas europeas y las del mundo indígena, es que las primeras, emprenden el vuelo montadas en palos o escobas previamente ungidos de grasa de niños. A diferencia, de las últimas, quienes lo logran, al transformarse en guajolotes, al desatornillar sus piernas e intercambiarlas por las patas y alas de este animal.

El guajolote constituye el disfraz *Tezcatlipoca*, “espejo humeante”. Dicha divinidad tenía atributos como la invisibilidad y la ubicuidad, podía recorrer los distintos estratos del cosmos, a saber, el cielo, la tierra y el inframundo. Era conocido como embaucador; dios de dioses; todopoderoso. Además, suministraba a los seres humanos lo necesario para subsistir. A decir, de Sahagún (en Rivera, 2000: 61), era “invisible y como oscuridad y aire”.

De lo anterior, se desprende un paralelismo con el mundo indígena prehispánico, la bruja adquiere de *Tezcatlipoca*, la facultad de penetrar por cualquier espacio, de moverse por doquier sin despertar sospechas. Se puede observar otro rasgo indígena en la transformación y el vuelo. *Tlacatecólotl*, el “hombre-búho”, quien embrujaba y hechizaba a las personas, las dañaba mediante enfermedades o envenenamiento, provocando, incluso, la muerte. De

los más temidos, dueño de los embrujos, conocedor del reino de los muertos y del reino del cielo. Con la capacidad de transformarse en varios animales.

Por otra parte, el *tlecuilli*, el fogón, sitio donde la bruja guarda sus piernas y la sangre del recién nacido, es el lugar, por excelencia, del dios más antiguo del mundo prehispánico. *Huehuetéotl*, el “dios viejo”, padre y madre de todos los dioses, omnipresente en hogares, templos, ritos mágicos y religiosos. Siempre vinculado al fuego, en este caso, el fuego del hogar donde la *Mometzcopinqui* resguarda piernas y sangre.

Bajo el disfraz de *Tezcatlipoca*, el guajolote, la bruja *Momentzcopinqui* entra a las viviendas y sacrifica a sus víctimas. El pico le permite succionar la sangre para almacenarla en su estómago. La bruja no sólo mata al niño, sino que éste pierde su alma, aún en pecado original, al no haber sido bautizado. Las almas de los niños no bautizados tienen por destino, el Limbo, lugar intermedio entre el cielo e infierno. Rivera (2000: 64), comenta que este espacio está compuesto por cuatro regiones: el Limbo de los Padres, donde habitan las almas de los Santos Padres y Patriarcas, más próximo al cielo. Le siguen el Limbo de los infantes, el Purgatorio y el Infierno. De ahí, que el Diablo sea vencedor, al obtener las almas de los niños que ha ganado a Dios. El valor de la vida de los lactantes, radica en que, por un lado, alimenta a la bruja con su sangre y al Diablo, con su alma.

En Cholula y Tonantzintla, los procedimientos para evitar a la bruja, incluyen elementos entre el mundo indígena y las concepciones cristianas. En el mundo prehispánico, se pensaba que, al ver su reflejo, el brujo huía y no se

atreví a entrar a las casas. Es por ello, que se colocaba una navaja de piedra negra en un recipiente de agua en la puerta o, en el patio. Lo anterior, guarda cierta relación con los testimonios recogidos en Santiago Mexquititlán. Las personas me comentaron que ponen espejos en la cabecera de la cama para ahuyentar a la bruja. E incluso, Rivera (2000: 65), menciona que hay quienes ya no lo hacen porque “como ya tienen sus roperos con su luna ya no entran, ya protege los roperos, lo duerme, tiene tocador”<sup>58</sup>.

Por lo que respecta, al sombrero puesto “boca arriba”, Rivera (2000: 65-66), menciona que si bien se desconoce cómo opera este conjuro, se pueden hacer algunas conjeturas. Cuando el *Tlacatecólol* era detenido, se le cortaba el cabello de la coronilla, provocando así, que su *tonalli* saliera por la cabeza, provocando así la pérdida de sus poderes e incluso, su muerte. De ahí la función del sombrero. Una vez cubierta la coronilla, la acción del *tonalli* es limitada, lo que en última instancia, constituye la energía de la bruja *Mometzcopinqui*.

Los elementos asociados con la tradición cristiana, tienen que ver con los conjuros para ahuyentar a la bruja y, tienen que ver principalmente, con objetos similares a la cruz. Por ejemplo, la disposición de unas tijeras abiertas, las agujas para tejer, dos pedazos de ocote.

Además, con la concepción los reinos de Dios y del Diablo. Según San Agustín (en Rivera, 2000), ambos existen desde que el mundo es mundo. Toda la historia consiste en una lucha perpetua entre ellos para obtener el dominio. El

---

<sup>58</sup> Aprovecho para hacer una observación: ello tiene que ver con la modificación y actualización de la representación de la bruja. Los elementos del contexto actual son adoptados para ser integrados en dicho conocimiento.

Diablo es auxiliado por las brujas y, consigue vencer temporalmente a Dios, agregando a su reino las almas de niños sin bautizar. A decir, de la autora: “las acciones de las brujas –chupar sangre- no hacen más que encubrir el programa real del Diablo. Este personaje intercambia con la bruja objetos de distinto valor, pero mientras ésta aporta su alma y las almas de niños, el Diablo provee saberes que no pierde. Finalmente, la acción principal radica en la lucha entre Dios y el Diablo. En este enfrentamiento es el Diablo quien temporalmente obtiene la posición de vencedor” (Rivera, 2000: 70).

### 3. La bruja en el mundo indígena contemporáneo

A lo largo del presente capítulo hemos visto que los conocimientos sobre la bruja se han distribuido ampliamente en el tiempo y en el espacio. Las versiones sobre dicho fenómeno son por demás heterogéneas. Al respecto existen fuentes escritas, sin embargo, considero que la tradición oral desempeña un papel fundamental para su transmisión.

Canuto (2008), enfatiza lo anterior, nos dice que debe ser entendida como todo el acervo que tiene una cultura en particular y además como el medio en que es transmitido de generación en generación. En otras palabras la tradición oral es “fuente y recreación de lo cotidiano, pues gracias a ella puede haber un acercamiento a las distintas versiones sobre un hecho específico” (Guadarrama en Canuto, 2008: 28).

La transmisión de cualquier hecho, noticia, experiencia, rito, costumbre depende de la oralidad, entendida como la comunicación de ideas, instituciones y costumbres (Román en Canuto, 2008: 28). Los relatos siempre deben ser contextualizados al interior de una cultura determinada porque son creados a partir de la costumbre o de la tradición, esta última es definida por Vansina (en Canuto, 2008: 29) como una cadena de testimonios. Habíamos visto ya que el testimonio debe ser entendido como las declaraciones de un testigo individual o colectivo respecto a una serie de acontecimientos tomados de una misma referencia.

El aspecto señalado por Madrazo (en Canuto, 2008, 28) es de suma importancia ya que asegura que la tradición oral es “una transmisión de la cultura del pasado al presente mediante una serie de repeticiones, no idénticas, sino cambiantes e innovadas, que se acumulan para formar una gran tradición la cual abarca diferentes versiones”.

Así podemos ver que, dentro de una misma cultura existen diferentes versiones de un mismo acontecimiento, pero me gustaría destacar que el fenómeno de la bruja que se chupa a los lactantes es bastante frecuente y extendido en diversas culturas del país. Es por ello, que en lo que sigue me presento los trabajos de autores quienes, a partir de la tradición oral, han plasmado, *muy a su modo y, según su tradición*: la palabra escrita, las diferentes versiones sobre este fenómeno.

William Madsen (1960) quien trabajó en 1952 en San Francisco Tecospa, localidad ubicada en Xochimilco y, cuyos habitantes aseguran existe una bruja que

se chupa la sangre. Madsen menciona que estas personas argumentaban que esta bruja vivía en San Agustín Ohtenco pero que se dirigía a Tecospa para alimentarse de sangre.

El autor asegura que este tipo de bruja adquiere sus poderes desde el nacimiento y, al no poder ingerir carne recurre a la sangre de sus víctimas para alimentarse. Los *tlaciques* –término empleado por los habitantes de Tecospa para referirse a las brujas- tienen la capacidad de convertirse en un guajolote o en águila.

Dichos seres suelen atacar por las noches, hacen que sus víctimas caigan en un sueño muy profundo y además se vuelven invisibles, para que de este modo no sean sorprendidos (Madsen, 1960: 202).

En Tecospa la gente cuenta que había una mujer joven, regordeta y muy saludable. Sin embargo, cuando se casó esto cambió ya que adelgazó mucho; perdió su color; se volvió perezosa y ya no podía salir por las noches.

Inicialmente, sus vecinos pensaban que ello se debía a que su esposo no la alimentaba bien. Hasta que un día, alguien le comentó al esposo que su mujer era un *tlacique*. Para confirmar lo anterior, el hombre decidió espiarla y decirle que iba a salir unos días de viaje. Para ello permaneció en un árbol y, observó cada paso de su esposa.

Lo que pudo ver fue que salían bolas de fuego por la puerta de su casa y, que cuando volvían aparecía su esposa bebiendo sangre en el comedor. Después de la cena la mujer recuperaba su color y su vivacidad.

A la noche siguiente pudo ver cómo ésta se quitaba las piernas y las ponía en las cenizas del fogón en forma de cruz y, en cuanto terminaba de hacerlo salía de su casa. Este hombre aprovechó la ausencia de su esposa para entrar a su casa y quemar las piernas. Cuando la mujer volvió y se encontró sin sus miembros inferiores y no pudo caminar más (...) días después murió (Madsen, 1960: 202-203). Como lo veremos más adelante, en Santiago Mexquititlán algunas personas aseguran que las brujas pueden sacarse los ojos para colocarse los de un gato para poder ver en la oscuridad, pero si alguien tiene la astucia y se los esconde fallece.

Así vemos que los *tlaciques* y los *nahuales* en Tecospa son personajes solitarios, destinados a la pobreza y, tienen poderes sobrenaturales que les permite volar y transformarse en animales para dañar a las personas (Madsen, 1960: 207).

Si pasamos al texto de Kearney (1984) los ixtepejanos reconocen tres tipos de aire. 1) el *aigre natural*, el cual causa las llamadas “enfermedades de Dios”, que se tratan en casa, con medicinas de patente o hierbas; se trata de enfriamientos que en algunas ocasiones pueden provocar fuertes dolores en la cabeza o en la nuca. 2) el *aigre puesto* puede causar una enfermedad grave, pero esta vez es provocada por alguna persona. Cuando se quiere perjudicar a un individuo de esta manera es necesario hacer una figurilla de la víctima y clavarle alfileres o embarrarla de lodo; esto posibilita la entrada de un mal aire en el organismo de la víctima para provocarle fuertes dolores e incluso la muerte. En este caso el re-establecimiento de la salud no es tan sencillo como el anterior

porque se tiene que recurrir a un especialista. 3) El *aigre de hora*, también es un *aigre puesto*; sin embargo, el agente provocador no es una persona sino los seres sobrenaturales, los cuales se vuelven más peligrosos durante ciertas horas, generalmente durante la noche.

En Ixtepeji, a los entes que provocan la enfermedad se les llama *brujos de lumbre*, porque vuelan en forma de bolas de fuego. Se dice que son los espíritus de algunos habitantes de la comunidad que poseen la facultad de transformarse y que se organizan para vigilar y cuidar al pueblo, tanto de las amenazas externas (cuidar que no entren enfermedades de otros lugares) como internas (castigar a las personas que transgredan las normas sociales); de ahí que se les llame “la vigilancia” (Kearney, 1984: 135-137). Vemos que el concepto de aires y el de espíritus están estrechamente relacionados; según Kearney (1984: 138), esto se debe a que ambos no sólo comparten la cualidad de la invisibilidad sino también la de ser incontrolables y malos. Debido a su invisibilidad, los aires y los espíritus pueden causar enfermedades fácilmente y son difíciles de evitar. No obstante, existe un elemento importante que puede espantar a los espíritus y a los aires: el humo. Al respecto, Kearney (1989) menciona que el olor del copal y del cigarro ayudan a combatir las enfermedades provocadas por dichas entidades, pues a pesar de que el humo es etéreo al igual que el aire, es más fácil controlarlo, al ser visible y real (Kearney, 1984: 139). Otro aspecto importante en Ixtepeji es festejar debidamente a los difuntos con ofrendas de alimentos: a pesar de que no los consumen, se dice que gozan de sus aromas y vapores dispersos en el aire; de esta forma los ixtepejanos tratan de mantener contentos a los espíritus y evitar las



enfermedades que provocan (Kearney, 1984: 138).

Entre la población nahua de Tlaxcala, Nutini y Fabrega (1993), observaron que la chupada de bruja es producida por seres sobrenaturales antropomorfos con poderes para transformarse en animales (sobre todo en guajolote).

La población estudiada asegura que este ser sobrenatural prefiere la sangre de los lactantes porque tiene mejor sabor y es más vigorosa que la de los niños y los adultos. Los nahuas de Tlaxcala se refieren a estos seres con el término indígena de *tlahuelpuchi* y se piensa que en su mayoría son mujeres, ya que son más “poderosas, malas y sedientas de sangre”.

En realidad, no se sabe bien cuántas *tlahuelpuchis* hay ya que es raro que se le confronte en su forma humana. No obstante, los autores aseguran que cuando existe una acusación formal de una *tlahuelpuchi* es ejecutada inmediatamente.

Otro punto que me pareció interesante ya que es muy similar a lo que mencionaron las personas entrevistadas en la colonia Roma y en Santiago Mexquititlán, es el hecho de que las *tlahuelpuchis* hipnotizan a la víctima y a la gente a su alrededor, esto es, desprenden un vaho que pone a las personas a dormir lo que sin duda facilita el ataque.

El trabajo de estos autores me va a permitir ilustrar el fenómeno de la bruja ya que la descripción que realizan es bastante detallada. Mientras que a nivel conceptual me interesó la distinción que hacen Nutini y Fabrega sobre los brujos y los hechiceros. Los primeros nacen con los poderes sobrenaturales y cuya

identidad es –generalmente- desconocida por el resto de la población. A diferencia de los hechiceros quienes los aprenden y son personas reconocidas por la comunidad.

Por otro lado, Nutini y Fabrega (1993) abordan el tema de la culpa que si bien muchas veces las madres son vistas como las culpables de las muertes, el ataque de la bruja permite que este sentimiento disminuya al estar “social y culturalmente transformada en un reproche a la familia”. A esto le llaman la culpabilidad colectiva y cumple con la función de proporcionar una explicación de por qué una familia particular sufrió las consecuencias de la chupada de la bruja, forzando a los miembros de este grupo a reflexionar sobre lo que han hecho equivocadamente, o en lo que han fallado.

Por último, presento las cinco conclusiones a las que llegaron para explicar estas muertes: 1) la muerte es provocada por asfixia, ya que encontraron pruebas de que la madre podía haberse quedado dormida y así, aplastar al lactante, 2) en otras ocasiones, los pequeños podían haberse asfixiado, pero esta vez por el exceso de cobertores. Incluso, señalan que la mayoría de las muertes han sido registradas en los meses más fríos del año, 3) el ahogamiento también constituye otra de las explicaciones atribuidas ya que, si bien las personas aseguran que las brujas atacan más frecuentemente por las noches, se han presentado casos en los que ello sucede durante el día. Dichos autores observaron que las defunciones coinciden con las horas en las que se alimenta a los lactantes y, que en la mayoría de los casos las madres no acostumbraban provocar el eructo a sus hijos. Por ello, es muy probable que la leche haya obstruido sus vías respiratorias, 4) Nutini y

Roberts (1993) también mencionan el infanticidio, sin embargo, no ofrecen pruebas directas al respecto y, finalmente, 5) las muertes también puede ser resultado de la muerte súbita del lactante, tema que abordaré más adelante.

Como lo veremos a continuación esta creencia también está presente en la cosmovisión de los nahuas de Tlaxcala. Luna Ruiz (2007) menciona que estas personas se refieren a la bruja como la *tlahuelpuchime* y, aseguran que cuando los lactantes duermen en la cama con sus padres, a la mañana siguiente amanece muerto debajo de la cama: “todo chupado, bien güerito y sin sangre” (Luna Ruiz, 2007: 40). En este caso las brujas tienen la capacidad de convertirse en chiquinames, pequeños mamíferos nocturnos de la familia de los felinos. Según los relatos recogidos por Luna Ruiz (2007) para atrapar a las *tlahuelpuchime* es preciso trazar una cruz en la tierra y enterrar un cuchillo en medio de la misma. Esto provocará que el nahual recobre su forma humana y quede paralizado, evitando así que logre atacar a sus víctimas.

Para acercarnos un poco a Santiago Mexquititlán, me parece fundamental exponer la investigación de Peña Ruiz (2006). Dicha autora, considera a la brujería, como la principal causa de la muerte infantil entre la población mazahua en San Felipe del Progreso<sup>59</sup>. Para cumplir con lo anterior, desmenuza y explica los conceptos que giran en torno a dicho fenómeno: la brujería; sus consecuencias y, sus funciones sociales. Asimismo, analiza la envidia entendida como el detonador de la brujería, y el nahualismo. Siempre partiendo del hecho de que,

---

<sup>59</sup> Localidad situada en la región mazahua-*ñāñho* comprendida entre los estados de México y de Querétaro.

estos conceptos forman partes de la construcción social que permite explicar y apaciguar el dolor provocado por la pérdida de un hijo.

### 3.1. La brujería

Peña Ruiz define a la brujería como “el sistema simbólico en el que se proyectan los sentimientos de envidia y el deseo de destrucción de aquellas personas vecinas o familiares con quienes se tienen los mayores conflictos por motivos económicos y amorosos, acusados como los ‘brujos’ responsables de las mayores desgracias en la familia, sobre todo de la muerte de los hijos, por medio de recursos mágico-religiosos. Lo distintivo de la brujería es la gravedad alcanzada y la incurabilidad” (Peña Ruiz, 2006: 128-129).

Los objetivos de los brujos son alcanzados mediante un conjunto de rituales, oraciones y materiales considerados mágicos, todo ello con la finalidad de enfermar gravemente a sus víctimas o incluso matarlas. En el caso que me ocupa las brujas emplean dichas prácticas para transformarse en animales y aletargar a los padres para poder alimentarse con la sangre de los lactantes.

Generalmente, cuando una persona es víctima de un brujo acude con un médico para poder encontrar un remedio a su enfermedad o bien, poder detectar a su enemigo. Es en este sentido que los médicos cumplen con una función (psicológica) muy importante que precisamente consiste en organizar y darle sentido a los hechos desafortunados. Además pueden ser considerados como mediadores dentro de los conflictos sociales y capaces de resolverlos.

Peña Ruiz menciona que la brujería cumple ciertas funciones en diferentes niveles, a saber: el psicológico, el social y como forma de resistencia cultural. En lo que respecta al primero de ellos, la autora asegura que la brujería permite a los padres desplazar la responsabilidad de la muerte de sus hijos a terceros, es decir, a las personas malvadas, todo ello mediante la proyección del coraje hacia otras personas. A nivel social, la brujería permite resolver conflictos familiares o intervecinales, lo que en última instancia puede llegar a disminuir la violencia física al funcionar como *válvula de escape*. Finalmente, como forma de resistencia ello se expresa en el papel otorgado a “los curadores especializados en la brujería, al tomar a su cargo esta violencia social y el mantener las costumbres mágico-religiosas del grupo, están reforzando la identidad del grupo” (Peña Ruiz, 2006: 131).

Para la autora, la brujería puede ser entendida como “la teoría oficial del sufrimiento”, es el lenguaje a partir del cual algunas personas encuentran los elementos necesarios para interpretar y explicar sus desgracias.

De ello se desprende la función universal de la brujería y, es la de ofrecer una explicación cultural de los hechos desafortunados, tal y como lo señaló en su momento Evans-Pritchard (1976). Dicho autor también constató que la brujería debe de ser entendida como la consecuencia de la envidia. Si bien entre los azande la brujería y la envidia son sinónimos, la muerte de los niños es siempre atribuida al Ser Supremo y no a los brujos, razón por la que no se busca venganza.

Galinier (en Peña Ruiz, 2006) entiende a la brujería como una forma de simbolizar los procesos mórbidos. El autor expresa que para los *ñãñho* el cosmos no puede ser entendido como algo estable y en equilibrio, por el contrario se encuentra invadido por la presencia de fuerzas desestabilizadoras que emanan de los seres sobrenaturales.

Dicho desequilibrio energético puede ser provocado por el estado de la envidia manifestándose de manera constante, afectando así al cuerpo humano siendo éste sumamente sensible a estas emanaciones debido a su porosidad. Con ello se refiere a que el cuerpo no puede ser entendido como una entidad aislada del mundo humano y, mucho menos del de los ancestros.

Los *ñãñho* representan al cuerpo como algo abierto, se trata de un “cuerpo sin fronteras”, la piel permite la comunicación entre los seres humanos y los seres sobrenaturales.

Es precisamente esta *no autonomía* del cuerpo y, la consecuente intercomunicación entre lo humano y el cosmos –gobernado por el Diablo, dueño del mundo- la que posibilita que las acusaciones de brujería se dirijan a una identidad sobrenatural, o bien, a un vecino (Galinier en Peña Ruiz, 2006: 53).

Los estados de ánimo, tales como la agresividad, el rencor y la envidia pueden desatar la furia de los seres del mundo otro, afectando así, la salud de las personas. En estos casos los únicos autorizados para negociar con dichas entidades son los chamanes, personas caracterizadas por su ambivalencia: son capaces de dañar a la gente y al mismo tiempo de restablecer el equilibrio perdido.

La propuesta de Galinier sobre el hecho de que la brujería no puede ser entendida como algo irracional y estrictamente relacionada con lo sagrado me parece importante ya que finalmente constituye un fenómeno social que organiza, estructura y desarticula el orden social. Una vez más como podemos observar el planteamiento de Galinier es similar al de Berger y Luckmann. En el sentido en que la brujería es entendida como una construcción social cuya función corresponde al mantenimiento del *nomos*.

Por lo que concierne las clasificaciones del mundo animal entre los *ñāñho*, Galinier (1990: 589) menciona que el gato constituye una de las encarnaciones más frecuentes del nahual, tal y como se ha podido observar en campo ya que las personas aseguran que la bruja tiene la capacidad de transformarse en gato. Si seguimos al autor, este animal evoca los excrementos y la podredumbre, posee el don de la metamorfosis y de la ubicuidad. Tiene un carácter ambivalente y es compañero del Diablo. El gato se vincula con lo femenino, del mismo modo que *las brujas* de Santiago Mexquititlán. Como lo veremos más adelante hay brujas hombres y mujeres, ello depende de que el agresor sea hombre o mujer, pero en ambos casos se refieren a ella como “la bruja”.

El texto de Fernández-Poncela (1995) guarda una estrecha relación con lo anterior. La autora aborda las relaciones de género a partir de la tradición oral. Su intención es analizar cómo la cultura elabora la diferencia sexual y la transforma en una determinada configuración de género. Retoma cuentos y leyendas populares de México, Guatemala y Nicaragua para dar cuenta de “los mensajes que en torno a las relaciones intergenéricas y a las mujeres en particular, se crean

y recrean a través del paso del tiempo”. (Fernández-Poncela, 1995: 105). Por razones evidentes, decidí incluir este texto porque retoma los cuentos de mujeres malvadas –o si se prefiere- de *espantos nocturnos femeninos*.

En la ciudad de León, Nicaragua, se habla de la *cegua*: bruja que tiene pactos con el Diablo. Se aparece por las noches desnuda y mostrando su espantoso rostro. Las personas que deambulan a altas horas de la noche son su mejor *clientela*, especialmente los hombres. Sus principales víctimas son quienes regresan a casa en estado de embriaguez y quienes han tenido algún encuentro amoroso extramatrimonial.

La *cegua* se transforma debajo de los árboles mediante la invocación ritual. Cuando sorprende a los hombres crea en ellos gran temor, algunos han expresado que ha abusado sexualmente de ellos.

Fernández-Poncela (1995) señala que la *cegua* es ambigua: 1) personifica la parte subversiva que actúa en contra del orden establecido mediante sus poderes logrando así, 2) invertir los roles de género socialmente establecidos de dominador y subordinada.

No obstante, el control represivo está dirigido al restablecimiento del *orden de las cosas* “al perseguir a los bebedores en exceso y las relaciones sexuales de carácter múltiple. El objetivo de estas mujeres es asustar a los hombres que andan de noche perturbando el orden, tomando licor o visitando mujeres, es por ello que vagos, borrachos y mujeriegos son sus víctimas predilectas” (Fernández-Poncela, 1995: 106-107).



En Guatemala existe una mujer parecida. Se le conoce como la *siguanaba*, se aparece durante la noche en lugares donde hay agua, en algunas ocasiones bañándose, o vestida de blanco con el cabello suelto. Sus encantos le ayudan a atraer a los hombres para posteriormente desbarrancarlos. Del mismo modo que la *cegua*, tiene un carácter moralizador al castigar a los esposos infieles y a los hombres que persiguen a cualquier mujer.

Fernández-Poncela señala que el origen de esta leyenda se encuentra en la historia de una mujer muy hermosa que tenía muchos admiradores y amantes, una vez contrayendo matrimonio los mataba. Su penitencia fue tener una vida muy corta y su alma no descansará hasta que algún hombre sienta repugnancia por ella y no atracción.

La autora considera que la *siguanaba*, la *cegua*, la *siguanaba* y la *matlacihua*<sup>60</sup> cumplen las mismas funciones. Es muy probable que dichos personajes encuentren sus orígenes en España, formando parte de las narraciones introducidas y difundidas por los colonizadores con la intención de atemorizar y tener bajo control a la población indígena.

Evidentemente, de una región a otra, de un individuo a otro, las versiones difieren. No obstante, comparten algunos elementos: 1) el contexto: la infidelidad, la “parranda” (el alcohol), la noche y los árboles; 2) el pacto con el Diablo que les permite transformarse y aparecerse repentinamente; 3) atemorizar a los hombres<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Nombres empleados en El Salvador y en México, respectivamente.

<sup>61</sup> Más adelante, veremos que ello coincide con la información obtenida en campo.

Fernández-Poncela (1995: 107) señala que “a pesar de las diferentes versiones recopiladas, presentan apariciones, aspectos e intenciones muy parecidas”. Lo anterior está estrechamente relacionado con lo que planteo en mi trabajo: el contexto en el que viven los individuos influye la forma de representar al mundo y, por ende, este suceso.

Estas narraciones encuentran sus orígenes en el viejo continente pero en la actualidad han adquirido el carácter de relatos de acontecimientos reales. Tanto en Europa como en América, el poder ejercido por las mujeres a partir de su capacidad por dominar la magia ha adquirido una connotación negativa al relacionarlas con la maldad y lo sobrenatural. Desde tiempos remotos las mujeres han sido asociadas con el caos, la injusticia, el Diablo y la brujería, razón por la que fueron perseguidas y condenadas a la hoguera por la Inquisición.

Según Fernández-Poncela (1995) estos relatos expresan la ambigüedad y la ambivalencia del género femenino, por un lado, las mujeres son identificadas con la incoherencia y la maldad. Por el otro, se observa cierto margen de libertad e incluso, acentúan su poder subversivo y represivo cuando castigan a los hombres. Lo que en última instancia, puede ser entendido como formas de restablecer el orden: “los personajes femeninos se erigen por un lado en guardianes del orden y hasta cierto punto controladores sociales, y a la vez por otro lado, son objeto de represión y castigo cuando ellas mismas son protagonistas de la transgresión de ese orden. En todo caso, lo que interesa resaltar aquí es que siempre y en todo momento son actoras sociales y sujetos activos (...) manejan cierto grado de poder, y esto se reconoce para, a continuación, advertirles que su utilización es

casi siempre nefasta, como se demuestra en la mayoría de los relatos analizados” (Fernández-Poncela, 1995: 113-114).

### 3.2. El nahualismo

Después de este largo paréntesis me gustaría retomar la idea de la capacidad que tienen las brujas para transformarse en animal. Para ello abordo otro concepto fundamental para mi investigación: el de nahualismo, basándome en las obras de López Austin (1989), de Kearney (1984) y Norman Thomas (1984).

López Austin considera que la envidia y sus causas pertenecen al ámbito de lo sagrado y es por ello que las agresiones sociales originadas por este sentimiento se ven transferidas al campo de lo divino. La envidia constituye una emanación del *ihíyotl*, considerado el aliento vital que anima al hombre, asociado al mal de ojo y al nahualismo porque la persona considerada brujo o nahual emplea este aire para hacer el mal.

Considero que el fenómeno de la bruja entre los *ñāñho* constituye una expresión del nahualismo ya que aseguran tiene la capacidad de convertirse en animal. Según López Austin el concepto de nahualismo puede ser entendido como la relación existente entre un ser humano y un animal, sus destinos están ligados, por ejemplo, si el animal es poderoso entonces la persona también lo es. Por el contrario, si el animal es herido o muerto, la persona puede sufrir el daño (López Austin, 1989: 417). El *nahualli* es el término empleado para designar tanto al brujo como a la forma que adopta, ya sean bolas de fuego o animales. De ahí que el

nahual es entendido como algo que tiene la capacidad de convertirse en otro ser (López Austin, 1989: 422).

Generalmente, la figura del nahual se asocia más frecuentemente a la del ser que devora cadáveres o bien, al que se aprovecha del sueño de sus víctimas para chupar sangre o para robar sus pertenencias.

La creencia del nahualismo se basa en la exteriorización de una entidad anímica –el ihíyotl- y su inclusión en otros seres. El mago o brujo cuenta con poderes sobrenaturales y conocimientos rituales para poder introducirse en el cuerpo de un animal (López Austin, 1989: 430-431).

Es importante, destacar que este autor, asegura que es conveniente distinguir tonalismo de nahualismo. En los estudios antropológicos, ha dado lugar a que este último, se entienda como la relación existente entre un hombre y un animal. *Tona* deriva de *tonalli*, que significa suerte, destino adquirido por el signo del nacimiento. Por lo tanto, el tonalismo, implica que todos los individuos tengan un *tona*; a saber, una relación mística entre un hombre y un solo animal, en la que ambos comparten la misma suerte. No obstante, a diferencia del nahualismo, no existe la posibilidad de convertirse en el otro. El nahualismo es, por otra parte, la capacidad de metamorfosis, poder perteneciente sólo a unos cuantos individuos sobrenaturales (López Austin, 1967: 99).

De este modo vemos que el nahual se caracteriza por su habilidad para transformarse en animal y algunas veces dependiendo del poder que tenga podrá

adoptar la forma de diversos animales. No obstante, si es descubierto, el animal es asesinado y, el hechicero correrá con la misma suerte (Norman Thomas, 1984).

Por lo general, es bastante difícil protegerse de los nahuales ya que adoptan la forma de elementos comunes dentro del paisaje cotidiano de las personas (Kearney, 1984: 139). Si seguimos al autor –quien trabajó con zapotecos en la Sierra Juárez de Oaxaca- vemos que “el significado etéreo y emocional de los animales nahuales es una elaboración de ideas y emociones asociadas con el mundo natural de los animales. Como los *aigres*, los animales salvajes y domésticos pululan por doquier” (Kearney, 1984: 140).

Entonces, los nahuales son identificados como seres malévolos que recurren a la brujería para hacer el mal y, son motivados por el sentimiento de la envidia. Generalmente toman represalias contra sus víctimas matando a su ganado, ocasionándoles así pérdidas económicas; o bien atacando a sus hijos.

### 3.3. La envidia

A partir de lo anterior podemos observar que la envidia constituye el detonador de la brujería, Peña Ruiz la define como “el sentimiento enojoso contra otra persona que posee o goza de algo deseable, siendo el impulso envidioso el de quitárselo o dañarlo (...) En el nivel sociocultural, cuando la brujería es percibida como causa de la muerte de los hijos, es, de entrada, la expresión simbólica de las más intensas frustraciones que cierran el círculo vicioso de envidia, odio y agresión, en

la que está incluida la culpa. Y entre más dolorosa la experiencia, más profundo es su desplazamiento de la conciencia (Peña Ruiz, 2006: 128).

Para Cátedra Tomas (1976) los envidiosos son personas que pueden ser estériles o bien, algún vecino con una situación económica desventajosa, incluso en algunos casos las personas con algún defecto físico pueden ser identificadas como envidiosas. Según Cátedra este tipo de personas son desconocidas por la comunidad ya que es “preferible dirigir la agresión fuera del grupo. De no poder adscribir esta envidia al desconocido se la puede localizar en un vecino” (Cátedra en Peña Ruiz, 2006: 113). Lo anterior, contrasta con lo observado en Santiago Mexquititlán ya que la bruja puede ser cualquier persona. No se habla de defectos físicos y éstas también pueden ser personas extrañas a la localidad.

Para poder complementar la discusión sobre la envidia también me apoyo en la obra de Norman Thomas (1984) en la que plantea que la brujería es una concomitante de la envidia. A partir del trabajo realizado entre los zoques de Rayón, Chiapas, el autor encuentra ocho pruebas que sostienen dicha hipótesis.

En primer lugar, se considera a la envidia como el sentimiento que motiva la brujería. En segundo lugar, la envidia como diagnóstico de la brujería relaciona a la víctima con otra persona, la primera tendrá que identificar a un enemigo, después de una larga reflexión podrá recordar eventos en los cuales pudo haber despertado la envidia de algún vecino (Norman Thomas, 1984: 195). El tercer punto a considerar es la proximidad del enemigo, ya que si bien se excluye al círculo más cercano de la víctima se piensa que la envidia puede surgir más

fácilmente entre las personas con las que más se tiene contacto. La cuarta prueba tiene que ver con los testimonios de los médicos quienes aseguran que la brujería es desencadenada por la envidia. Por lo que se refiere a la quinta confirmación tiene que ver con el hecho de que después de que una persona haya tenido una disputa inmediatamente sospechara de su enemigo. La sexta expresión de brujería justificada por la envidia está vinculada con el hecho de que la víctima pueda amenazar a su enemigo de manera legítima. El séptimo punto tiene que ver con una situación inversa, es decir, “cuando el envidioso adjudica prácticas ocultas y por tanto, potencialmente antisociales al envidiado (...) los bienes de un hombre rico rara vez se adjudican al duro trabajo (...) se adjudican a negocios con el mal espíritu o con un espíritu de la montaña (Norman Thomas, 1984:196-197). Finalmente, la última confirmación tiene que ver con la orientación de la profilaxis de brujería hacia símbolos de riqueza o, por lo menos, hacia elementos que sus dueños consideran que son provocadores de envidia (Norman Thomas, 1984: 198). Para ilustrar esto último, retomo el ejemplo que presenta el autor ya que tiene que ver directamente con el tema que me ocupa.

Los niños son posesiones valiosas, especialmente sujetas a la envidia de los brujos, por lo que es preciso bautizarlos para protegerlos de su maldad. O bien, como los señalaron algunas de las madres *ñãñho* entrevistadas, para evitar que la bruja se chupe a sus hijos es necesario colocar unas tijeras abiertas debajo de la almohada del lactante o colocar debajo de la cama un bote con sal.

Hasta ahora hemos visto que la brujería involucra varios aspectos ya sean terrenales o mágicos. En otras palabras, podemos decir que la brujería es un

sistema que explica la muerte súbita del lactante, constituye una válvula de escape para amortiguar el sentimiento de culpa que pueden llegar a sentir los padres cuando atraviesan una situación de este tipo y, reducir el conflicto social.

La obra de Obeyesekere (en Peña Ruiz, 2006) es fundamental para entender lo anterior, plantea la existencia y la relevancia de la vida afectiva de las personas insertas dentro de determinada cultura, por lo que sugiere establecer una relación entre la personalidad, el simbolismo y la cultura. Para dotar a la comunicación simbólica de un significado emocional.

Obeyesekere propone que algunos símbolos operan tanto a nivel psicológico como cultural denominados “símbolos personales”. Las personas recurren a ellos precisamente en situaciones complicadas para poder explicarlas y, expresarlas en representaciones simbólicas. Estos símbolos públicos son recreados por las personas a partir sus propias experiencias y angustias, tal y como lo señala el autor. Es por ello que cuando se habla de símbolos culturales no se debe de olvidar que están cargados de un significado determinado por las experiencias personales y son manipulados por el individuo para la expresión de sus conflictos (Obeyesekere en Peña Ruiz, 2006: 42).

Pero además cumple con la misma función a nivel social: en el momento en que las acusaciones dejan de ser individuales y se vuelven colectivas permiten que la sociedad entera pueda sobrellevar una desgracia, aminorando la pena y el dolor de los padres que han perdido a un hijo se pone de manifiesto el aspecto social de la envidia.



Fue lo anterior, que me hizo suponer que la muerte de un lactante provoca cierto sentimiento de culpa entre los padres y, el hecho de explicar dicho suceso mediante la existencia de una bruja, las personas involucradas logran sentirse absueltas. Además, el asegurar que la muerte fue causada por este personaje, los sentimientos de odio y los deseos de venganza son desplazados hacia terceros, prácticamente ilocalizables. Tal y como lo veremos en el capítulo dedicado a la bruja descrita por los santiagueños.

Hemos hecho un largo recorrido espacio-temporal, cuyo objetivo era el de observar cómo ha sido representada la bruja en diversos contextos culturales. Todo ello, me permitió llegar a Santiago Mexquititlán y, dar cuenta de la importancia que juega la bruja en la vida cotidiana de los santiagueños. Para tal efecto, me baso en la obra de Canuto (2008; 2013).

#### 4. *Zunthu*, los animales y la bruja en Santiago Mexquititlán

Canuto señala que la bruja pertenece a la *realidad mágica* de Santiago Mexquititlán, los cuentos hacen referencia a personas que cuentan con poderes sobrenaturales para transformarse en animales. Estos seres extraordinarios<sup>62</sup> generalmente, adoptan la forma de gato, pero también de guajolote, para meterse a las casas y poder chupar a los lactantes.

---

<sup>62</sup> Prefiero emplear el término extraordinario en su sentido más estricto y no el de sobrenatural porque considero que todo forma parte de su vida y finalmente todo forma parte de la naturaleza.

Estos seres sobrenaturales pueden ser Dios, el demonio y las brujas. En Santiago Mexquititlán, Dios es representado por un viejito que es encontrado por quien lo busqué, no puede ser identificado por su aspecto físico. Su divinidad se hace evidente cuando ayuda al susodicho. Por su parte, *zunthu*, el Diablo también posee cualidades humanas: puede contraer matrimonio con los seres humanos, tener hijos, es bondadoso y amistoso con las personas que lo visitan y, es siempre es burlado o vencido<sup>63</sup>. Según el autor las brujas “son personas del pueblo que tienen el poder de transformarse en animales o en bolas de fuego generalmente, hacen travesuras como pasear a la gente o, en un grado mayor de maldad, durante la noche matan a los bebés para matarlos” (Canuto, 2008: 73).

Sin embargo, ello contrasta con lo que observé en campo, ya que las personas entrevistadas aseguran que las brujas “son personas como usted o yo, puede ser cualquiera”. Van der Fliert, también señala que en Santiago Mexquititlán, hay personas que aseguran que, en la ciudad de México viven personas que se dedican a desaparecer a adultos y niños para luego comer sus hígados (1988: 260).

Por lo que concierne a los animales, el autor encontró que algunos son buenos y astutos; malos, diabólicos y tontos. Además cuentan con algunas características antropomorfas como el habla y conocer los secretos de las personas (Canuto, 2008: 150).

---

<sup>63</sup> Como lo veremos más adelante, estas características fueron atribuidas a la bruja por la señora Martha Gutiérrez.

En la literatura oral mesoamericana nunca pueden faltar el conejo y el coyote, el primero con su astucia logra burlarse y escapar del ataque del segundo. En Santiago sucede lo mismo por ello la gente dice que el conejo se esconde del coyote.

Las aves juegan un papel sumamente importante porque aparecen repentinamente y ayudan a las personas a cumplir con sus objetivos. Sus poderes adivinatorios les permiten saber lo que el interesado busca y dónde encontrarlo, lo ayudan a transportarse recorriendo grandes distancias en poco tiempo.

El cristianismo, en todas sus vertientes –sea la católica o la protestante- ha influenciado en la asociación establecida entre la serpiente y el mal. Canuto encontró en varios textos que este animal es la encarnación del Diablo: “según lo dicho por uno de los narradores, es considerada como un segundo Diablo más poderosa que él; este reptil mama de las vacas y de las mujeres malas, tapa el paso en el camino a éstas y, en ocasiones extremas, entra en el cuero de ellas” (Canuto, 2008: 74). Cabe recordar que en la fiesta de *Corpus Christi* este animal es colgado y la forma en la que se mueva adelanta a los santiagueños si ese año lloverá o no. También se dice en Santiago que, la víbora es como el segundo Diablo pero es aún más poderoso que él. Persigue a las mujeres adúlteras y a las que se han olvidado de Dios.

Esto guarda cierta relación con lo que me contó el señor Juan Fernández, quien sueña frecuentemente con víboras y se asusta bastante “lo que he soñado, son las serpientes. Pues, que anda cerrándome el camino, que va ahí, que lo veo

ahí. De eso, hay algunas personas que no tienen miedo. Yo sí tengo miedo, porque atacan”. Ello difiere de lo sugerido por Canuto (2008), porque las víboras también acosan a los hombres mujeriegos y no solamente a las mujeres: “hay comentario también que para una persona muy mujeriego o una mujer que le gustan mucho los hombres, que también esos se lo aparece, el elecante”<sup>64</sup>.

Van der Fliert (1988: 145) también aborda la cuestión de los animales y asegura que su papel es fundamental al ser mediadores entre lo sobrenatural y lo humano. Algunos son mensajeros de *Kwä* (Ser Supremo y Creador), la presencia de otros es interpretada como la llegada de una desgracia. Por ejemplo, un saltapared implica con la muerte de algún familiar. El tecolote, los malos tiempos; cuando un gato negro (desconocido) se introduce aullando en una casa quiere decir que –en cuestión de días- la familia tendrá que enfrentar alguna situación complicada. Por su parte, si un perro desconocido aúlla afuera de una casa indica que algún miembro de la familia fallecerá. Si una persona ve a un sapo esto significa que es envidiado por algún vecino o conocido (van der Fliert, 1988: 146.147).

Podemos observar una clasificación de los animales, por un lado, los calientes, fértiles y por ende, ligados al bien. Por el otro, los fríos, estériles y de mal agüero como lo son el gato, el tecolote, la serpiente, la tuza, el coyote, el toro y, el chivo. Esta división no es de ninguna manera definitiva ni tajante. Si bien algunos de ellos son servidores de *zunthu*, en determinados contextos pueden

---

<sup>64</sup> Se refiere a los alicantes.

ayudar a sanar; algunas partes del cuerpo –trátense de su sangre o de su carne- intervienen en algunos tratamientos<sup>65</sup>.

Por lo que concierne al tema que me ocupa, la autora asegura que la bruja tiene la capacidad de convertirse en animal así como, de generar un estado letárgico en los padres para pasar desapercibida y atacar. Tal y como lo expresa, el extracto de este cuento: “el perro era el vil disfraz de una bruja (...) La anciana fue, según los pueblerinos, la que había aparecido en la casa del campesino la noche anterior transformándose en animal” (van der Fliert, 1988: 208). Por otro lado, las brujas “ejercen dominio sobre la mente y representan la lógica consecuencia de la envidia [y] personifican la mala suerte y la esterilidad. Se dedican a chupar la sangre de inocentes criaturas por envidia” (van der Fliert, 1988: 216 y 256).

Canuto (2013), recogió relatos de la tradición oral: Temoaya, Huichochitlán, Estado de México y en Santiago Mexquititlán. En las tres localidades, pudo observar que el tema de la bruja es al que más se hace alusión, junto con las historias del Santo Patrono. Generalmente, se toca este tema cuando empieza a anochecer.

Antes de concluir el presente capítulo, me gustaría presentar, de manera bastante resumida, la forma en la que Canuto (2013), interpreta los relatos de la tradición oral de los santiagueños.

---

<sup>65</sup> Véase van der Fliert (1988: 174-176).

Para este investigador, la principal función de las narraciones sobre la bruja, es la de “transmitir la memoria colectiva, los textos de la cultura, y preservarlos para la posteridad porque se considera que son importantes para la comunidad, pues, por una parte, sirven como testimonio de las acciones que realiza este ser sobrenatural y, por otra, justifican o explican las creencias, costumbres y comportamiento de la gente del pueblo” (Canuto, 2013: 207).

A muy grandes rasgos, la es descrita del siguiente modo: “son personas que poseen la habilidad de transformarse en animales o en bolas de fuego son las responsables de causar la muerte de los niños pequeños, recién nacidos principalmente, y provocar terror en los adultos (...) cuando durante la noche hace su aparición y los trasladan de un lado a otro y los dejan desnudos, en ocasiones, en algún sitio concurrido para su vergüenza. Entre las habilidades que poseen los “brujos” está la capacidad de convertirse en cualquier animal (*ts’ometi*) o en luces de colores brillantes (*ts’ospi*) durante la noche y se diferencian de la “luz normal” porque reflejan varios colores; cuando alguien se encuentra con ellas no debe decir groserías y menos aún gritar o pensar en cosas mundanas porque así la maldad puede apoderarse fácilmente de su persona (...) Finalmente, y respecto de cuáles son los rumbos particulares de los brujos (no se debe olvidar la ubicuidad de estos seres), se dice que se les encuentran vagando por los ríos, puentes, caminos y montes, y reunidos en cuevas cuando han dado las doce de la noche, hora en que el *zunthu* hace acto de presencia para escuchar las peticiones de quien lo llama” (Canuto, 2013: 213).

A partir de lo expuesto en este capítulo, podemos dar cuenta de que la creencia en las brujas y los brujos está presente en diversos contextos culturales. Dichos conocimientos forman parte de la realidad de muchos pueblos a lo largo del tiempo y el espacio.

En la mayoría de los casos, estos personajes son zoomorfos, se les asocia a un Doble o a un nahual, dependiendo del caso. Tienen ciertas capacidades para desplazarse por medio del vuelo. Se caracterizan por hacer el mal mediante un pacto establecido con el Diablo, quien les proporciona dichos conocimientos y habilidades. Además muestran cierto interés por los lactantes, se alimentan con su sangre, constituyendo su principal fuente de alimento y, recordemos que su grasa también era usada para la elaboración de ungüentos a partir de los cuales lograban emprender sus vuelos nocturnos.

## Cuarto capítulo

### **Santiago Mexquititlán. Algunos aspectos de la vida de sus habitantes**

Desde la introducción a este escrito, he hecho hincapié en los problemas metodológicos que conlleva ignorar el contexto cultural en el que se desarrolla la investigación. Para no incurrir en este tipo de faltas considero pertinente dedicar este capítulo a describir la localidad de nuestro interés, ubicándola previamente con respecto a la región y el municipio. Con tal finalidad, en el primer apartado se presentan algunos datos generales del estado de Querétaro y de Amealco, municipio al que pertenece Santiago Mexquititlán. En el segundo, hago una descripción etnográfica del lugar que ha motivado el estudio que me ocupa.

#### *1. El estado de Querétaro de Arteaga y el municipio de Amealco de Bonfil*

Querétaro se localiza al centro de la República Mexicana, en la parte sur colinda con Michoacán y el Estado de México; al norte y noroeste con San Luis Potosí; al este y sureste con Hidalgo y al oeste con Guanajuato.



**Mapa 1. Estado de Querétaro, México**



**Mapa 2. Querétaro y estados colindantes**



Dicha entidad federativa se divide en dieciocho municipios, su capital porta el mismo nombre y se caracteriza por sus construcciones coloniales.

**Mapa 3. Los municipios de Querétaro**



El estado se divide en cinco regiones, dicha clasificación responde a la conformación fisiográfica del territorio. Al norte se localiza la Sierra Gorda forma parte de la Sierra Madre Oriental, específicamente en la subprovincia Carso Huasteco. Ocupa los municipios de Arroyo Seco, Jalpan de Serra, Landa de Matamoros, Pinal de Amoles y San Joaquín. El paisaje se caracteriza por tener las mayores elevaciones y las más profundas depresiones del estado. El semidesierto queretano atraviesa el estado de Oriente a Poniente, como su nombre lo indica es árido por la sombra provocada por la Sierra Madre Oriental. Esta región abarca los municipios de Cadereyta, Colón, Peñamiller y Tolimán y representa el 29% de la superficie total del estado. La región de los valles centrales se

ubica al centro de la entidad. Forma parte de la provincia fisiográfica Eje Volcánico Transmexicano, a excepción del norte del municipio de El Marqués que corresponde a la Mesa del Centro. Esta parte del estado comprende los municipios de Ezequiel Montes, El Marqués, Tequisquiapan, Pedro Escobedo y San Juan del Río y constituye el 21.1% del estado. La porción del Bajío queretano se encuentra al oeste del estado, cubre a los municipios de Querétaro y Corregidora y se prolonga hacia el estado de Guanajuato y se caracteriza por la presencia de lomeríos, llanuras y sierras bajas que forman parte de la provincia fisiográfica Eje Neovolcánico Transmexicano. Dicha región constituye el inicio de las tierras bajas del Centro del país y representa el 8.5% de la superficie total del estado. Finalmente, la Sierra queretana se localiza al extremo sur, también forma parte de la provincia fisiográfica Eje Volcánico Transmexicano e incluye a los municipios de Amealco de Bonfil y Huimilpan, es el 9.2% del territorio estatal. Su paisaje se caracteriza por importantes elevaciones, llanuras en altiplano, cañadas y pequeños valles, así como algunas de las planicies que bordean al río Lerma (Nieto *et. al.*, 2005: 142).

#### Mapa 4. Las regiones de Querétaro



Según cifras arrojadas por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) en el 2010 el estado de Querétaro contaba con 1, 827, 937 de habitantes, de los cuales 940, 749 son mujeres y 887, 188 son hombres. La población *ñãñho* registrada en esta entidad federativa es de 23, 914 personas, representando al 4,3% de la población total *ñãñho* a nivel nacional, es decir, 284, 992 en total.

## Mapa 5. Población indígena en el estado de Querétaro



Amealco de Bonfil es la cabecera municipal de Santiago Mexquititlán, importante centro comercial al que se dirigen los *ñãño* de las periferias. Se localiza al sureste de la ciudad de Querétaro a setenta y seis kilómetros y tiene una extensión de 682,10 kilómetros cuadrados, a una altitud de 2, 460 a 2, 750 metros sobre el nivel del mar. Al norte colinda

con los municipios de San Juan del Río y Huimilpan; al suroeste con el estado de Michoacán y al este con el Estado de México<sup>66</sup>.

En la parte sur del municipio, se ubica el 54% de la población total indígena del estado de Querétaro, concentrada en 31 localidades, agrupándose en cuatro microrregiones: San Ildefonso Tultepec; San Miguel Tlaxclaltepec; Santiago Mexquititlán y Chitejé de la Cruz. Al ser la cabecera municipal, Amealco atrajo a una buena parte de dicha población, ello se debe a que ahí se concentran los servicios y las fuentes de empleo (Plan de Desarrollo Urbano de Centro de Población de Amealco de Bonfil, 2003).

Según el INEGI (2010), Amealco de Bonfil tiene 62, 197 habitantes de los cuales 32, 355 son mujeres y 29, 842 son hombres.

Por su parte, la delegación Querétaro-Guanajuato de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) maneja las siguientes cifras: la cabecera municipal tiene 56, 457 habitantes de los cuales 32, 038 son otomíes, razón por la que se le considera un centro indígena. Es una región intercultural en la que conviven mestizos e indígenas. Según van der Fliert (1989: 65) podemos decir que “étnicamente, todavía sobresale la influencia francesa en el físico del amealcense”.

Me parece importante mencionar que la información de la CDI forma parte de un documento inédito que me fue proporcionado por el ingeniero Ángel Andrade Castañeda en el mes mayo de 2011. El proyecto se denomina *Diagnóstico Territorial con Identidad y Estrategias de Desarrollo de la microrregión de Santiago Mexquititlán, municipio de Amealco de Bonfil, Querétaro*.

---

<sup>66</sup> Amealco se localiza entre las coordenadas 100° 08'38" de longitud oeste del meridiano de Greenwich y 20° 11'17" de latitud norte.

Por esas fechas, fui invitada a la presentación del trabajo, en el que iban a asistir algunos de los habitantes de Santiago Mexquititlán; el presidente municipal de Amealco, así como el personal de la CDI. No obstante, el evento fue cancelado al no contar con los resultados esperados. Para el mes de octubre de 2011 dicho proyecto seguía inconcluso porque los mismos habitantes de Santiago Mexquititlán han puesto en duda las estrategias de la CDI para resolver su problemática<sup>67</sup>.

## 2. *Ar hnini Nsantiago Meskititlán*<sup>68</sup>

Santiago Apóstol es el santo patrono de esta localidad. Mexquititlán deriva del náhuatl y significa “el lugar donde están los mezquites”. La lengua hablada por los habitantes de Santiago Mexquititlán es el *hñãñho*, mientras que *ñãñho* “se refiere a la comunidad (...) y no debe remitirse a los *ñãñho* en general, pues aunque es un solo pueblo, se dan variantes de comunidad a comunidad” (Canuto, 2008: 11).

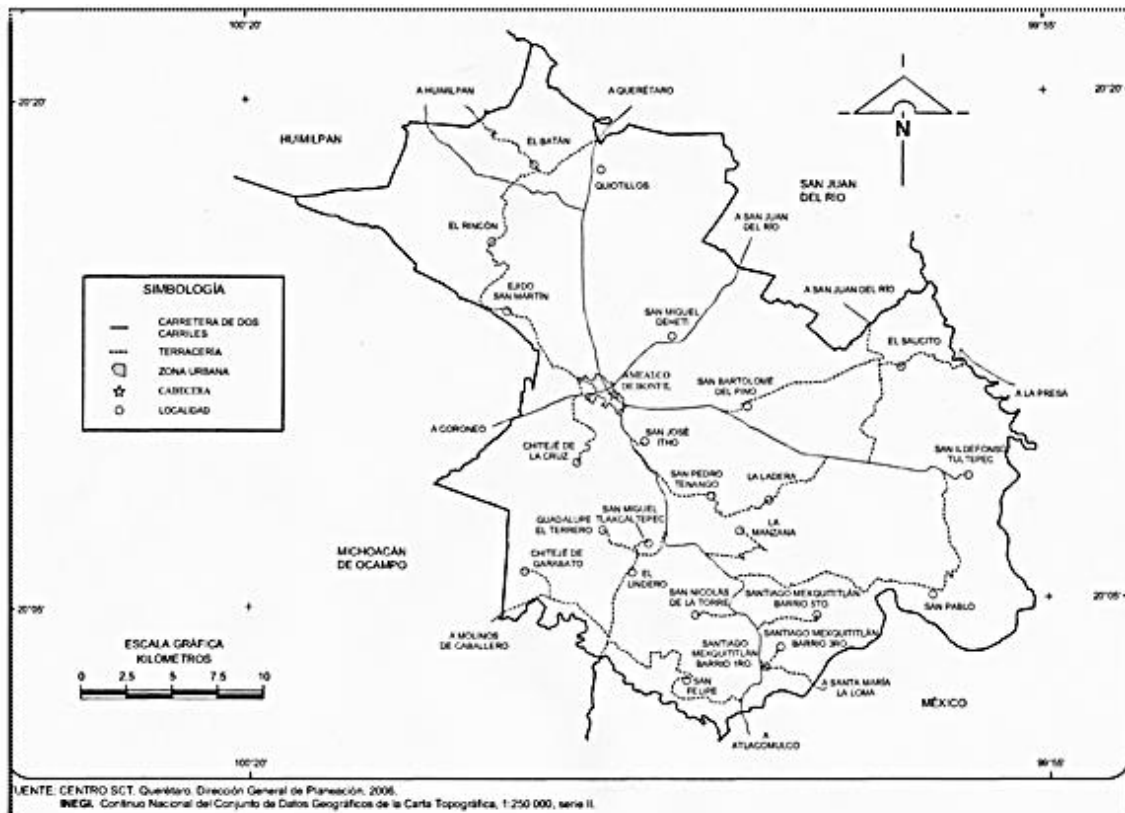
A continuación describo de manera general Santiago Mexquititlán. Cabe reiterar que no ha sido mi intención elaborar una etnografía detallada de la localidad, tarea digna de ocupar por años a un antropólogo. Sin embargo, considero importante abordar algunos aspectos importantes de la vida de sus habitantes, tales como la organización política; la economía; la educación escolarizada; los servicios; la religión y su relación con las instituciones.

---

<sup>67</sup> De ello hablaré con detenimiento más adelante.

<sup>68</sup> En *hñãñho* significa “el pueblo”, traducido por Canuto (2008).

## Mapa 6. Santiago Mexquititlán



Buena parte de la información es resultado de largas conversaciones y entrevistas con varias personas de la localidad, entre ellas los señores Jorge Campos<sup>69</sup> delegado de Santiago Mexquititlán (2006-2009); Erasmo Tiburcio Maximino, actual delegado; Isaac Martínez Atilano y, las señoras Fernanda García; Valentina<sup>70</sup>; Eugenia. Así como los señores Adrián Celedonio Fernández, actual sacristán de la iglesia (2011) y Victoriano Pérez Domínguez. Asimismo, incluyo la información proporcionada por funcionarios de la CDI y de la cabecera municipal, el ingeniero Ángel Castañeda Andrade, el médico

<sup>69</sup> Actualmente es el presidente del Comité Directivo Municipal del Partido Institucional Revolucionario (PRI).

<sup>70</sup> Valentina es fotógrafa, en el apéndice V. incluí algunos de las fotografías que considera ilustran su localidad de origen.



veterinario zootecnista Antonio Elizarraraz Hernández y la señora Alicia, encargada de la oficina de turismo de la presidencia municipal.

Por otra parte, los trabajos de autores como Bermeo (2006), Canuto (2008); Torres (2006); van der Fliert (1989) me permitieron enriquecer el contenido del presente capítulo.

### Mapa 7. Vías de comunicación en la región de Santiago Mexquititlán



Santiago Mexquititlán, se sitúa al oriente de Amealco a dieciocho kilómetros de este lugar. Para ser más exacta en el Valle de Santiago, está rodeado por los cerros de Ixtapa, de San Francisco, de *Xaxhni*, de San Miguel *Tlaxcaltepec* y del Gallo (Canuto, 2008).

La principal vía de acceso<sup>71</sup> es la carretera federal que va de la cabecera municipal a Temascalcingo<sup>72</sup>, Estado de México. Para llegar a Santiago Mexquititlán desde la ciudad de México hay que tomar el autobús que sale de la Terminal Poniente de Observatorio, el recorrido es de tres horas, contando las diversas escalas. Entre ellas, las terminales de Atlacomulco y de Temascalcingo, localidades pertenecientes al Estado de México. Santiago Mexquititlán también cuenta con vías de comunicación secundarias que permiten a sus habitantes trasladarse a los poblados aledaños.

## 2.1. Características ecológicas y climatológicas

El suelo de la región es montañoso: “prolongándose hasta Huimilpan, con un declive de sur a norte, partiendo de los 2,605 hasta los 2,000 metros sobre el nivel del mar. El aspecto fisiográfico es diverso domina la zona montañosa con suelos cafés y castaños calizos, denominados podzólicos, con materia orgánica escasa y un subsuelo calcáceo. Sin embargo, las distintas cañadas y valles que llegan hasta el municipio de Huimilpan, son muy fértiles. Sus principales elevaciones son el Cerro del Gallo, el Cerro de la Cruz de Chitejé, Cerro Redondo, Cerro Grande, El Zancudo, el Cerro de San Mateo, La Muralla y El Añil” (CDI, 2011: inédito).

Las tierras que conforman esta región se destinan a la producción pecuaria y agrícola. Si seguimos el texto de la CDI, esta última actividad ha provocado grandes

---

<sup>71</sup> Esta carretera fue construida en 1978, pasa a la orilla del barrio primero y cuarto. El autobús se para justamente enfrente de la plaza principal y de la Iglesia (barrio primero).

<sup>72</sup> Localidad donde nació José María Velasco (1840-1912), reconocido paisajista mexicano.

estragos ya que el uso de fertilizantes ha afectado considerablemente a la ecología, además de que no existen áreas naturales protegidas. Todo ello aunado a otros dos factores: el uso del agua del Río Lerma y las descargas del drenaje del Estado de México.

Por lo que respecta al clima de la región indígena de Amealco “se caracteriza por un clima templado sub-húmedo, con una temperatura media anual de 15.1°C, una temperatura máxima de 18°C y mínima de 2.9°C” (CDI, 2011: inédito).

Entre los meses de septiembre y octubre hay heladas que se intensifican de diciembre a febrero. Las lluvias y las granizadas se presentan entre marzo y abril lo que muchas veces ha perjudicado las actividades agrícolas. Por lo que concierne al periodo que comprende los meses de marzo a junio el clima es templado.

Respecto a la precipitación pluvial, el promedio anual es de 700 mm y 800 mm, con un 5% de lluvias invernales. En Santiago Mexquititlán la temporada de lluvias va de junio a octubre, sin embargo, no se cuenta con la infraestructura para la captación y el almacenamiento del agua, factor determinante para obtener las cosechas. Este año (2011) las lluvias iniciaron tarde lo que provocó que muchas familias perdieran una importante fuente de alimento.

La vegetación está constituida por bosques: pinos, encinos, madroños, eucaliptos, ocotes, ocotillos, pirules, capulines, tejocotes y tepozán. Así mismo se pueden observar gran cantidad de nopaleras y de magueyes. La fauna de la región está formada por tlacuaches, zorras, zorrillos, cacomixtles<sup>73</sup>, liebres, conejos, armadillos, ratas, coyotes, ardillas, víboras, alicantes y aves.

Santiago Mexquititlán, cuenta con 10,042 habitantes, de los cuales 5,186 son mujeres y 4,856 son hombres, el 95% de la población habla el *ñāñho* (CDI, 2011: inédito).

---

<sup>73</sup> Pequeño mamífero carnívoro nocturno emparentado con el mapache.

Si seguimos el texto de van der Fliert (1989: 69) la situación no ha cambiado mucho, cuando realizó su trabajo prácticamente el 100% de la población hablaba esta lengua. Las mujeres eran monolingües mientras que los hombres bilingües, lo que se atribuye a los procesos migratorios. En ese entonces, en barrio sexto se concentraba la población mestiza<sup>74</sup>.

## 2.2. La lengua

El *hñãñho* pertenece al grupo otomangue, tronco otopame y a la familia otomí-mazahua, sus hablantes están distribuidos en la región central de México en el Estado de México, Veracruz, Puebla, Michoacán, Tlaxcala, Guanajuato, Hidalgo y Querétaro (Scheffler, 1999).

Las diferencias geográficas y culturales entre los diversos grupos otomianos provocaron una separación entre este grupo lingüístico. Por un lado, encontramos a quienes habitan el Valle del Mezquital, Hidalgo y el estado de Querétaro. Por el otro, los *hñãñho* y mazahuas del sur del Estado de México.

Bermeo y su colaboradora (2007) abordan la vitalidad del uso del *hñãñho* en Santiago Mexquititlán. Las investigadoras entrevistaron a algunos pobladores de la localidad<sup>75</sup>, la muestra se divide en aquellas personas que hablan esta lengua; las que la hablan poco; las que sólo la entienden y las que no la hablan. En términos porcentuales encontraron lo siguiente: el 63% lo habla; el 14% lo habla poco; el 12% lo entiende y el 11% no lo entiende.

---

<sup>74</sup> Actualmente, la mayoría de las personas, sean hombres o mujeres son bilingües. Es curioso que uno de los barrios con mayor migración a los Estados Unidos es barrio sexto, de ello hablaremos más adelante.

<sup>75</sup> Para ser más exacta 330 personas; 159 hombres y 171 mujeres, agrupados por edad y género.

El bilingüismo entre la población de Santiago es alto en relación a la cantidad del monolingüismo en español. Las autoras hacen énfasis en el hecho de que el porcentaje de mujeres que hablan el *hñãñho* es “ligeramente mayor que el de los hombres, en cambio, el porcentaje de hombres que saben poco *hñãñho* es mayor que el de las mujeres” (Bermeo *et. al.*, 2007: 5).

De este modo vemos que más de la mitad de la población conoce su lengua, la que no pertenece a las nuevas generaciones, mientras que las personas que sí lo hablan son de edad avanzada. Motivo por el cual las autoras ponen en duda la transmisión del otomí. El español es la lengua que predomina en Santiago Mexquititlán solamente el uno por ciento de la población no lo habla.

Según la CDI (2011), en la década de 1950, el uso del *hñãñho* estaba prohibido en las escuelas, a muchas personas les avergonzaba comunicarse en su lengua materna y dejó de ser transmitida a las nuevas generaciones.

Por lo que concierne al uso del *hñãñho* en el hogar, las autoras observaron que existen algunas diferencias relacionadas con el género, esto es, las mujeres saben y usan más su lengua que los hombres. Lo anterior guarda una estrecha relación con sus actividades “las mujeres son amas de casa y sus redes sociales son muy cercanas al núcleo familiar” (Bermeo *et. al.*, 2007: 7). Con respecto a esto último me gustaría mencionar que no coincido con las autoras ya que he podido observar que las mujeres desempeñan un papel muy importante en la gestión de proyectos productivos y de vivienda ante las instancias gubernamentales, lo que por supuesto implica el uso del español y, por ende, sus redes sociales no se reducen al ámbito doméstico<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> De ello hablaré más adelante.

Si regresamos al texto de Bermeo, la transmisión del español a las nuevas generaciones depende de las mujeres, dicho conocimiento es imprescindible para poder encontrar empleo. Lo anterior expresa el desplazamiento del *hñäñho* hacia el ámbito familiar: “los niños y jóvenes a partir de los 6 años hasta los 19 años usan principalmente el español para comunicarse con los demás miembros de la familia y usan poco el *ñäñho* con los adultos y gente mayor” (Bermeo et. al., 2007: 8).

Dentro de los hogares, el uso del *hñäñho* ha disminuido considerablemente, el español ha desplazado a esta lengua en situaciones comunicativas en las que antaño se empleaba.

Si bien los jóvenes podrían transmitir su lengua materna a las siguientes generaciones, ello no ocurre porque son justamente ellos quienes no la conocen o no la usan, motivos por los que está en riesgo la continuidad del *hñäñho* en Santiago Mexquititlán.

El grupo de trabajo de Ewald Hekking<sup>77</sup> ha tratado de difundir la lengua mediante la creación de clases de otomí. No obstante, dicho proyecto no ha tenido éxito porque “existen fuertes presiones que afectan el equilibrio en el sistema de lenguas en contacto y causan el desplazamiento de la lengua minoritaria, también atribuido a factores sociales, cuestiones de identidad y actitudes hacia la lengua” (Bermeo et. al., 2007: 12).

Las autoras señalan que la población de Santiago Mexquititlán no es bilingüe justamente porque las últimas generaciones aprenden el español como primera lengua, sin conocer el otomí, dando por resultado una población monolingüe en español.

---

<sup>77</sup> Investigador de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, véase Hekking (1995; 2002). Canuto (2008; 2013) tiene algunas propuestas para revitalizar la lengua *hñäñho*.

Estas investigadoras proponen algunas estrategias para evitar la pérdida del *hñáñho* que puedo resumir del siguiente modo: 1) revitalizar esta lengua mediante su difusión para conservarla en los diferentes ámbitos en los que participa la comunidad; 2) promover la enseñanza del *hñáñho* en el ámbito doméstico. El papel de las mujeres es significativo porque son ellas quienes más usan su lengua y son las principales mediadoras de la comunicación entre los miembros de la familia.

Canuto (2008) presenta el testimonio de un habitante de Santiago Mexquititlán quien explica por qué la gente no quiere que sus hijos conozcan su lengua materna: “Por qué están desvalorizando nuestra cultura, nuestra lengua, por lo mismo, ahora de la idea muy racista que tuvieron nuestros vecinos, como son lo de Donicá, La Torre, La Loma Linda, Las Lajas; allí hay muchos mestizos y ellos siempre nos discriminaron, siempre dijeron que nosotros los indígenas (...) valíamos poco porque no podíamos hablar español, entonces, ellos los humillaban (...) los martirizaban, o sea, hasta los golpeaban y eso lo digo porque yo todavía alcancé a ver eso (...) los mestizos (...) me golpeaban, me quitaban mis papeles (...) pues, todo por no hablar su lengua (...) ahora, nuestra gente, es lo que siempre pensaron, que es necesario hablar el español porque, al no poder (...) por eso nos hacen como quieren y como allí siempre decían que nosotros no éramos pensantes, ellos sí se creía que eran los de razones (...) y, a partir de allí, pues mucha gente no quiere que sus hijos hablen nuestra lengua (...) nos comparaban con animales (Canuto, 2008: 85-86).

### 2.3. Organización política

Santiago Mexquititlán está dividido en seis barrios: barrio primero, barrio segundo, barrio tercero, barrio cuarto, barrio quinto y barrio sexto<sup>78</sup>. Este último está a su vez, dividido en nueve secciones: Barrio Santa Teresa, Barrio la Isla, El Cacahuate, El Carmen, El Jaral, El Río, La Venta, Loma de las Víboras, Tierras Negras.

Cada barrio es representado por un comité formado por tres personas encargadas de organizar las faenas, las elecciones, la construcción y el mantenimiento de escuelas y caminos.

Los subdelegados son los representantes de cada uno de los barrios y se encargan de atender las demandas de la gente. Cuando éstas rebasan sus facultades los asuntos son tratados en la delegación: “cuando una autoridad de cada uno de los barrios no puede resolver el asunto pues ya me turnan y pasa directamente aquí conmigo. Asunto pues ya muy avanzada de que yo nomás puedo más atender, acá los días viernes, lunes llega el ministerio público. Tonce yo hago mi lista y yo turno a la gente al ministerio público”<sup>79</sup>.

Siguiendo el testimonio del señor Erasmo, en la delegación de Santiago laboran doce personas: el delegado, un tesorero, un juez de registro civil, un secretario, un barrendero, un conserje, un comandante con dos elementos, un subcomandante con dos elementos y, una secretaria enviada por el municipio quien elabora los documentos oficiales “que no sabemos hacer, ella nos asesora. Ella de San Miguel Tlaxcaltepec. Antes de llegar a Amealco”. Cuando quise averiguar qué asuntos se pueden arreglar en la delegación, en los barrios y cuáles corresponden al ministerio público esta fue la

---

<sup>78</sup> Es de esta forma que las personas se refieren a ellos.

<sup>79</sup> Entrevista realizada en mayo de 2011, al señor Erasmo Tiburcio Maximino, actual delegado de Santiago.



respuesta: “depende la gente qué tipo de asuntos tiene. Porque un subdelegado tiene la capacidad de resolver cualquier tipo de asunto nomás que no cuentan con un sueldo tienen que salir en busca del trabajo, no tienen tanto tiempo de atender a la gente. Tonce cuando la gente llega a su casa y no está, agarra y se viene para acá. Acá estamos permanente los seis días de la semana, porque tenemos un sueldo. Cuando no son problemas yo lo resuelvo, cuando ya son problemas ya le turno al juez cívico municipal. En Amealco, si no lo puede atender lo pasa al juez mixto. En la presidencia en Amealco.”.

Los delegados están incorporados al sistema político regional, una de sus funciones es negociar en nombre de la comunidad ante las autoridades, ya sean éstas municipales o estatales y también con organismos como la CDI.

Van der Fliert (1989) menciona que el delegado cumple con tres funciones: “es alcalde, ya que interfiere en aspectos que no están bajo la responsabilidad directa de las autoridades municipales; concilia en conflictos de justicia sobre aquellos casos que no se consideran suficientemente serios para traerlos ante el juez municipal y actúa como enlace entre el gobierno municipal y los habitantes (...) elige a quienes le asisten en el cumplimiento de sus responsabilidades. En Santiago hay seis subdelegados, cada uno representa un barrio y actúa como consejero o consejera del delegado” (van der Fliert, 1988: 61-62).

## 2.4. Economía

Por lo que concierne al rubro de la economía en Santiago Mexquititlán, el señor Erasmo asegura que la situación es bastante crítica ya que no hay empleos y los niveles de pobreza son muy altos: “acá no hay trabajo, no hay empleo, no hay recurso porque acá

está muy bajo, porque acá es un pueblo. No es igual a un municipio ya tienen por ahí unas empresa le dan empleo a los jóvenes”.

#### *2.4.1. Agricultura*

La mayoría de los habitantes se dedica al campo donde siembran: maíz, frijol, chícharo, avena, trigo, cebada, quelites. Productos destinados al autoconsumo porque “no sale venderlos porque los dan muy baratos”<sup>80</sup>.

Cuando van der Fliert (1989) realizó su investigación el 83% dependía de la agricultura; el 7% de la ganadería; el 1.5% de la industria; el 1% de la minería y el 0.05% restante de las artesanías. La crianza de gallinas y guajolotes es destinada a la subsistencia y, muy apreciada durante las festividades.

Debido a que la agricultura constituye el sector con mayor importancia para la economía la autora menciona que barrio segundo, barrio tercero y barrio cuarto son los más pobres debido a que sus tierras son de temporal. Es por ello que la producción se caracteriza por ser de autoconsumo y el trabajo agrícola es organizado mediante las relaciones familiares. Cuando el núcleo familiar posee pocas tierras y carece de riego la economía familiar se apoya en otras actividades. Por ejemplo, los hombres se emplean como carpinteros, en la fabricación de tejas u ollas de barro, en la extracción de tepetate, o como albañiles, como tejedores de asientos de palma. La venta de chicles y/o cigarros, de muñecas, morrales, servilletas y gorras son actividades que llevan a cabo en las calles de las ciudades.

---

<sup>80</sup> Tal y como lo señaló en entrevista la señora Juana Silverio.

Según Erasmo los hombres son quienes se dedican al campo y las mujeres al hogar. Sin embargo, ello contrasta con el testimonio de varias mujeres, quienes aseguran que no se dedican exclusivamente al hogar, también cuidan a sus animales, participan en las labores del campo y muchas son artesanas.

Erasmo considera que los barrios más pobres de Santiago son el segundo, tercer, el cuarto y el quinto. Sin embargo, lo relacionó más con la falta de drenaje que por la falta de agua.

Según la CDI, Santiago Mexquititlán cuenta con pozos de agua para riego, el canal del Río Lerma, la presa de riego Donicá-Santiago y bordería, así mismo con bodegas rurales para el almacenar granos y forrajes. No obstante, el señor Isaac Martínez Atilano considera que se deberían de implementar programas y otorgar créditos para la construcción de más presas en las que se pudiera captar el agua de lluvia para que de esta forma las personas puedan cultivar sus alimentos<sup>81</sup>. La actividad pecuaria de la región se caracteriza por la producción de ovinos, pollos, bovinos y cerdos.

El centro de la localidad se caracteriza por la concurrencia de sus habitantes al ser el lugar en el que se concentra la mayoría de los negocios, tales como: papelerías, pastelerías, ferreterías, tortillerías, restaurantes, tianguis, tiendas de abarrotes, carnicería, rosticería, servicios de internet, peluquerías y comercio informal. Así como la base del transporte colectivo.

#### 2.4.2. Tenencia de la tierra

Según el delegado, la tenencia de la tierra se divide en tierras comunales, ejidales y propiedad privada. Las dos primeras están destinadas al cultivo, aunque las personas

---

<sup>81</sup> La producción agrícola genera aproximadamente de 1.5 a 3 toneladas por hectárea y, es destinada al autoconsumo (CDI, 2011: inédito).

también siembran en alguna parte de sus terrenos. Las tierras comunales –de una extensión de una o dos hectáreas- se localizan en barrio primero, a un costado de la escuela primaria. Dicho terreno es rentado por el comité de padres de familia para “que tenga un fondo para cuando necesita algo la escuela en la clausura o otro necesidad que tiene la escuela tiene un fondo ahorrado”. La información proporcionada por el señor Adrián Celedonio Fernández difiere de lo comentado por Erasmo quien asegura que las tierras comunales no son las que están al lado de la escuela, sino que el monte es común: “Es un cerro, en San Pablo. Hay árboles pero no nos beneficiamos ni nada. Los que se benefician son los que están allá”.

Las autoridades ejidales –compuestas por un comisario ejidal y un jefe de vigilancia- organizan todos los asuntos relacionados con las actividades de los campesinos, tales como el riego, la tierra, los créditos y el abastecimiento de fertilizantes.

Según el señor Victoriano Pérez Domínguez entre los habitantes de Santiago y los del Estado de México hay algunos problemas sobre la tenencia de la tierra. En particular, con los de Donicá, nuestro terreno llega hasta allá en el cerro, de allá va todo por allá, topa por San Nicolás, de allí hasta pueblo” pero no se pudo solucionar nada. He podido observar que entre algunos habitantes de Donicá, también existe cierto resentimiento con los de Santiago en relación a los apoyos ofrecidos por la CDI, ellos aseguran que “les dan porque son indígenas pero nosotros estamos igual de jodidos y no nos dan nada por ser mestizos”.

El testimonio de don Victoriano coincide con lo señalado por Canuto (2008). Este investigador tuvo la oportunidad de charlar con don Nicolás Pérez Domínguez quien tiene en sus manos un oficio en el que se expresa la Resolución Presidencial del 22 de abril de 1920: “Los ejidos del Estado de Querétaro se localizan en su totalidad dentro de los terrenos comunales son de Santiago Mexquititlán, Donica, Jacal, La piedad y San

Ildefonso Tultepec; por su parte sólo una fracción de San Nicolás de la Torre, san Pedro Tenango y San Miguel Tlaxcaltepec está considerada en el perímetro señalado; en el último lugar se encuentra un punto llamado Ojo de Mar donde se encuentra una piedra con el escudo de Santiago Mexquihitlán” . Por lo que toca al Estado de México, los ejidos de Agostadero (Acambay), San Francisco Xaxni y San José de Ixtapa (Temascalcingo), “están en su totalidad dentro de los terrenos comunales” a diferencia de Muytexe (Acambay, Aguacatitlán, San Nicolás, “Maro” y Cerritos (Temascalcingo) que sólo fracciones les pertenecen; colindan con “la comunidad de referencia El Ermitaño, Dongú (Acambay), San Gerónimo Aculco y Tyximasdexe; dentro de estos últimos “se encuentra un punto denominado “GODO” donde limitan el estado de Querétaro y el estado de México habiendo de por medio una piedra donde se encuentra señalado las siglas del Pueblo de SM”. Finalmente el comisionado dictaminó que el ejido de Estanzuela, en Contepec, Michoacán, únicamente colinda con la comunidad referida y no forma parte de las tierras comunales; asimismo, señala que dentro de este poblado se encuentran pequeñas propiedades de un vecino” en Canuto, 2008: 20-21). Dicho investigador argumenta que el territorio de su localidad de origen en tiempos de la colonia se extendía hasta Huichapan, sin embargo, estas tierras nos han sido restituidas pese a los decretos presidenciales amparados por los Títulos Primordiales.

Don Adrián Celedonio Fernández fue comisario ejidal de la localidad, durante un periodo de tres años (de 1995 a 1998), y cuenta que su función es la de negociar y tratar todos los asuntos que tienen que ver con las tierras ejidales de la comunidad: “El comisariado, ese es el que se entiende con todos los ejidatarios, aquí se compone la cantidad de 530 ejidatarios y ya los otros son comuneros, más antes eran como 600 pero ya bajaron (...). Mi empeño era resolver los problemas, las dificultades en el ejido o con la gente de la comunidad, se pelea por unos metros de lindero de su terreno de donde

colindan, de gestionar de cosas pues, para en beneficio de los ejidatarios, los pequeños avecindados, es lo que hace el comisariado”. Esta persona asegura que en el año de 1938 surge la figura del comisario ejidal, a raíz de un conflicto en el que varias personas fueron asesinadas por problemas de tierras.

Según lo que comentó fue él quien determinó que había que reunirse cada día 30 de cada mes para tratar dichos asuntos. Las tierras ejidales se componen de – aproximadamente- tres mil hectáreas, las más *allegados* cuentan con seis hectáreas, en contraste, hay quienes solamente tienen un *cuartito* (de hectárea). Por lo que respecta a las propiedades de las personas que dejan su localidad de origen en busca de mejores condiciones de vida, Adrián mencionó que se las prestan o rentan ya sea a algún familiar o vecino.

Por lo que concierne al maíz, mencionó que ya no se vende porque “es mucho más inversión de lo que vale el precio. Ahora en esta helada, sí subió, en septiembre [del 2011]. Se perdió como un 80%. Cuando hay mucho maíz se hace el comercio y cuando no, este maíz ya no lo van a vender se va a quedar consumiendo aquí. Pero estaba bueno era de dos pesos el kilo, dos cincuenta, ahora está a siete, ocho el kilo maíz”.

Como lo veremos más adelante, en el apartado dedicado a la relación entre las instituciones y los santiagueños, los cultivos se han ido diversificando con la finalidad de buscar mayores ingresos. Hoy en día, se han incluido productos como la lechuga, la col, el jitomate, la cebolla, el nopal<sup>82</sup>. Por ejemplo, don Adrián comentó que pensaba sembrar chícharo a mediados del mes de diciembre, con la intención de venderlos a sus vecinos, ya sea en su tienda de abarrotes o en la plaza. En caso de que no se vendan en *ejote*, es decir, en vaina, los deshidrata y los vende ya “en seco”.

---

<sup>82</sup> Algunos agricultores, entre ellos el señor Miguel Juárez, mencionaron que no se da el nopal por las bajas temperaturas.

### Jitomates en invernadero<sup>83</sup>



### Lechugas del señor Miguel



#### 2.4.3. Las artesanías

La elaboración de artesanías constituye una fuente de importante de ingreso para muchas familias. Erasmo calcula que el 10 % de la población se dedica a esta actividad “hacen la lucha de hacer sus monito, sus monitas para sacar a vender a la ciudad, o por ahí un entrego. Vienen acá las personas y lo compran, pero a bajo precio. Si uno personal lo lleva a vender le pagan un poquito y, si se lo llevan a mayoreo ya es un precio mínimo. Vienen de los que tienen tienda, de Querétaro, Guadalajara, en ese lugar se encarga de entregar a diferentes lugares de la República”.

---

<sup>83</sup> Las fotografías incluidas en el presente capítulo, las tomé entre los años de 2011 y 2012. A excepción de la de la “capilla familiar”, trabajo realizado por la señora Valentina.

## Las muñecas de la señora Juana



He podido observar que muchas mujeres mantienen sus manos ocupadas ya sea haciendo muñecas, bordando servilletas, morrales, fajas, quesquémiles y trajes tradicionales. Sus trabajos son comercializados en las siguientes ciudades: Querétaro, Guadalajara, México, Tijuana, Mexicali, Celaya, Monterrey, San Luis Potosí, Puerto Vallarta, San Miguel de Allende y Los Cabos. Por ejemplo, durante nuestras pláticas la mayoría de las señoras bordan o rellenan pedazos de tela que ellas mismas confeccionan con estopa y, que poco a poco tomarán la forma de muñecas.

La señora Eugenia se dedica a estas actividades once meses al año, para que en diciembre pueda realizar –en compañía de su marido- un largo viaje de cincuenta y cinco



horas cuyo destino son las ciudades de Mexicali y Tijuana, en donde rentan un cuartito mientras venden sus artesanías. La cabecera municipal no constituye un mercado importante para las artesanías ya que según varias señoras “ahí todas saben hacer las muñecas y las servilletas”. Incluso he confirmado lo anterior, ya que las artesanas que hay en la plaza de Amealco vienen de San Idefonso. Según la señora Alicia –encargada de la oficina de turismo- solamente hay tres mujeres de Santiago Mexquititlán<sup>84</sup>.

Si bien muchas mujeres venden sus artesanías, algunas de ellas las conservan o las donan para adornar la iglesia, lo que sin duda les da prestigio. El bordar un mantel de alrededor metro y medio de largo y, sesenta centímetros de ancho puede tardar hasta tres años. La señora Cristina mencionó que se “hace a ratos, cuando tengo tiempo”, el que está bordando es para el comedor de su casa pero si sale algún comprador lo venderá para complementar sus gastos<sup>85</sup>.

#### 2.4.4. Empleos temporales

Las condiciones adversas del campo han obligado a los hombres a salir de Santiago en busca de empleos temporales, como cargadores, ayudantes de albañil, albañiles, carpinteros, jornaleros, obreros, vendedores ambulantes y como reparadores de muebles de mimbre y bejuco. Sus destinos son las siguientes ciudades de la República: Querétaro, Tequisquiapan, San Juan del Río, Michoacán, Sinaloa, Guadalajara, Zacatecas, Guanajuato, Hermosillo, Tijuana, Mexicali, Aguascalientes, ciudad Juárez, Matamoros, Tabasco, Tepic, Los Mochis, Monterrey y, por supuesto la ciudad de México.

---

<sup>84</sup> Van der Fliert (1988), relaciona esta actividad con las condiciones de la tierra, por lo que las mujeres de los barrios I, II, IV y V son quienes más bordan.

<sup>85</sup> Lo puede llegar a vender hasta en tres mil pesos, precio en el que se debe contemplar lo que cobre la persona que le teja con gancho los bordes con los que se termina de decorar, porque la señora Cristina no sabe hacerlo.

Por lo que respecta a la industria, van der Fliert menciona que desde 1976 opera una planta maquiladora en el barrio centro de Santiago Mexquititlán, así como una fábrica de tabiques y una panadería. Sin embargo, en la actualidad esta maquiladora dejó de funcionar.

#### 2.4.5. Migración

Desde hace ya varias décadas la migración ha ido en aumento y es una forma de contribuir a la economía familiar, sobre todo en años como este en los que la ausencia de la lluvia ha impedido la siembra, empeorando así, sus condiciones de vida: “El campo es triste en estos tiempos que el agua se fue desde el mes de octubre y ahora estamos casi fin de mayo y, tampoco no ha llovido. Mucha gente ha sembrado pero donde es riego pues por lo menos tiene la posibilidad de regar el maíz y el frijol pero por falta de agua mucho maíz se empieza a secar”. Erasmo considera que el 10% de la población se ha ido a Estados Unidos, mientras que un 20 % se reparte en los estados de la República y, que en Santiago queda solamente el 30% de los habitantes: “porque aquí puros señores grandes de sesenta años, de cincuenta son los que viven en este pueblo, los demás migran a otros lugares”.

Según Fernanda García, barrio sexto constituye un espacio en el que se puede observar la ausencia de los hombres porque “sólo quedan mujeres, niños y ancianos”. Ello contrasta con la opinión de don Adrián Celedonio Fernández, quien asevera que casi la mitad de los habitantes de esta localidad han tenido que migrar “casi está a la mitad y mitad de migrantes. Todos se van por igual por cada barrio. Hay familias que se van con todo y todo, son muy pocos los que se van solo el hombre”.

En varias ocasiones he preguntado cómo le hacen las personas para irse a Estados Unidos, Erasmo asegura que no hay enganchadores “pos se arriesgan la vida para pasar la frontera y ahí busca a las personas quien lo pueden pasar. Cada quien por su cuenta”. Sin embargo, otras personas comentan que sí los hay: “vienen a buscarlos y se los llevan”.

En los Estados Unidos las personas se emplean como obreros en fábricas, en restaurantes como lavavajillas, como jornaleros, como albañiles. Al consultar las actas de traslado de cadáveres en la delegación de Santiago pude observar que entre los años de 2002 y 2003 fallecieron al menos cuatro personas en ese país. Un jornalero de 34 años de edad en el Hospital de Santa Rosa Memorial, California, cuya muerte quedó como “averiguación pendiente”. En Knoxville, Tennessee, un joven de 27 años quien trabajaba en el *Red Lobster Restaurant*, en el acta de defunción aparece la siguiente observación: *pending toxicology*. En Carolina del norte, otro joven de 20 años quien se desempeñaba como albañil, del mismo modo que los casos anteriores se pudo observar la siguiente observación: “averiguación pendiente”. Por último, una pequeña de un año que murió en Oregon, a causa de una enfermedad neuro muscular metabólico (sic.).

## 2.5. Educación

Por lo que respecta a la educación la situación no es alentadora: “los jóvenes a mitad de su carrera, de su estudio pues ya no continúa más por falta de recursos a pesar de que ahora el gobierno da becas, sí le apoya con una beca pero al que tiene los mejores calificaciones. Y el apoyo del gobierno federal ahí está también pero no es suficiente porque aquí hay madre que tiene hasta dos hijos en el bachillere, otros dos o tres en la secundaria, a parte en la primaria. Entonce aquí hay gente que tiene hasta 4 ó 5 hijo

estudiando y lo poquito que se le brinda el gobierno federal o estatal o federal no le alcanza”. Una vez más la migración constituye una puerta de salida porque muchos jóvenes abandonan sus estudios y su localidad de origen para dirigirse a diversas ciudades del país, a Estados Unidos y Canadá: “Mucho jovene a mitad de carrera pues salen (...) ya teniendo 18, 17 año pus emigra a los Estados Unidos (...) y pues ya sabe el peligro que corre porque aquí no hay empleo. O a vece un estudiante le echa gana, logra llegar al bachillerato, entra a la preparatoria e inicia la carrera de una universida pero por falta de recurso llega al primer año, segundo año y se retira. Y ¿qué hace? Aquí no hay ninguna fuente de empleo, que dijera yo ya tengo un certificado de secundaria, ya tengo un certificado de bachillerato, de preparatoria (...) pos ya es difícil para que le de por ahí un empleo digno, que no tengas que correr lejos de otro ciudad o se emigra de ir lejos se corre un gran riesgo. Tiene el sueño que se va y ya no regresa”.

La CDI (2011, inédito) presenta los siguientes indicadores de educación: el 90% de la población termina la primaria; el 70% termina la secundaria; el 5% termina la preparatoria; el 1% concluye una licenciatura. Solamente, el 4% de los habitantes no sabe ni leer ni escribir, población que corresponde a los adultos mayores.

## 2.6. Salud

En materia de salud, cada uno de los barrios tiene una casa de salud y, por lo visto las apariciones de la bruja son más frecuentes que las del personal médico. Según Erasmo los médicos hacen acto de presencia cada quince días. En Santiago hay dos centros de salud, uno en barrio quinto y el otro en barrio primero “pero lo mismo, ahorita no tenemos médico permanente, antes teníamos un responsable que atendiera la gente las 24 horas del día. Ya tiene más de un mes que los médicos se fueron (...) no sabemos porque se

fueron. Ya no hay nadie que atienda la gente las tardes. Y luego la gente que llega nomás le dan unas cuantas fichas. Usted no puede sacar más de ocho o diez [fichas] y, ya después que se acaben las fichas aunque llegue gente que está mal no le atiende. Ya le hemos reclamado a la Jurisdicción 2 de San Juan del Río, pero pues ellos nos dicen vamos a tomar cartas en el asunto pero pues pasa el tiempo y sigue lo mismo (...) hemos tenido reuniones con su jefe de la Jurisdicción 2 que es el Dr. Alejandro Vargas Guerrero, tenemos una minuta firmado desde el año pasado”.

Si se tiene la suerte para alcanzar alguna ficha y ser atendido, los médicos solamente prescriben medicamentos que las personas deben comprar en las farmacias porque carecen de ellos “medicamento no cuentan, te da la consulta, te hace un receta y te manda a una farmacia pa que lo compren. Por eso mucha gente del pueblo no está de acuerdo porque debe tener medicamento lo suficiente de cada enfermedad, porque cada gente que llega ahí tiene diferente enfermedad, no es una enfermedad lo mismo. No tiene caso tener dos espacios que son tan bonito y no contar ni con medecina ni con médico, pos es triste. ¿Para qué sirve todo eso?”

La CDI coincide con los testimonios ofrecidos por los habitantes de la localidad, en lo que concierne a los servicios de salud, caracterizados por la falta de personal médico especializado y de medicamentos.

A decir de los santiagueños el aumento de las adicciones constituye un grave problema de salud. El alcohol y los solventes, como la *mona*, son las sustancias más consumidas. Valentina me comentó que los domingos, una vez que los vendedores del tianguis desarman sus puestos, se puede observar cómo algunos niños de diez años inhalan thíner en los jardines. Del mismo modo que Erasmo, considera que este tipo de droga tiene efectos irreversibles. Las enfermedades mentales causadas por el consumo de drogas son cada vez más comunes.

Según Erasmo las muertes entre los hombres de treinta a cuarenta años son muy frecuentes y son causadas por el alcoholismo y la drogadicción “por no haber empleo se retira del estudio y se dedica a juntar la bolita por ahí y empieza a untarse sus líquidos, esas cosas que salieron, esos líquidos se hizo para un trabajo pero ellos aprovecha la ferretería y compran y se unta y se vuelven medio loco los muchacho”.

En cuanto a esta problemática, existe un proyecto interinstitucional cuya finalidad es la de prevenir y erradicar el consumo de bebidas alcohólicas y otras drogas. Los organismos participantes son: el Consejo Estatal Contra las Adicciones (CECA); el Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición “Salvador Zubirán” (INCMNSZ); la Fundación Comunitaria Querétaro (FCQ) y la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ).

El propósito es construir un Centro de Desarrollo Comunitario en Santiago Mexquititlán con la finalidad de abrir un espacio de discusión en el que se articulen tres programas de acción: 1) nutrición; 2) prevención de adicciones, salud sexual y reproductiva; 3) economía solidaria.

En el mes de febrero de 2003 se iniciaron diversas actividades que enumero a continuación (Torres, 2006: 4-5):

- Implementación del programa preventivo de uso de sustancias psicoactivas “La Aventura de la Vida” (EDEX) en las 10 escuelas primarias de la zona; con la correspondiente capacitación a 54 docentes y plan de seguimiento y acompañamiento de los 1450 alumnos beneficiados de 3ro, 4to, 5to y 6to grados, en trabajo conjunto con la Secretaria de Educación del Estado, la Secretaria de Salud del Estado, la Fundación Comunitaria Querétaro, el Sistema Redes del DIF Municipal, el Consejo Municipal Contra las Adicciones, la Delegación Santiago Mexquititlán; desde el año de 2003 a la fecha.

- Formación de 4 comités de barrio; entes informativos intracomunitarios de sensibilización en materia de adicciones, con más de 25 reuniones a lo largo de 2 años del 2004 a la fecha.

- Vinculación y fomento de creación de dos grupos de A.A. en los barrios 1ro y 5to en el 2004 (actualmente funcionando).

- Reuniones informativas masivas acerca de los daños a la salud ocasionados por el consumo de sustancias psicoactivas, por parte de el Dpto. de Educación de Océánica, en el Auditorio local con la asistencia de más de 2000 personas en tres fechas del año 2004.

- Prevención primaria de la salud en las 10 escuelas primarias de la zona con la presentación de 24 funciones de teatro guiñol, enfocado a la sensibilización de los daños a la salud provocados por el consumo de sustancias en el año de 2005.

- Creación de mesa de atención de canalización de pacientes (12) con problemas adictivos a los centros de rehabilitación más cercanos a la zona, en conjunto con el Consejo Municipal Contra las Adicciones de Amealco, desde el 2004.

- Construcción de un Centro Multiusos de atención en materia de adicciones (obra al 85%) en donde se pretende llevar a cabo las acciones de capacitación que de esta propuesta emergen del 2005 a la fecha y para los grupos de autoayuda de la zona: A. A., Al-anón, etc.

- Producción de una Radionovela (9 capítulos en CD's) exclusivos para la zona de Santiago Mexquititlán, con las cuales se conformaron a la fecha 25 grupos de escuchas, con el posterior trabajo de sensibilización y retroalimentación del 2003 a la fecha.

- Participación en 2 “ferias de la salud” en el Centro de Barrio 1ro, brindando información impresa y orientación en materia de adicciones a la población general en Marzo del 2004 y Febrero del 2005.

- Realización del congreso de Área de A. A. y Al-anón, con la participación de 800 personas en Febrero del 2005.

El objetivo general de este proyecto es crear un espacio en el que se promuevan y fortalezcan procesos autogestivos para mejorar la calidad de vida de los santiaguenses a través de la educación desde una perspectiva intercultural. En términos del propio Torres “proponemos un abordaje que fortalezca el capital social y la construcción de sujetos autónomos, a la vez que se construyen alternativas concretas para la problemática expresada por los habitantes. Partiremos del marco de la investigación-acción participativa y construiremos un proceso pedagógico que recupere el conocimiento y los saberes de la población, como el punto de partida para la reflexión sobre la realidad y la búsqueda de alternativas” (Torres, 2006: 5-6).

Para cumplir con los propósitos planteados debe haber un constante diálogo entre las instituciones involucradas y los habitantes de Santiago Mexquititlán. La idea es formar promotores comunitarios<sup>86</sup> quienes establezcan un diagnóstico a partir del cual se creen las estrategias necesarias para enfrentar la problemática en cuestión.

La etapa del *autodiagnóstico* dará la pauta a las personas para que reconozcan y analicen su realidad para así, definir sus prioridades.

Si seguimos el texto de Torres (2006), los objetivos a alcanzar son los siguientes:

- Diagnostico participativo en materia de adicciones comunitarias.

---

<sup>86</sup> El Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición “Salvador Zubirán” ha creado el Centro de Capacitación Integral para Promotores Comunitarios (CECIPROC).



- Integración de los comités de los seis barrios.
- Sensibilizar e informar a la comunidad sobre los riesgos a la salud asociados con el abuso en el consumo de alcohol y drogas.
- Difusión de radio novela “Prevención de Adicciones”
- Fomento y creación de grupos de auto-ayuda (AA) con orientación intercultural.
- Vinculación proyecto de investigación-nutrición-consumo familiar de alcohol.

Dicho proyecto también contempla un diagnóstico etnográfico a partir de cual se pueda obtener información sobre los siguientes rubros:

- Informe sociocultural de la comunidad en la primera etapa del proyecto.
- Informe analítico y conclusiones sobre aspectos socio-culturales de la comunidad, de interés para el proyecto: alimentarios, adicciones, consumo de bebidas alcohólicas, organización para la producción, tenencia de la tierra, entre otros.

Las enfermedades que más afectan a la población de Santiago son la desnutrición, la gripa, la tos, el sarampión, la pulmonía, la obesidad, el reumatismo, la diabetes, la drogadicción y el alcoholismo. Estas tres últimas son las principales causas muerte. La tasa de mortalidad en el municipio es del 35.30 y el índice de esperanza de vida es de 75 años (CDI, 2011: inédito).

## 2.7. Servicios

Por lo que concierne a los servicios, Erasmo mencionó que las redes de agua potable y de alumbrado público están a un 80%. Todos los barrios cuentan con estos servicios: “es

muy poco la gente que vive en los lugares más alejados son los que a veces no tienen (...) más que la única persona que no tienen viven en lugar muy apartada. Cuando es sólo una familia o dos es difícil que el gobierno estatal o municipal le quiera apoyar porque tiene una distancia de un kilómetro para poner poste, el cableado, pero casi la mayoría tiene”.

En cuanto al drenaje barrio primero y barrio sexto son los más beneficiados ya que entre el sesenta y setenta por ciento de la población cuenta con el servicio. A diferencia del resto de los barrios en donde apenas tienen el 10%. Según Erasmo fue durante la administración pasada que se amplió la red de drenaje: “hubo ese programa pero se conectó de la escuela y hasta ahí y donde pasó la red la gente que vive cerca son los que tuvo la oportunidad de conectar y los que viven más afuera pues no. Este año va a haber ampliación. Espero que el gobierno municipal que vea por ese lado, porque ese sí es muy importante para la salud de la misma gente”.

Tuve la oportunidad de entrevistar al ex -delegado municipal Jorge Campos Estrada, quien actualmente se desempeña como Presidente Municipal del Partido Institucional de la Revolución (PRI). Su periodo inició en el año de 2006 y concluyó en 2009.

En entrevista insistió en los problemas de salud que hubo en Santiago Mexquititlán por la falta de drenaje. Si seguimos su testimonio en 1994-1995, hubo una epidemia de “cóleras” causando la muerte a muchas personas. El defecar al aire libre contaminó mucho el ambiente. De allí su interés por crear un colector de aguas negras y residuales, así como poner una planta tratadora de agua. Obras logradas con recursos federales y municipales.

Otra de sus prioridades fue ampliar la red de agua potable, según su testimonio, durante su periodo, se amplió en un cuarenta por ciento. Al dejar su cargo solamente el cinco por ciento de la población carecía de este servicio. Si bien considera que toda la población cuenta con alumbrado público, ello contrasta con el testimonio de Erasmo.

Por lo que respecta a los datos arrojados por la CDI en materia de servicios, se menciona que se tiene un avance del 80% en energía eléctrica y agua potable y solamente el 40% en el sistema de drenaje. Además “la delegación municipal cuenta con infraestructura propia, jardín, kiosco y un andador; por otro lado la región cuenta con capillas y un panteón municipal” (CDI, 2011: inédito). Llamó mucho mi atención que en el mismo documento, en el apartado *Problemas que advierten los actores del eje Físico Ambiental* se señale que Santiago carece de panteón municipal.

Para Jorge es relevante conservar y difundir su *dialecto*<sup>87</sup>, razón por la que trató de fomentar la educación bilingüe. A pesar de ello, no se ha logrado nada en ese rubro. Si bien la mayoría de los profesores de las escuelas a las que asisten los estudiantes de Santiago son bilingües, en las aulas se sigue el modelo oficial educativo monolingüe. Esta persona considera que hablar *hñáñho* “es el recurso para el desarrollo del pueblo”. La CDI solamente otorga recursos a la población indígena y uno de los criterios para definir la etnicidad es el uso de la lengua<sup>88</sup>. Siguiendo su testimonio, dicha instancia les pide que el 50% de la población hable el otomí.

Con respecto a la muerte de los lactantes, del mismo modo que Erasmo, Jorge considera que no es un problema grave. Sin embargo, la muerte materna sí lo es. Para 2007, el secretario de salud municipal declaró que era un problema de salud pública. El señor Jorge, asegura que esto se debe a que el Centro de Salud “no sirve” porque no

---

<sup>87</sup> Término empleado por esta persona.

<sup>88</sup> El punto de referencia es saber si los abuelos de *ego* hablan una lengua indígena.

cuenta con el servicio de transporte eficiente. Muchas mujeres mueren en el camino a la clínica de Amealco. Esto es muy grave porque se encuentra a apenas treinta minutos de Santiago.

## 2.8. Relación de los santiagueños con las instituciones

En este apartado presento las instituciones gubernamentales que inciden en la región, así como tipos de apoyos que cada una ofrece a la población de Santiago Mexquititlán. La información fue vaciada en cuatro cuadros para que su lectura fuera más clara y, se divide en función de los tres niveles de gobierno que intervienen. El último cuadro está destinado exclusivamente a los programas diseñados por la CDI. Si bien los datos fueron obtenidos del documento proporcionado por dicha instancia, me pareció curioso que no haya información justamente en la parte de sus propios programas, razón la que me di a la tarea de investigar en qué consisten.

Me pareció importante contrastar la versión oficial con el testimonio del señor Isaac Martínez Atilano quien tiene una postura bastante crítica al respecto, todo ello con la intención de ver cómo son percibidos estos programas por la población involucrada.

**Cuadro 1. Gobierno municipal**

<b>Dependencia</b>	<b>Tipo de apoyo</b>
Presidencia Municipal	Vivienda, agua potable, electrificación, drenaje, mantenimiento, empedrado y pavimentación.

**Cuadro 2. Gobierno estatal**

Dependencia	Tipo de apoyo
Secretaría de Desarrollo Agropecuario (SAGARPA)	Activos productivos
Sistema Estatal para el Desarrollo de la Familia (DIF)	Desayunos escolares
Secretaría de Desarrollo Sustentable (SEDESU)	Proyectos productivos y desarrollo de capacidades
Instituto Queretano de la Mujer (IQM)	Talleres de equidad y género
Unidad de Servicios para la Educación Básica de Querétaro (USEBEQ)	Apoyo a la infraestructura educativa, personal docente y administrativo
Comisión estatal de aguas (CEA)	Administración del suministro de agua y alcantarillado
Comisión Estatal de Derechos Humanos (CEDHQ)	Defensa de los derechos humanos
Servicio Estatal del Empleo (SEEQ)	Capacitación

**Cuadro 3. Gobierno Federal**

Dependencia	Tipo de apoyo
Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL)	Vivienda; <i>Piso Firme</i> ; <i>Setenta y más</i> ; <i>Oportunidades</i> ; <i>Seguro Popular</i> ; opciones productivas y becas
Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA)	Apoyos para actividades relacionadas con la agricultura y la cría de animales.
Programa de Apoyos Directos al Campo (PROCAMPO)	Apoyos a actividades del campo.
Programa de la Mujer en el Sector Agrario (PROMUSAG)	Orientado a mujeres que habitan en núcleos agrarios, y que se organizan para desarrollar un proyecto productivo que les permita obtener ingresos y con ello contribuyan a combatir la pobreza en el medio rural. Los proyectos productivos pueden ser: ecoturismo, engorda de ganado, tiendas rurales, producción de alimentos o servicios varios.

**Cuadro 4. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas**

Nombre del proyecto	Tipo de apoyo
Programa de Organización Productiva para las Mujeres Indígenas (POPMI)	Mejorar las condiciones de vida y posición social de las mujeres indígenas que habitan en localidades de alta y muy alta marginación, impulsando y fortaleciendo su organización así como su participación en la toma de decisiones, a través del desarrollo de un proyecto productivo.
Programa de Infraestructura Básica para la Atención de los Pueblos Indígenas (PIBAI)	Fondos para la modernización y ampliación de caminos; construcción de caminos rurales; sistemas de agua potable; sistemas de alcantarillado sanitario; plantas de tratamiento y electrificaciones rurales.
Programa de Fondos Regionales Indígenas (FRI)	Proyectos de infraestructura y procesos productivos en el sector rural: agropecuarios, forestales, tecnológicos, ecoturismo y artesanales.
Programa Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas (PROFODECI)	Apoyos para reforzar elementos importantes de las culturas indígenas: danza, música, artesanías, tradición ceremonial, medicina tradicional, aprovechamiento de recursos naturales.
Fortalecimiento a las Capacidades Indígenas (FOCAI)	Programa destinado a promover la equidad de género mediante la construcción de “Casas de la Mujer

	Indígena”; otorgación de becas a estudiantes indígenas de nivel superior; atención de la violencia familiar y de género en poblaciones indígenas.
--	---

Una vez teniendo un panorama general sobre el tipo de políticas públicas me parece necesario presentar a mis lectores el testimonio del señor Isaac Martínez Atilano<sup>89</sup> quien ha luchado desde hace varios años por los derechos indígenas. No solamente por los de las personas originarias de Santiago Mexquititlán, sino también por personas provenientes de diferentes estados y filiaciones culturales. Muestra de ello es el proyecto en el que participa actualmente en materia de vivienda indígena en la ciudad de México.

En alguna de nuestras charlas durante el mes de marzo del 2011, Isaac me había comentado sobre la construcción de una unidad habitacional en un predio localizado en la avenida de Doctor Vértiz, en la colonia Doctores. Sin embargo, la ubicación de este inmueble ha cambiado por algunos problemas entre el dueño del predio y el personal del Instituto de Vivienda del Distrito Federal (INVI): “nos lo cambiaron, ahorita está en Ferrocarriles, por el metro Candelaria. Cambió de lugar porque la persona del Instituto de Vivienda que estaba haciendo el contrato era un arquitecto, cuando se supone que el INVI tiene un área jurídica que se encarga de hacer este tipo de contratos. Puso ciertas restricciones en el contrato que el propietario no estuvo de acuerdo, y no aceptó”.

Ante esta situación tuvieron que buscar otro predio en el que finalmente se construirá un edificio con sesenta departamentos de cincuenta y nueve metros cuadrados, localizado en Ferrocarriles, cerca del metro Candelaria. Éste albergará a personas “de

---

<sup>89</sup> Se podría decir que don Isaac vive tanto en Santiago Mexquititlán como en la ciudad de México. Los miércoles de cada semana se va a Santiago para trabajar en diversos proyectos con algunos habitantes de su localidad de origen y, regresa los viernes al Distrito Federal.



diferentes comunidades, de varios estados. Hay mixtecos, hay zapotecos, mazahuas, otomíes, nahuas de Puebla, de hidalgo<sup>90</sup>.

Si bien para don Isaac el tomar en cuenta las diferencias culturales es prioritario mencionó que en materia de vivienda es algo bastante complejo: “primero no hay suelo como para que cada quien diga lo que quiera. Y pues si no hay terreno, difícilmente puedes complacer a cada uno. Es un proyecto como tal, con algunas características particulares pero en sí es un proyecto normal de la ciudad. Lo que sí podemos hacer es combinar el tipo de material de las fachadas de algunas comunidades (...) además un proyectista te va a cobrar caro. De entrada hay normas de construcción, hay reglas que te restringen, y decide cómo tienes que construir”.

Si regresamos a Santiago Mexquititlán, hay que recordar que los servicios de salud no logran satisfacer la demanda de las personas al carecer de medicamentos y de personal. Además de lo anterior, hay que tomar en cuenta que la distancia entre dicha localidad y San Juan del Río –municipio donde se encuentra el hospital más cercano- es de alrededor de cuarenta y cinco minutos para los que tienen automóvil y una hora para los que no. Muchas personas fallecen camino al hospital.

Razón por la que el señor Isaac trató de gestionar la construcción de un hospital. No obstante, sus esfuerzos fueron vanos ya que las normas y requisitos exigidos por los gobiernos municipales y estatales no son nada flexibles: “fue complicado por todas las normas que te piden para poder construir un hospital. Desde el número de habitantes que debe tener la comunidad hasta el número de metros cuadrados que debe tener el terreno donde se va a construir (...) tuvimos reuniones con la Secretaria de Salud del Estado [de

---

<sup>90</sup> Entrevista realizada en el mes de octubre de 2011.

Querétaro] pero siempre nos pusieron trabas para decirnos que no era posible que se llevara a cabo la construcción. No se pudo (...) Así fue cómo surgió la idea de crear la organización en la comunidad”.

Esta organización se llama *Grupo el Mexquite de Santiaguito*, está conformada por varios habitantes de la localidad. Además de lo arriba mencionado, también han contemplado proyectos en materia de vivienda y de agricultura. Actualmente, llevan tres años trabajando en ello. Los dos últimos años se han entregado viviendas en todos los barrios que conforman Santiago Mexquititlán. Sin embargo, los barrios más beneficiados han sido barrio primero y barrio sexto: “son los barrios en los que se ha apoyado más pero en sí a los seis barrios les ha tocado, por lo menos una vivienda”.

Los proyectos más importantes son los de hortalizas y de borregos. Se han construido varios invernaderos en los que se cosechan rábanos, lechuga, jitomate, acelgas, cilantro y cebolla.

Son diez las mujeres inscritas en este programa en el que participan el gobierno municipal y la CDI, instancias que aportan parte de los recursos, los que se suman a los veinte mil pesos aportados por el grupo de mujeres: “se les consiguió cinco borregos a cada familia, son diez familias, son cincuenta borregos. Con eso ellos empiezan a trabajar, la idea es que con este tipo de proyectos es que la gente produzca lo que consume. El año pasado se entregaron veinticinco gallinas y dos pavos. Aquí la idea es que la gente produzca su propia carne y sus propias verduras, la idea de tener ahorros”.

## Entrega de pollos en Amealco

## Propaganda de la Presidencia Municipal



Alguna vez pude observar un acto en el que Rosendo Anaya Aguilar<sup>91</sup> –presidente municipal de Amealco- entregó veinticinco pollos a personas de diversas localidades de la región. Sin embargo, los asistentes ponían en duda la viabilidad del proyecto, argumentando que los animales estaban enfermos y que ese tipo de eventos solamente se realizaban para que el presidente se tomara la foto y quedara bien con la gente, además de justificar el presupuesto.

Motivo por el cual le pregunté al señor Isaac si este tipo de apoyos gubernamentales realmente ayudan a la gente. Según su testimonio muchas familias se han visto beneficiadas y sí les ha funcionado. No obstante, esto es resultado de un proceso de concientización porque a pesar de que las personas eran capacitadas para cuidar a los pollos no les importaba que se murieran porque a final de cuentas no les costaba nada adquirirlos. Si regresamos a mi pregunta Isaac respondió lo siguiente: “hemos tratado de concientizar a la comunidad. Mucha gente cree que recibe a los pollos y si crecen, bien y si no crecen pues ni modo. No les cuestan (...) se les capacita para inyectar, se les dice qué tipo de medicamentos se les tiene que darles de acuerdo a la edad del pollo”.

---

<sup>91</sup> Adscrito al Partido Acción Nacional (PAN).

Dicho programa fue implementado hace dos años. Las mujeres dedicadas de lleno a esta actividad y quienes recibieron inicialmente veinticinco gallinas, actualmente, tienen entre setenta y ochenta. Para don Isaac este proyecto es de suma importancia porque las familias se benefician con la carne de estas aves, sus huevos y, además genera ganancias económicas: “a las gallinas viejas las van matando y las consumen. Los que van naciendo se van quedando, pero además tienen la carne y tienen el huevo. Lo otro es que también hay gente que te compran los huevos para empollarlos con otras gallinas. Cada huevo lo venden entre dos pesos con cincuenta centavos y tres pesos, con diez huevos son treinta pesos. Es recurso, es carne y es huevo”.

Si bien el señor Isaac reconoce que este proyecto ha ayudado a varias familias, le pareció importante hablar sobre las deficiencias de los programas implementados por el gobierno municipal y la CDI.

Considera que el proyecto de los invernaderos no ha funcionado porque la mayoría de las veces las autoridades arriba mencionadas, no toman en cuenta las especificidades de la localidad. En el caso de los invernaderos, a Isaac le parece inconcebible “implementar en barrio quinto, un programa donde no existe agua, podrá tener cantidad de terrenos la gente. Pero si no hay agua yo no le voy a dar un crédito en donde tú no puedas sembrar. Pos sí, tú dame cinco mil pesos para sembrar pero ¿yo con qué riego? Son 5000 pesos echados a perder”.

Para Isaac la realización de un estudio de campo constituye el punto de partida para implementar proyectos que realmente tomen en cuenta las condiciones de vida y las necesidades de los habitantes. El diseño de cualquier programa tendría que depender únicamente de los resultados obtenidos.

Recordemos que actualmente la CDI cuenta con un proyecto denominado *Diagnóstico Territorial con Identidad y Estrategias de Desarrollo de la microrregión de Santiago Mexquititlán, municipio de Amealco de Bonfil, Querétaro*. En el que la idea central es la de priorizar y tomar en cuenta “las diferentes oportunidades y necesidades de las comunidades indígenas del municipio de Amealco de Bonfil [lo que] permitirá enfrentar el futuro, en un desarrollo con identidad, en donde se integra a la población indígena en la planeación de su propio desarrollo acorde a la ley de derechos y cultura de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de Querétaro (...) propiciando la participación de los tres órdenes de gobierno, de los pueblos y comunidades indígenas y de otros actores sociales” (CDI, 2011: inédito).

Si seguimos el testimonio de don Isaac, la intención de ese programa consiste en establecer un diálogo entre los dirigentes de diversas organizaciones, con las dependencias de gobierno, tanto locales como federales para ver qué hace falta en la comunidad en materia de infraestructura: “en qué barrio hacen falta carreteras, en qué barrio hace falta agua, electricidad, drenaje, si quieren un parque, si quieren escuelas. Que cada autoridad de cada barrio dijera qué era prioritario. A partir de eso ellos iban a hacer un proyecto y [por ejemplo] le iban a decir a SAGARPA, necesitamos infraestructura para sistema de riego, en barrio sexto. Cada barrio iba a decir qué era lo que requería”.

A decir de don Isaac, las metas no han sido cumplidas. Incluso asegura que los habitantes de Santiago no han sido escuchados: “se supone que se iba a armar todo un proyecto por barrio y se supone que ya para estas fechas [octubre de 2011] tenía que estar (...) pero eso a mí me pareció una cortina de humo, con la idea de ver que realmente se está haciendo algo en la comunidad pero no”.

Lo anterior se expresa en el hecho de que en este año la organización de don Isaac presentó ante las autoridades municipales un proyecto de vivienda diferente a los diseñados por el Fondo Nacional de Habitaciones Populares (FONHAPO) y la SEDESOL.

La idea es construir viviendas de 120 metros cuadrados con un costo aproximado de 160, 000 pesos cada una. A pesar de que hayan conseguido parte de los recursos y que la gente esté dispuesta a poner la mano de obra, el municipio es el que ha puesto trabas para la realización del proyecto: “el municipio nos está poniendo *peros* como que no se decide a darnos una respuesta favorable a este proyecto en donde nosotros no sólo vemos un proyecto de vivienda. Vemos un proyecto integral donde está contemplado tener este tipo de invernaderos pequeños para que la gente siga produciendo sus propias hortalizas y donde tengan contemplados algunos corrales para sus animales”.

Dicho proyecto contempla un terreno de 300 metros cuadrados por vivienda. También prevé el desarrollo urbano y comunitario. Don Isaac ha podido observar que las personas están acostumbradas a construir en los límites de sus terrenos, lo que podría impedir que en un futuro se construyan calles o cualquier vía de comunicación: “no hay en la reglamentación en el municipio donde te diga: “oye no puedes construir ahí porque si al rato pensamos abrir una carretera pues ya no podemos”. Nosotros estamos concientizando a la gente para que deje diez o quince metros”.

Para don Isaac y sus compañeros es frustrante ver que si bien las autoridades hablan de proyectos autogestivos que tomen en cuenta la perspectiva de la gente, a la hora de presentar sus propios proyectos, éstas no los apoyen: “podemos innovar nuevos proyectos y ver de dónde sacamos recursos; de los programas que ya tienen ver cómo le jalamos piquitos a esos programas y armamos un proyecto nuevo”.

Por más contradictorio que parezca la CDI destina una gran cantidad de presupuesto para proyectos que no benefician en nada a la población: “estamos en contra de algunos programas, a la gente se le está acostumbrando a dar y a dar. Y todo es a fondo perdido. Ellos se ensalzan diciendo: nosotros aportamos y ayudamos a la comunidad, y les damos esto. Y ¿para ustedes eso es ayudar? Nosotros como organización vemos que están perjudicando a la gente porque no le están enseñando a ganar lo que le están dando. Sino que los están acostumbrando a recibir sin nada a cambio”.

Es curioso ver que la CDI no de créditos o apoyos para la vivienda, siendo una prioridad para los santiagueños. Para el señor Isaac sería más sensato no desaprovechar dichos recursos para invertirlos en proyectos de vivienda. Lo que sin duda ha logrado en la ciudad de México: “desde el 2003 hemos sacado recursos para vivienda indígena en la ciudad, y estos han sido acuerdos directamente desde arriba, desde la dirección general. De la misma forma podemos ver cómo le entramos aquí [en Santiago Mexquititlán]”.

Desde su punto de vista el establecimiento del diálogo es fundamental para lograr los objetivos planteados. Cada programa debe ser revisado puntualmente por las instituciones involucradas, así como por la población: “para que ustedes como institución den resultados y nosotros como organización demos resultados debemos sentarnos a platicar. En qué estamos mal nosotros, en qué están mal las beneficiarias y en qué están mal las instituciones (...) eso es algo que a ustedes ni les conviene (...) ustedes como autoridad tal parece que estar entregando los recursos piensan que ya cumplieron con su trabajo y no es así”.

Según el señor Isaac, los funcionarios de la CDI le comentaron que se están implementando 250 proyectos, de los cuales solamente el 7% está dando buenos resultados. Cifras que le parecieron sorprendentes y que además demuestran que algo no

está funcionando, por lo que les preguntó: “¿ustedes como institución se sienten realizados, convencidos, se sienten conformes con ese 7%? Yo me sentiría a gusto si estoy entregando el 70, 80% y a lo mejor el 20 está mal, pero si estoy entregando ese 80% quiere decir que mi trabajo está funcionando (...) Si nosotros fuéramos autoridad, si tuviéramos tantos programas a lo mejor no hacemos tantos, a lo mejor hacemos uno, pero que realmente ayude”.

Antes de concluir me gustaría presentar a grandes rasgos la propuesta de don Isaac para beneficiar a los santiaguenses en función de los recursos y las necesidades de cada barrio.

Barrio primero: al tratarse del centro de la comunidad se concentran la mayoría de los negocios (tiendas de abarrotes, carnicerías, restaurantes, pollerías, ferreterías, papelerías, etcétera) sería conveniente otorgar créditos para los comercios.

Barrio segundo: en este lugar viven muchas personas que se dedican a las artesanías por lo que recomienda proporcionar apoyo crediticio a sus habitantes para la confección y su comercialización.

Barrio tercero, cuarto, quinto<sup>92</sup> y sexto: carecen de agua, por lo que la construcción de presas es prioritaria para poder abastecer a los invernaderos en los que se siembren diversos productos: “todo es un círculo. Lo que es barrio III, V y barrio VI pudieran estar produciendo hortalizas y verduras y todo eso lo vas a comercializar a barrio I, vas a surtir a las tiendas, hasta al propio municipio”.

La captación y el almacenamiento del agua de lluvia en las presas ha sido un tema de suma relevancia para don Isaac y sus compañeros. Se han reunido con varias

---

<sup>92</sup> Este barrio es el más retirado del resto, el más árido, la tierra no es fértil debido a que el suelo está compuesto de piedras y tepetate. Además de que la agricultura depende totalmente del agua de lluvia.



organizaciones de diversos estados de la República para averiguar las posibilidades que hay para recuperar el vital líquido. Por ejemplo: “embolsan el agua. Hacen cisternas con plásticos, con bolsas gruesas y ahí almacenan el agua, con eso ya no se va tan rápido el agua”.

Otro aspecto importante para mejorar la economía en Santiago es la creación de talleres y fábricas en las que se empleen sus habitantes para evitar que salgan a trabajar ya sea a la cabecera municipal o a otros estados: “todo eso son cosas que pudiéramos estar echando andar allí. Pero de repente las autoridades están muy casadas con su programa, no tienen más idea de lo que ya está”.

Es por ello que el señor Isaac piensa que es urgente reunirse con las autoridades municipales, estatales y federales para entablar un diálogo para expresar sus necesidades y las estrategias que han diseñado para mejorar sus condiciones de vida: “nos vamos a reunir y revisar qué programas sí funcionan en la comunidad y realmente beneficien a la comunidad”. Generalmente estas reuniones se realizan en la Universidad de Amealco, en las que participan instancias como la SAGARPA, la SEDESOL, la CFE, la CDI, el presidente municipal y los habitantes de Santiago Mexquititlán y de otras localidades aledañas.

## 2.9. Religión

Para los *ñãñho* el dios de la guerra es el más importante. Otontecuhtli fue el primer señor de sus antepasados. Otras deidades son el dios de la lluvia *muy'e*; el del pulque *yo khwa*, razón por la que el embriagarse en algunas fiestas formaba parte del ritual. Por su parte, *Xillotepec* es el dios del viento, *adahí*, creador de todo el Universo. *Kwã* es el Ser Supremo y Creador, mientras que *Zunthu* es el Diablo.

El entorno natural también desempeña un papel importante dentro de la vida religiosa de los *ñäñho* porque se les rinde culto a los cerros, las cuevas y los manantiales. Los seres humanos son constantemente vigilados por *Kwä*, entidad que se hace presente a través de los mensajeros de la naturaleza, los santos, los antepasados, los malos espíritus y los brujos. Así su vida es “dominada por fuerzas y poderes conocidos y desconocidos. Estos últimos han sido transformados simbólicamente en una forma visible y palpable, por medio de imágenes. La adoración a los santos y las representaciones teatrales requieren la participación de una gran parte del pueblo (...) la religiosidad [está] (...) ligada a exigencias existenciales inmediatas y apremiantes como la salud, la comida, la salvación de catástrofes (...) El persistir hasta la fecha del curandero y el brujo, comprueba que la superposición mecánica de una superestructura ideológica y religiosa distinta a la española no puede borrar un sistema de ideas propias (van der Fliert, 1988: 135).

Esta autora considera que la esencia y la intención de la religiosidad *ñäñho* es prehispánica más que católica. En tiempos remotos en las fiestas predominaba el intercambio de recursos económicos, actualmente, ello se ve reflejado, en que los cargueros se reunían en la iglesia para dejar ofrendas y vigilar la iglesia hasta el amanecer.

Van der Fliert considera que las fiestas no pueden ser reducidas a simples adoraciones a los santos debido a varios factores. En primer lugar, los *ñäñhose* reúnen en estas fechas ceremoniales para evocar y adorar a lo *sobrehumano*. En segundo término, los antepasados desempeñan un papel fundamental ya que son ellos quienes han heredado y transmitido las tradiciones, motivo por el cual son venerados. Los espacios privilegiados para establecer este tipo de contacto son las capillas y la iglesia “se convierten en el lugar común, tanto de su último adiós al mundo de los vivos, como del

sitio donde establecen comunicación, el encuentro con los que ya se han ido” (van der Fliert, 1988: 153). Finalmente, el tercer argumento se refiere a la estrecha relación que guardan las fiestas religiosas con el ciclo agrícola porque se celebran con el propósito de pedir por la fertilidad del campo; por buenas cosechas y por la lluvia.

Las fiestas más importantes son: el 2 de febrero se bendicen las semillas; el 17 de febrero se pide por la productividad de la tierra; en marzo se celebra la misa de la víbora de agua; en Semana Santa se ponen ramas de pino en la milpa para obtener una buena cosecha; en Corpus Christi se pide por la caza y la pesca; el 25 de julio -día del Santo Patrono- se pide por la cosecha; el 15 de mayo por la lluvia y la yunta. En la fiesta del Santo Patrono se hacen procesiones de la iglesia al calvario, representaciones teatrales y algunos personajes bíblicos reencarnan en los cargueros. Dichos rituales aseguran el éxito de la vida futura, el señor Santiago necesita el alimento que el humano le puede ofrecer. En la fiesta de *Corpus Christi* los habitantes de la localidad acostumbran colgar animales para pedir la lluvia, tales como víboras, tortugas, pescados o “cualquier animal por ahí que encuentras”. Se dice que “si las víboras (...) se mueven mucho hacia los lados, mueven mucho la cola, la cabeza (...) hacen una señal para los cuatro vientos, entonces es señas” de que sí va a llover ese año (Canuto, 2008: 87).

Otras fechas importantes en el ciclo festivo de los santiagueños son las siguientes: San José 19 de marzo; Virgen del Pueblito 15-28 de abril; Dolores y Jesús de Nazareno en semana Santa; la Santa Cruz 3 de mayo; la Preciosísima Sangre 3 de julio; Virgen María 8 de septiembre; San Miguel 29 de septiembre; Todos los Santos 31 de octubre y 1 de noviembre y la Virgen de Guadalupe 12 de diciembre.

La vida social de los *ñãñho* se manifiesta en las fiestas dedicadas a los santos. Entre los que son originarios de la Sierra de Puebla es comúnmente llamado sistema cívico-religioso debido a la existencia de jerarquías político-religiosas que implican

escalafones de prestigio (Dow en van der Fliert, 1988: 136-137). Situación que difiere del caso de los *ñãñh* de Amealco ya que el poder civil está separado del religioso, razón por la que van der Fliert asegura que es más adecuado hablar de un sistema socio-religioso que cívico-religioso.

Ser carguero no es una tarea fácil. Al tratarse de una gran responsabilidad, éstos deben tener pareja. Su función consiste en organizar y recaudar fondos para las fiestas. Sus esposas se encargan de preparar la comida. Para desempeñarse como carguero el núcleo familiar en cuestión debe ser autosuficiente y ello se expresa precisamente en la división del trabajo. El hombre no puede pedir ayuda a sus padres o hermanos. En caso de no contar con suficientes recursos tendrá que pedir prestados guajolotes, frijoles o bebidas pero poco a poco deberá pagar su deuda. Por su parte, si la mujer no se da abasto para cumplir con las tareas cotidianas y la preparación de los alimentos y, requiera la ayuda de sus vecinas o conocidas tendrá que retribuirles el favor con comida.

Es por lo anterior, que en las fiestas se ve reflejada la posición de cada familia dentro de la comunidad. Los cargueros tienen la obligación de proporcionar la comida y la bebida para los invitados, de financiar los cohetes, los castillos y los fuegos artificiales. Los cohetes se prenden cuando salen las imágenes de la iglesia para llamar a los ángeles para que acompañen a los santos (van der Fliert, 1988: 143).

El cargo más importante es el del fiscal quien administra a los cargueros y la organización de las fiestas religiosas. El sacristán es su asistente, quien a su vez es auxiliado por un secretario, un tesorero y las personas encargadas de recibir las donaciones para las celebraciones. El tesorero reúne y administra el dinero donado por la gente. Cada sábado, domingo, lunes y jueves los cargueros se reúnen antes del amanecer para rezar el rosario. Cada jueves se renuevan las flores y las velas.

Según van der Fliert, los habitantes de Santiago eligen al sacristán quien cumplirá con sus deberes hasta que muera, no obstante, esto ya no es así porque como lo veremos más adelante dicho cargo puede durar hasta tres años. Es la única persona autorizada dentro de la comunidad para tocar las imágenes sagradas y sacarlas de sus nichos.

Adrián Celedonio Fernández, actual sacristán<sup>93</sup> de Santiago Mexquititlán, me habló de otra de sus funciones. Cuando una persona se encuentra agobiada y desesperada por sus problemas éste debe mostrarle la imagen del santo que le sea solicitada y rezar con él para aliviar sus angustias. Esta persona mencionó lo siguiente: “por decir, tú tienes fe y tienes un problema, una enfermedad y, quieres pagar. En lugar de pagar una misa se llama intenciones. Porque la misa, esa cuesta seiscientos, [las intenciones] son de treinta, cuarenta, algunos dan hasta cincuenta. Se juntan algunas intenciones, una cantidad de doscientos, trescientos pesos lo llevo al padre (...) para su mantenimiento de él. Para sus gastos. Dice que él recibe como un pago de salario. Así dice él quien sabe”.

Por su parte, los rezadores, los cantores y los catequistas se encargan de impartir la doctrina cuando el sacerdote está ausente. Las principales tareas del fiscal y sus encargados son cuidar el templo, organizar las fiestas y las procesiones; así como recaudar los fondos para todo acto religioso.

Al no existir un sistema estructurado para obligar a los cargueros para aceptar dicha tarea su participación en el ciclo festivo es una responsabilidad voluntaria. No obstante, si alguien cuenta con los recursos suficientes se piensa que su deber es tomar algún cargo para compartir sus excedentes. Además, la importancia de dicha participación radica en el hecho de perpetuar la tradición de los antepasados y agradecerles la

---

<sup>93</sup> Su cargo inició el día 18 de abril del 2011.

herencia de terrenos y otros bienes. En pocas palabras, los servicios brindados permiten a los seres humanos pagar y redimir los malos actos cometidos.

Actualmente, las personas eligen a los cargueros en asamblea y votan por quienes son considerados más aptos para desempeñar dicha función<sup>94</sup>.

Dicha responsabilidad tiene una duración de tres años, no obstante, los cargueros tienen la obligación de rendirle cuentas a las personas, en caso de que estén satisfechas con la labor realizada podrán permanecer en el cargo. De lo contrario, se le exigirá su renuncia, tal y como acaba de suceder (2011) en Santiago: “se hizo varia asamblea de un señor que estuvo no quiso rendir cuenta de recurso que tenía que se ha recaudado. El que quiere trabajar con buena fe trabaja y, el que quiere trabajar con uñas ya no se quiere salir porque ahí tiene la papa. Cada año eligen a una autoridad. Y el sacristán puede llegar a tres. Al año que entra ven si se queda o no. Depende de su honestidad. No hay contrato, si no haces las cosas te dan de baja. Corte de caja, la gente quedó muy satisfecha muy contenta. Otro se llevó las llaves, el dinero, ahora está en contra de la ley”.

En términos de Adrián, su función como sacristán es la de recaudar fondos para la iglesia y los servicios religiosos así como la de tocar las campanas de la iglesia: “ser sacristán es ser más responsable, de presentar las cuentas bien con la gente, con la comunidad. Orita yo soy el que toca la campana para hacer el llamamiento, a las nueve es el primer llamada, a las doce la segunda, ya a la una de la tarde es la tercera, ya es para que la gente [entre a misa]. A las once empieza el rosario. Mi función de ser campanero cuando una persona se muere si es católico toca la campana a las cinco de la mañana (...) a las seis toco unos diez, quince, cinco minutos; lo que uno pueda. A los ocho días a levantar la cruz, si me invitan voy y toco y sino pus ya nomás así”.

---

<sup>94</sup> Todas las personas que participan son católicas. No hay ninguna perteneciente a otras religiones.

Los fondos recaudados se destinan al pago de agua, luz, al mantenimiento de la iglesia y para el padre, quien va los domingos a dar misa: “tengo mi oficina donde se paga la misa. Yo cobro las intenciones y se lo doy al padre. La procesión da la vuelta acá en el tianguis y, juntan quinientos, cuatrocientos pesos”.

Así vemos que los encargados del mantenimiento de la iglesia son el fiscal primero, el fiscal segundo, el sacristán y el secretario, son cuatro familias, cuatro hombres y cuatro mujeres. Este año (2011) ya no están completos porque “se rajó la otra señora, la hermana del Beto la que dejó su esposo –el Beto ese borachillo- su hermana de él. Tonce ahorita, esa mujer ya no participa, su misión de ellos son los que florean, los que hacen el aseo, se ponen a barrer adentro de la capilla (...) los domingos a trapear; hacer la floreación de los altares. Por su propio medio, en este tiempo no hay flor es tiempo de secas pero cuando hay ellos los compran, lo regalan (...) entonces aquí los domingos sacan una procesión, de esas familias va a los puestos, a las casas, con personas que encuentre (...) traen un plato ahí donde se recauda la limosna”.

Por lo que respecta a la organización de las fiestas, en la actualidad son seis familias las que se ocupan de ello; tres de ellas para la fiesta del señor Santiago y el resto para la de San Isidro Labrador. Un mayordomo, un segundo y, un carguero para cada una. Según Adrián su función consiste en lo siguiente: “saca el imagen que venera, faltando ocho días para la fiesta le lleva a su casa, a un oratorio familiar. Se empieza el rosario a las ocho de la noche, termina a las nueve, si esta cerca se van a sus casas sino se quedan ahí en el oratorio. Se levantan a las cinco de la mañana a hacer el rosario. El rosario termina seis, siete de la mañana. Se despiden se van a su casa. Orita hay 3 hombres de san Isidro y como mujeres voluntarias. En el cargo de Santiago existen como tres hombres”.

En entrevista el señor Amador asegura que la religión predominante es la católica. No obstante, alrededor del año de 1975 las cosas cambiaron debido al proceso migratorio: “empezaron a irse a los Estados Unidos y como ahí hay muchas religiones la gente cambió de religión”. El señor Adrián coincide con Amador: “Lo que yo conozco aquí ya se ha ido perdiendo mucho porque ya se ha venido invadiendo a los otros religiones (...) el Buen Pastor; los Testigos de Jehovah; el Pentecostés y la Nueva Jerusalén. Yo tengo un libro donde cuenta las otras religiones. Nosotros alrededor del mundo tenemos un 90% y ellos un 10%.”

Si seguimos el texto de Canuto, la religión cristiana protestante se introdujo en Santiago en la década de 1960. En la actualidad hay congregaciones de las iglesias “Alfa y Omega” y el “Buen Pastor” (...) y los conocidos popularmente como “Coco Rojo”<sup>95</sup>, un sector disidente del catolicismo tradicional. Al interior de la iglesia católica ha habido conflictos que, incluso han llegado a la encarcelación de los dirigentes de los movimientos; entre ellos se menciona lo ocurrido en 1987, cuando la gente protestó contra el cura por los supuestos malos manejos del dinero (...) y cerró el templo dos meses, hasta que fue depuesto el religioso (Canuto, 2008: 19).

Van der Fliert señala lo siguiente, hacia el año de 1890 un grupo de protestantes se acercó a los santiagueños para predicar y vender propaganda para ponerle fin a la idolatría. Se propusieron quemar al Santo Patrono lo que provocó el descontento de muchas personas, quienes fueron aprehendidas y encarceladas por las autoridades de Amealco (quienes apoyaban a los protestantes). Durante diez días fueron sometidos a trabajos forzados y encadenados. Sin embargo, a la mañana siguiente pasó algo por demás extraño: los *ñãñho* ya no traían las cadenas pero éstas no habían sido forzadas. Las autoridades concluyeron que estaban poseídos por el Diablo, si bien no fueron

---

<sup>95</sup> Se trata de los seguidores de la Nueva Jerusalén quienes usan un paliacate en la cabeza.



liberados al menos ya no se les obligaba a trabajar. Otro suceso importante para que las autoridades amealenses cambiaran por completo su actitud fue que una noche se oían caballos y muchas voces en los techos de sus casas, este hecho les hizo pensar que sin duda alguna los *ñãñho* no eran hijos del Diablo, por el contrario, eran hijos de Dios. Los *ñãñho* fueron liberados y además las autoridades impidieron que los protestantes quemaran al Santo Patrono (van der Fliert, 1988: 55).

Si bien en un principio Adrián aseguró que existe un ambiente de respeto en torno a las diversas religiones que coexisten en la localidad, más adelante mencionó que hay grupos que critican a los católicos porque “nosotros somos idolatría, adoramos las imágenes que por los santos, la borrachera, el cigarro, los cantos”.

La primer *secta*<sup>96</sup> que llegó a Santiago fue la del Buen Pastor, posteriormente, los Testigos de Jehovah. Hace unos ocho o diez años “llegó el pentecostés, casi llegó junto con la Nueva Jerusalén, de esos que se tapan el velo de morado, son ellos”. Acerca de este último grupo religioso Adrián lo describe de la siguiente manera. Mencionó que surgió a partir de la aparición de una virgen del Rosario en la Ermita, en Michoacán “eso fue como al ochenta o setenta y cinco (...) con el papá Nabor. Allí en Michoacán, por allí andaban unos señores, no sé cómo llegó aquí, o andaban en México, pero la aparición que la virgen estaba manifestando que iba a llegar el fin del mundo. El que lo iba a seguir a ella se iba a salvar y los que no, no. De allí muchas gentes se convirtieron, algunos vendieron sus pertenencias, sus tierras, sus animales, se fueron para allá. Platicaron ellos al irse allá ya no tenía porque trabajar tanto, ser bienes materiales porque se iba a acercar el fin del mundo. Se fueron como unos tres, cuatro familias. Al pasar el tiempo, iban a la peregrinación anualmente, pero al llegar acá se hacían los cantos toda la noche diario, rezaban el rosario y se pasaba la noche pero ya después volvieron salir porque ya era

---

<sup>96</sup> Término empleado por Adrián para referirse a las religiones diferentes a la católica.

muy fastidioso (...) entonces, se fue deshaciendo. Pero ya después hubo una familia que hizo su propio templo que está acá, de la nueva Jerusalén en barrio segundo y sexto”.

Para el señor Adrián el surgimiento de religiones diferentes a la católica constituye un factor determinante en el hecho de que se estén perdiendo las tradiciones: “estamos divididos, cada quien tiene su grupación. Pero lo que yo conozco aquí ya se ha perdido mucho porque ya se ha venido invadiendo a los otros religiones. Santiago se ha perdido mucha tradición. Yo de que me acuerdo había unos quince, treinta grupos de danzantes de mujeres, no me acuerdo del nombre, pero había una danza que se llamaba la pastora. Se veneraba al 25 de julio”.

Adrián quiere rescatarlas a toda costa, sobre todo la danza de la Pastora, este año (2011) no se celebró en la fiesta del Santo Patrón: “los que participan son los concheros, los aztecas que les llaman. Se ha formado este grupo acá”. Otra fiesta que ha perdido relevancia es la del 08 de septiembre “el nacimiento de la Santísima Virgen se ha perdido, queremos rescatarla para seguir con la tradición. No traen bandas, nomás violineros, tamboreros de la región, de aquí del pueblo. Nomás hasta ahí”.

Si regresamos al texto de van der Fiert (1988), hay que recordar que los antepasados son muy importantes dentro de la vida religiosa de los santiagueños. Las fiestas constituyen una forma de agradecerles, no obstante, existen otras formas de expresarlo: las capillas familiares son el lugar en el que descansan en paz sus ánimas. Para ello es necesario que un mayor, *dã betini*, se encargue de mantenerlas limpias, de cuidar las imágenes, así como de comprar velas y flores. Son construidas con mucho cuidado con la intención de que perduren a través del tiempo. Tienen piso de ladrillo, cemento, tabique o piedra labrada; las paredes son aplanadas con cal; los techos de dos aguas son de viga y teja; la puerta siempre tiene forma de arco y tienen una sola ventana.

En su interior no puede faltar una cruz que simboliza el descenso y la despedida de los muertos cuando son llevados al sepulcro, el sufrimiento de Cristo y la defensa contra energías negativas (van der Fliert, 1988: 141). En las más antiguas se pueden apreciar algunos murales, por ejemplo, en barrio primero hay una que data del año 1778. Según la autora, en este barrio hay un total de seis capillas, en barrio segundo cuatro; en barrio tercero doce; en barrio cuarto hay seis; en barrio quinto una; en barrio sexto, tres católicas y dos centros evangelistas.

### **Capilla familiar**



Desde la época precortesiana, los indígenas escogieron los cerros más elevados para construir sus centros de adoración. Los calvarios se encuentran en lugares altos, por su ubicación sirven para ahuyentar a los malos espíritus.

## Calvario



A partir de lo anterior podemos ver que los antepasados son considerados como un segundo dios, su recuerdo es reavivado mediante la celebración de misas. La relación entre su mundo y el de los vivos es muy estrecha, en algunas ocasiones se llega a manifestar en los sueños “soñar con un antepasado significa un cambio en la vida del soñador, un consejo para el buen camino que siempre se toma en cuenta” (van der Fliert, 1988: 144). Las personas que han perdido a un ser querido también encuentran consuelo y ayuda al comunicarse con sus antepasados a través de las oraciones y las misas.

En cuanto a la brujería se dice que cuando un individuo se ha dedicado a estos menesteres al fallecer –sin excepción alguna- se convertirá en mal espíritu que asustará a los vivos. Quienes han tenido una muerte violenta permanecerán en cuevas oscuras hasta convertirse en espíritus malignos y tratarán de llamar la atención de los vivos. Por

su parte, los que fallecen a causa de la brujería están condenados a vagar por la tierra gritando y llorando.

Entre los *ñãñho* a la religión se le llama *hzokwä* y como ya lo hemos visto tiene que ver con la veneración a los santos, a los antepasados y a *Kwä*. Según van der Fliert la religión y la magia se entremezclan ya que ambas manipulan el mundo de lo *sobrehumano*. La autora asegura que “en la concepción otomí, una importante diferencia entre magia y religión es que la magia es un método de manipulación de los espíritus buenos tanto como los malos, con fines constructivos o destructivos, mientras que la religión se ocupa de la adoración y manipulación de lo bueno y lo positivo en absoluto” (van der Fliert, 1988: 169-170).

La enfermedad, el hambre y la brujería constituyen fuerzas que pueden debilitar o consolidar las relaciones entre lo humano y lo *sobrehumano*. Las obras de *Kwä*, de los santos o de los antepasados son llamadas *ar ts’ogi kwä*. A diferencia de las calamidades que pueden acarrear los malos espíritus y la magia negra a las que se refieren como *ar ts’ogi ar zunthu*. Las personas capacitadas para manipular ambos poderes son llamados *ar’ñete*.

La muerte es concebida como una necesidad biológica de la vida, constituye un cambio de vida, cuando una persona es enterrada se dice que ha sido sembrada. Tanto el nacimiento y la muerte ameritan la reunión de la familia.

En 1987, cuando van der Fliert realizó su trabajo, las mujeres parían en sus hogares<sup>97</sup>, evitando así, la presencia de cualquier extraño. Se acostumbraba colgar el cordón umbilical en el árbol más cercano para impedir que algún animal se lo coma, con lo anterior se esperaba que el infante fuera valiente y, tuviera un carácter fuerte y positivo.

---

<sup>97</sup> Actualmente, he podido observar que la mayoría de las mujeres dan a luz en las clínicas.

La placenta era enterrada simbolizando así la fertilidad de la tierra y de la mujer, si algún perro la devora, ello significa la muerte de la madre y de su hijo. Si ello no sucede, una semana después del nacimiento, los padres deben haber encontrado a los padrinos y bautizar al pequeño. El agua bendita vertida en su frente y la sal puesta en sus labios por el sacerdote lo protegerán. Esta ceremonia le permitirá estar inscrito “en la lista sagrada de dios”.

De lo contrario, el recién nacido no será reconocido como hijo legítimo de *Kwã* y permanecerá en el *nidu*<sup>98</sup>. Las personas no bautizadas son consideradas animales a los que no se le “han tumbado los cuernos con los cuales nació. La sal en la frente (...) hace que el cuerpecito se vuelva salado, así se previene el acercamiento de espíritus malintencionados (...) una imagen cerca de la cuna también protege al recién nacido, puesto que los espíritus se ahuyentan con el “buen camino” que ésta representa. Para proteger a sus bebés, los padres *ñãñho* nunca dejan la ropita al descubierto cuando se acerca la noche. Esto, para que *ar zone* no huelga su presencia. Una criatura recién nacida lleva un olor muy particular que se llama *nw'é* (y que encanta a los malos espíritus). Para cambiar aquella fragancia, al acostarse el bebé, se le pone sal en la boca. Además se colocan un cuchillo a su lado y se rocían la frente con agua bendita” (van der Fliert, 1988: 186). Más adelante, veremos que todas las personas entrevistadas aseguran que estos elementos son fundamentales para proteger a los lactantes de la bruja.

En caso de que dichas medidas fallen y el pequeño fallezca será velado y sepultado entre flores, música, velas, cohetes, comida y bebidas. El padrino se encarga de ponerle una corona de palma para asegurar su camino a la Gloria, en algunas ocasiones pueden ser elaboradas con flores o con papel. A la madrina le corresponde vestir al difunto, es ella quien se encarga de comprarle ropa nueva al angelito para se

---

<sup>98</sup> *Nidu* es el infierno.

vaya con ropa nueva. Una vez que ha sido velado, el pequeño es llevado al cementerio: “en el camino los familiares cubren la sombra de sus pasos con flores (...) son los escalones para que suba al cielo. Si alguien se atreve a recoger las flores del camino, poco después le dolerá la cabeza, porque las ofrendas pertenecen al angelito (van der Fliert, 1988: 188-189).

Para complementar lo anterior, me pareció pertinente integrar el testimonio del señor Adrián Celedonio, quien además de ser sacristán, tiene varios negocios, entre ellos una funeraria. Cuando se viste al difunto tiene que hacerse con la ropa más nueva o elegante que se tenga: “mi mamá usaba pura ropita de esa ya usada, viejita. Y le digo: “¿para qué lo quieres esa ropa? ¡Úsate tus ropas nuevas hora que estás en vida!”. Y su madre le respondía: “¡No! Hasta que yo me muera”.

Don Adrián asegura que hay personas “que los dejan sus chamarras los mejores, sus gabanes para el día de su muerte”. Una vez más este señor insiste en que esta es otra de las costumbres que se está perdiendo, porque antes, además de vestir al difunto se le enterraba con “una palita para siembra, una para regar, un arado, su servilleta y, sus tortillas. Eso era antes. Sí la gente ignorante. Ahora ya se quitaron eso”.

En cuanto a los angelitos, asegura que antes de vestirlos los familiares más cercanos se encargan de bañarlos con agua y con jabón. Posteriormente los cubren con sus cobijas y, la noche del velorio se realiza la “coronación”. Son los padrinos quienes les colocan una corona de flores en la cabeza, en caso de no tener padrinos es una persona de confianza quien lo hace “y pues ya se le canta la alabanza. Es una ruedita adornada la que le pone y, su caja lo rodea de flores, ahí nada más es lo que le hacen. Es lo único”. En algún momento supuse que los rituales para despedir a los recién nacidos fallecidos a causa del ataque de la bruja podrían ser diferentes. Razón por la que le pregunté a esta persona y respondió “Es igual para todos los angelitos”.

Según su testimonio, en el año de 1958 le tocó ver cómo enterraban a las personas “yo alcancé unos muertos, no usaban caja, puro el ayate, algo así. Lo llevaba y lo enterraba. Ahí en dónde lo enterraba, traía una piedra así grande como de cinco, siete kilos, lo llenaba la tierra y lo soltaban. Lo rompía la tripa, no llevaba caja, para que la tierra se sentara bien, para que muy pronto se iba a deshacer”. Paulatinamente, esta costumbre se fue perdiendo porque se empezaron a hacer cajas de madera adornadas con una cruz, actualmente, las cajas ya no son de madera sino de metal<sup>99</sup>.

Volviendo al texto de van der Fliert (1988), podemos observar que entre los santiagueños los hijos son un tesoro invaluable, una bendición, son seres puros porque aún no han sido contaminados por el sufrimiento y la malicia, sus errores son perdonados<sup>100</sup>. Es por ello, que cuando alguna persona siente envidia por algún vecino o conocido toma medidas en contra de sus hijos.

La autora asegura que los brujos representan la lógica consecuencia de la envidia expresada en los actos de brujería. Según ella, para evitar conflictos, el *ñãñho* trata de no destacar y no hace pública la cantidad de recursos con los que cuenta. Sin embargo, como lo veremos más adelante, ello contrasta con el señor Adrián para quien es sumamente importante que la gente sepa quién es.

Es importante destacar que muchas veces las víctimas de la bruja no son personas que busquen enriquecerse, ésta las daña simplemente por su sed de sangre. No obstante, en cualquier caso dicha entidad mata al lactante, “son los ayudantes humanos y animales del *zunthu* quienes buscan al infeliz para hacerle el mal”. Cuando la envidia desencadena esta violencia las personas cuentan que el agraviado ha tenido buena suerte ya sea porque tuvo muchos hijos o porque ha acumulado bienes, lo que sin

---

<sup>99</sup> El señor Adrián aprendió a hacer los ataúdes con su padre quien era carpintero.

<sup>100</sup> A diferencia de los de los adultos quienes no pueden escapar del castigo.



duda alguna desata la ira de *zunthu*. De este modo, podemos ver que la desigualdad es intolerable y debe ser anulada, por lo que es fácil pensar en la brujería como un medio de control para regular la acumulación de bienes.

Las personas que se chupan a los lactantes pueden ser hombres o mujeres, en el primer caso son llamados *ndo zone* y en el segundo *txu zone*. Ambos se dedican a la magia negra lo que les permite convertirse en animales para cometer sus fechorías. Cuando un brujo se propone dañar a alguien<sup>101</sup> invoca a los malos espíritus empleando objetos simbólicos, como velas, huevos y telas. Dichos rituales mágicos pueden enfermar a las personas, animales e incluso causarles la muerte, la brujería está fundada en el temor a la pérdida del alma (van der Filert, 1988: 206). Las acciones de los brujos son expresiones de poder a través del control social que ejercen.

Cuando fallece un lactante, las personas aseguran que nació con mala suerte y que un brujo los mató por envidia. Según la autora, las personas que manipulan a los malos espíritus son estériles, razón por la que las familias felices desatan su envidia. Sin embargo, en el siguiente capítulo veremos que las personas entrevistadas aseguran que las brujas pueden ser cualquier persona y que sí tienen descendencia y, justamente permite la transmisión de los conocimientos para hacer el mal.

Según la autora, las brujas son atraídas por la sangre de los recién nacidos por su olor y porque es tibia, la buscan porque las personas estériles son frías. Cabe recordar que la calidad de la sangre de los individuos determina tanto su tendencia a enfermarse y en este caso a atraer a las brujas. Todo ello depende si se tiene la sangre fuerte o no. En el primer caso, las venas de los lactantes son más gruesas y por ende, a la bruja se le dificulta chupar su sangre, razón por la que busca a los de sangre débil.

---

<sup>101</sup> Se dice que no pueden dañar a los mestizos.

En *hñãñho* la sangre es llamada *nzaki* y significa vida, motivo por el cual las brujas harán lo imposible para conseguirla, entre más víctimas tengan más fuertes serán. En tiempos prehispánicos, los seres humanos eran sacrificados para garantizar la fertilidad de la tierra, actualmente, la sangre es el alimento esencial para el brujo y su patrón, el *zunthu* (van der Fliert, 1988: 259).

Por lo tanto, podemos decir que los brujos obtienen sus poderes de la sangre, líquido vital para el ser humano. El chuparse la sangre de las personas simboliza un sacrificio humano para fertilizar al brujo infértil ya que la sangre es universalmente considerada como vehículo de la vida.

A partir de lo anterior podemos establecer una analogía entre la sangre y el *ihíyotl* porque ambas constituyen una importante fuente de energía. Lagarriga (2000) habla de la concepción prehispánica del ser humano, en la que éste era portador de un cuerpo físico y de diversas entidades anímicas, siendo las más importantes: el *tonalli*, el *teoyolía* y el *ihíyotl*.

Al *tonalli* se le consideraba una entidad caliente y luminosa, cuya función principal era la de regular la temperatura corporal y se le localizaba en la cabeza. No obstante, también se le relacionaba con el hígado y el corazón, órgano encargado de proporcionarle la energía necesaria para su conservación. Al tratarse de un gas el *tonalli* tiene la capacidad de adoptar la forma de su dueño: se consideraba como el aliento de los dioses y por medio del mismo se podía entrar en contacto con ellos. Los estados de ebriedad, las impresiones fuertes, el sueño y el coito eran situaciones en las que dicha entidad podía desprenderse del cuerpo. Si bien actualmente esta creencia permanece, este concepto se ha sincretizado con el de sombra o alma. Cuando una de estas entidades abandona el cuerpo de un individuo, éste pierde el apetito, el vigor, se sobresalta constantemente durante el sueño, sus ojos carecen de brillo, pierde el interés por las actividades que solía

realizar y algunas veces tiene fiebre.

En cuanto a la segunda entidad mencionada, la autora explica que, a diferencia del *tonalli*, sombra o alma (que pueden abandonar el cuerpo), el *teoyolía* permanece en el cuerpo del individuo hasta su muerte, momento en el que se dirige a los lugares que habitan los muertos. Por esta razón, a partir de la conquista se empezó a identificar con el concepto de alma (Lagarriga, 2000: 26-27). El teoyolía se relaciona con la memoria, la voluntad, la vida, el espíritu y el alma, del mismo modo que el *tonalli* se trata de una entidad caliente. Según Lagarriga en nuestros días existen creencias ligadas a este concepto; por ejemplo, se piensa que hay distintos tipos de corazón: las personas que lo tienen amargo -relacionado con el arrepentimiento- son inmunes a la brujería; por el contrario, quienes tienen el corazón dulce son presas fáciles de los seres maléficos y más vulnerables al mal de ojo.

Finalmente, por lo que concierne al *ihíyotl*, la autora menciona que esta entidad se localiza en el hígado. Se creía que era necesaria para conservar el calor físico, así que el tener una vida sexual desenfrenada, por ejemplo, podía alterar su funcionamiento y provocar el debilitamiento general del individuo. En la actualidad se piensa “que del hígado humano mana una sustancia muy densa que puede hacer que la bilis se derrame y la hiel se caiga, cosa que provoca que se exhale emanaciones nocivas que pueden incluso dañar a otra persona” (Lagarriga, 2000: 27-28).

En Santiago hay quienes aseguran que al ingerir ciertas vísceras se alcanzan la sabiduría y la inteligencia. Además de lo anterior, al comerse el corazón fresco, tibio y crudo de una res se logra un estado de inmunidad a los ataques de la brujería. También se dice que los brujos comen regularmente el corazón crudo de un gato, guajolote u otro animal para fortalecerse, algunos incluso no se conforman con la sangre de sus víctimas y llegan a comerse su corazón. Van der Fliert (1988: 260), asegura que algunas personas le

comentaron que algunos padres han encontrado a sus hijos llenos de moretones y sin corazón.

Por su parte, el hígado también considerado un órgano muy valioso ya que en él reside la fuerza vital de una persona. Por ejemplo, se recomienda comer hígado de res o de pollo para asimilar fuerza y sabiduría; prolongar la vida y, adquirir poderes<sup>102</sup>. Para los *ñāñho* el significado del corazón y del hígado coincide con algunos rasgos presentes en la cultura náhuatl<sup>103</sup>. El consumo de dichas vísceras “indica ya una intención significativa, puesto que son residencia de las entidades anímicas en la mitología náhuatl, que tuvo gran intercambio cultural con la otomí: la teyolía (fluido vital que reside en el corazón) y el ihíyotl (fluido vital que reside en el hígado)” (van der Fliert, 1988: 260).

Si bien en la mayoría de los casos el lactante está condenado a morir, se ha sabido de otros en los que la víctima sobrevive, cuando esto sucede son llevados con algún curandero. Es imprescindible hacer que la sangre regrese al cuerpo de la víctima para ello se “prepara una en una olla grande, agua de pericón, “mortaza” y semilla de nabo para bañar al niño (...) frotando las puntas de los dedos amoratados con trementina. Se tiene que cubrir la pared exterior de la olla con lodo, para que la solución de las hierbas no pierda su eficacia” (van der Fliert, 1988: 210). Tal y como lo explicó el señor Amador cuyo testimonio presento en el siguiente capítulo.

Generalmente, las brujas se sienten más atraídas por la sangre de los angelitos, no obstante, los adultos no son inmunes a su ataque, la autora menciona el caso de un señor que fue encontrado muerto en su casa con mordeduras y moretones en el cuello.

---

<sup>102</sup> En Santiago algunas personas comentan que en la ciudad de México hay personas que se dedican a desaparecer a adultos y niños para comerse sus hígados.

<sup>103</sup> La autora aborda de manera detallada el contacto entre dichas culturas en los antecedentes históricos de su obra.

Los habitantes de Santiago aseguran que para protegerse de los brujos e impedir que entren a su casa es necesario colocar alfileres en la puerta, al momento en el que pasan por ahí sentirán mucho dolor en los pies, logrando así inmovilizarlos. Además se recomienda colocar dos agujas en forma de cruz al lado del petate, también puede ser dibujada con ceniza de pluma de guajolote sobre la muñeca del lactante<sup>104</sup>.

Para los *ñãñho* la ceniza simboliza la fertilidad, razón por la que es empleada para protegerse a los brujos quienes justamente encarnan la infertilidad. La autora señala que las personas acostumbran dibujar cruces de ceniza en el patio de sus casas para repeler los malos afectos, también se llenan las manos y los brazos de cruces de ceniza.

Los brujos suelen vagar en los ríos, puentes, caminos y montes. Alrededor de la media noche se reúnen en las cuevas esperando la aparición de *zunthu* para garantizar el éxito de sus trabajos. Se piensa que en las cuevas es onde nace el mal.

Cabe recordar que la cueva simboliza la matriz, es decir, el espacio en el que se gestan y conciben los dioses o los pueblos. Por lo que concierne a Amealco, las cuevas dan luz a los hijos de *zunthu*. El Diablo puede presentarse bajo la forma de un perro, caballo, charro, sombra o luces brillantes pero si se manifiesta como voz o viento ello significa que la víctima no está condenada a morir (van der Fliert, 1988: 214). *Zunthu* es vinculado con el Santo Cipriano, los espíritus del agua, del monte, del fuego y del viento. Los brujos son sus sirvientes y les pide las almas de cristianos. Sin embargo, su papel es por demás ambiguo al tener la capacidad de hacer el mal pero también el bien, curando y revirtiendo el mal. Por un lado, amenaza el orden social y por el otro lo refuerza. En el primer caso, ello se expresa en los sueños tentadores y las visiones que tienen las personas a la media noche, causándoles enfermedades e incluso la muerte. El ser

---

<sup>104</sup> Si un brujo es sorprendido y se le perdona la vida se dice que éste recompensará la bondad de los involucrados. De ello hablaré más detalladamente en el siguiente capítulo.

ambicioso o buscar una relación extramarital desequilibran el orden económico, social y religioso por lo que este tipo de comportamientos también son castigados por *zunthu*. Según la investigadora porque la avaricia atenta contra el principio de generosidad que debe imperar en el ciclo festivo; por su parte la infidelidad pone en peligro la organización familiar (van der Fliert, 1988: 257).

Dicho de otro modo, los hombres que buscan riqueza; se emborrachan y buscan compañía femenina fuera del matrimonio, tarde o temprano se toparán con *zunthu* quien los castigará ya sea enfermándolos o matándolos. Por su parte, dicha entidad, también podrá vengarse con sus hijos recién nacidos y matarlos al alimentarse con su sangre.

La ambigüedad del brujo pone de manifiesto el hecho de que en la cosmovisión *ñäñho* no existe una clara distinción entre lo bueno y lo malo: estos seres son capaces de emplear sus poderes para hacer tanto el bien como el mal.

El señor Adrián expresa lo anterior del siguiente modo “hacen limpias de cera, de veladoras, a según se trata de quitar el mal que tiene el enfermo pero ya cuando uno lo cree se va en su casa de ellos, [y nos dicen] yo sé quién, yo le voy a devolver el mal que te hizo (...) algunos dicen que devuelven el mal”.

La concepción de la enfermedad está estrechamente vinculada con algunas nociones mágicas y religiosas, con el entorno natural y con la temperatura de los elementos que rodean al ser humano. Muchas enfermedades son causadas precisamente por el desequilibrio entre las categorías de lo frío y lo caliente, estas cualidades residen en la sangre (van der Fliert, 1988: 199). Los *ñäñho* hablan de enfermedades frías que causan dolor, debilidad y angustia, a diferencia de las calientes cuyos efectos son insoportables e

impiden continuar con las actividades cotidianas<sup>105</sup>. En el tratamiento de cualquier enfermedad es necesario emplear elementos terapéuticos con cualidades opuestas a las de la enfermedad.

Los procesos mórbidos pueden ser causados por la brujería, las envidias o como castigo por no atender a los antepasados y a los santos (van der Fliert, 1988: 204-205). Generalmente, la causa de la enfermedad se encuentra fuera del cuerpo humano y, si alguien presenta algún padecimiento es más vulnerable es fácil víctima del mal. Lo anterior, corresponde al modelo etiológico exógeno planteado por Laplantine (2000), en el que algunas enfermedades encuentran su causalidad fuera de la persona afectada: “La enfermedad es un accidente debido a la acción de un elemento (real o simbólico) extraño al enfermo, que proviene del exterior, se abate sobre él” (Laplantine, 2000: 80). El elemento referido por el autor puede ser representado tanto por la voluntad malvada de un brujo como por una alimentación mal equilibrada. Lo que contrasta con el modelo endógeno, esta vez ya no se considera a la enfermedad como una entidad ajena al individuo; por el contrario, ésta proviene de su interior. Es decir: “Esta comprensión se manifiesta a la vez en las nociones de temperamento, constitución, disposiciones y predisposiciones, del tipo relacionado con el carácter o astral (...), naturaleza, organismo, terreno, herencia, (...), patrimonio genético, (...), fragilidad, aptitud para esa enfermedad” (Laplantine, 2000: 92).

---

<sup>105</sup> Para un análisis más detallado sobre las enfermedades que aquejan a la población de Santiago Mexquititlán, véase la obra de van der Fliert (1988: 218-240).

### 9.1. Fundación de la iglesia de Santiago Mexquititlán

Me pareció importante hablar de la iglesia de Santiago Mexquititlán porque representa una gran inquietud para el señor Adrián Celedonio. Antes de entrar en materia, presento a mis lectores algunos aspectos de la vida de esta persona.

Cuando conocí a don Adrián<sup>106</sup> me pidió que le llevara algún documento en el que explicara “cómo surgió el templo, para buscar las raíces. He pensado de que diario necesito un estudio”.

Don Adrián se caracteriza por tener muchos negocios, ello responde a su necesidad de ser reconocido por todos los habitantes de Santiago y por su familia. Desea que cuando fallezca digan: “¡este loco hizo algo!”. En su casa tiene una tienda de abarrotes, una peluquería, un taller donde repara bicicletas, un espacio para bolear zapatos, una funeraria, cuartos en renta para hospedaje y, al ser ejidatario cuenta con algunas parcelas destinadas a la agricultura.

Su esposa y su hija juegan un papel muy importante dentro de la economía familiar, cuando Adrián no se da abasto le ayudan. Su mujer se ocupa de la tienda mientras que su hija<sup>107</sup> corta el cabello. Al fondo de su casa hay un pequeño cuarto en el que se relaja y estudia.

---

<sup>106</sup> En el mes de mayo de 2011.

<sup>107</sup> Aprendió a cortar el cabello con su padre. Posteriormente, fue a una escuela en Atlacomulco, Estado de México. Durante un año hacía un largo recorrido de cuatro horas.



## Don Adrián en su estudio con su nieta



*Aquí es donde, a veces, me voy a la tarde. Aquí estudio. Mi descanso para concentrarme es estudiar un rato. Hace frío.*

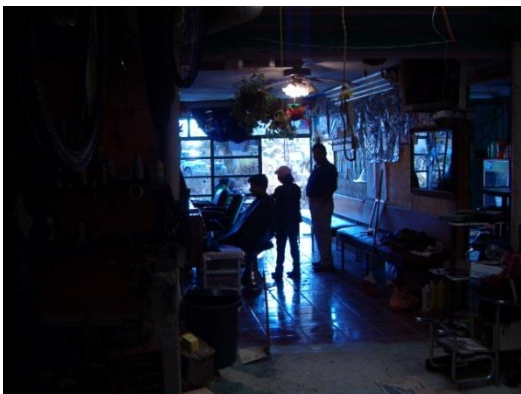
Las personas de los retratos de este altar han trascendido en la vida de don Adrián, sus padres, un compadre y su segundo hijo que murió a los ocho años “lo arrastró un macho<sup>108</sup>”. También tiene un pequeño cuadro en el que son representadas las ánimas de los familiares fallecidos, es algo muy valioso para él porque es parte de la herencia de su padre: “lo mandaron [a hacer] mi papá, aquí en San Miguel<sup>109</sup> hay unos que pintan esos. Son mis abuelos, mis hermanos”. También tiene fotos suyas y de su esposa en una procesión que hicieron al santuario de Atotonilco. Hasta abajo podemos observar una biblia, una alcancía con forma de borrego junto a una botella de agua bendita que trajo de Temascalcingo.

---

<sup>108</sup> Se trata de un mulo.

<sup>109</sup> Se refiere a San Miguel Tlaxcaltepec ubicado a escasos veinte minutos de Santiago.

## Los negocios de don Adrián



*Estoy muy identificado con el pueblo. Cuando yo tenía como unos 22 años, dije: “yo voy a poner un negocio, voy a ser el mejor de Santiago, que mi nombre que tenga fama de todos los lugares”.*

Finalmente después de este largo paréntesis, expongo algunos datos relativos a la fundación de la iglesia de Santiago Mexquititlán. En mi siguiente visita a Santiago, don Adrián estaba muy contento porque le lleve el libro de van der Fliert (1988) y un artículo de Valverde (2009). Quienes desde la *academia* y recurriendo a la palabra escrita, abordan aspectos importantes de la historia de esta localidad.

Me parece muy paradójico que *nosotros* como *investigadores* nos basemos en la tradición oral para construir cierto conocimiento. Pero que por ejemplo, don Adrián, como actor-autor de ese conocimiento busque confirmar en lo escrito lo que él mismo ha forjado a partir de lo que le han transmitido sus padres, abuelos, vecinos y conocidos. Me permito hacer esta observación a partir de su testimonio: “Estos papeles que usted me regaló lo voy a tener como mi antecedente, como mi archivo del día de mañana que yo me fallezca, para que mis nietos se den cuenta en dónde estuve yo”. El interés de esta persona por tener un registro de todo lo que acontece en la vida de los santiagueños llega a tal punto que quiere grabar todo lo que hace.

Adrián me pidió que le comentara el contenido de los textos. Mi propuesta fue leerle los subtítulos de la parte histórica de la obra de van der Fliert, a lo que respondió: “A ver por favor. Los más indispensables. No nos interesa Amealco, sólo Santiago”. En el momento en que íbamos a empezar con la lectura llegó un conocido de Adrián, el señor Victoriano Pérez Domínguez<sup>110</sup>. En ese viaje a Santiago Mexquititlán me acompañó una colega: la antropóloga Natalia Radetich. Fue ella quien inicio la lectura del siguiente extracto<sup>111</sup>: “Santiago como tal fue fundado hacia el año 1520, por los dignatarios españoles del virreinato, Juan de Láz y Luis de Velasco, a fin de facilitar el tránsito comercial de productos agrícolas y de organizar mejor la captación de recursos tributarios.

---

<sup>110</sup> Quien también tiene un taller para reparar bicicletas, bromeando Adrián menciona “¡estamos echando competencias!”.

<sup>111</sup> Como se podrá observar el texto será interrumpido con algunos comentarios de los señores Adrián y Victoriano resaltados con letras cursivas.

Desde entonces la comunidad dedicó la mayor parte de su vida productiva a la práctica de la agricultura y al comercio con pueblos vecinos. Hasta 1942, Santiago perteneció al municipio de Xillotepec. Posteriormente, con el nuevo trazo que el Gobierno de la República dió (*sic.*) a algunos Estados para impulsar su desarrollo, esta localidad fue anexada al Estado de Querétaro. Los actuales habitantes de Santiago dicen ser originarios de Xillotepec, Estado de México, donde se establecieron después de haber vivido en Michoacán”.

*Nosotros nos recorrimos, no podíamos ubicarnos aquí. Como que andábamos para acá y para allá.*

“En aquel tiempo, los comerciantes transitaban el camino de Guadalajara a la ciudad de México, cruzando por Santa Rosa<sup>112</sup>, donde solían descansar, amarrar sus animales. Saciarse el hambre y tomar pulque. Aunque la imagen de Santiago se encontraba cerca, no mostraron ninguna reverencia hacia ella. Los otomíes, siendo tan religiosos, se molestaron por lo que consideraban una falta de respeto y decidieron traer la imagen y fundar una nueva comunidad en otro lugar. La primera fundación en la misma localidad se llamaba Santiago de Ixtapa y cuando ya no les gustó el nombre, le pusieron Santiago de Oxtó. Desde un principio, sin embargo, les acompañó la imagen del Santo Patrón que habían encontrado en la comunidad de Santa Rosa. Finalmente se optó por Santiago Mexquititlán. Sus primeros pobladores se establecieron en “Ntsihni””.

*Al no saber cómo pronunciar esta última palabra nos indicaron cómo y su significado: pequeño pueblo. El señor Victoriano nos explica que hay un papel del Archivo General de la Nación “son documentos reinales, habla de todo, quién es el que fundó aquí en Santiago, primero fue Santiago de Oxtó, luego Santiago Ixtapa. Se fue cambiando el*

---

<sup>112</sup> Santa Rosa se ubica a unos diez minutos de la localidad y se dice que el señor Santiago no quería vivir allí, razón por la que decidió mudarse a Santiago y permanecer ahí.

*nombre, estaba un mexquite por eso dijeron Santiago Mexquititlán, así fue. Habla por quinientos varas, te habla de varas, no habla de quinientos metros”.*

“hoy el Barrio I. Paulatinamente la población comenzó a crecer y los habitantes se extendieron sobre este sitio, para después habitar los Barrios II, III, y IV”.

*Pero eso ya fue muy acá. ¿De qué año fue ahí?*

“A partir del reparto ejidal de 1934, los indígenas ocuparon Barrio V, en 1950, y posteriormente el Barrio VI, en 1954, tierras anteriormente pertenecientes a los hacendados.

Cinco hombres (don Joaquín, don Castillos Velázquez, don Francisco Mateo, don Diego, y don Mateo Francisco) y dos mujeres (doña María Pascuala Magdalena y doña María Angélica Magdalena) fueron los primeros en fundadores del templo de Mexquititlán”.

*¡Oh!!!! Eso era lo que quería yo. ¡Repítalo!<sup>113</sup>*

“En el año de 1880 se terminó su construcción y se reservó un altar especial para la imagen de Santiago, quien había probado recientemente su voluntad de proteger y ayudar a los indígenas. Dentro del templo se lee la siguiente inscripción: “A 3 de Septiembre de 1880 se construyó esta obra lo que se hizo por orden de nuestro Sr. Cura Dn. Nasario Jordán, siendo los jueces de este pueblo Dn. Cirilo Diego y Dn. Brígido Martín y los fiscales Dn. Cristóbal Alejandro y Dn. Francisco Juan la que costó \$ 90.000 pesos y los topiles Pablo Narciso y Dn. Crescencio Agapito”

---

<sup>113</sup> Don Adrián se emocionó mucho cuando escuchó los nombres de los fundadores.

“Como (*sic.*) llegaron a sonar las campanas”

“Recién construida la iglesia de Barrio Centro de Mexquititlán, un hombre y una mujer del barrio tercero viajaban frecuentemente de Ixtapa a Michoacán para comprar y vender mercancía. Tenían bastante éxito en sus negocios y un día, queriendo saber cuanto (*sic.*) habían ganado se sentaron sobre unas rocas. La señora extendió su enagua y juntó ahí todas las monedas; el señor hizo lo mismo, en su sombrero. Cuando terminaron de contar les pareció mucho y tuvieron la idea de comprar dos campanas para la iglesia, dejando así un recuerdo perpetuo de su bondad. Las monedas sobrantes las enterraron en la esquina de su casa. Desde entonces, en todo el pueblo de Mexquititlán se escucha el repique de las campanas.

Anteriormente, sonaban a diario, al mediodía y a las seis de la tarde, para recordar el tiempo e indicar la hora de rezar y decir el Ave María. Hoy, sin embargo, suenan sólo durante la Seaman (*sic.*) Santa, cuando se celebra la misa o cuando una persona ha fallecido. En aquel tiempo, los protagonistas de esta historia salían frecuentemente a Michoacán para traer madera. Un día, la travesía por las montañas les deparó un prodigio: escondida entre los arbustos encontraron una imagen de la Virgen de Guadalupe. El respeto que les infundió fue tan grande que no se atrevieron a tocarla. Una vez en la comunidad consultaron con el comisario y juntos discurrieron que la imagen estaba destinada para el pueblo. Regresaron al lugar y llenos de júbilo la llevaron a la iglesia de Santiago” (van der Fliert, 1988: 53-54).

*Esa es la que se perdió creo. ¡Oh!*

Una vez concluida la lectura, don Adrián nos expresó su deseo de colocar en la iglesia una inscripción con la información relativa a la fundación de la iglesia: “¿No hay forma de

cómo decir? ¿Qué puedo hacer para fundir, que se haga una letra grande? Tener como un cuadro, pero que sea letra grande y ponerlo ahí y, rescatar el nombre y el año. Con el nombre pero con letras grandes”. Para don Adrián registrar lo anterior es imprescindible porque se puede llegar a saber quiénes fundaron la iglesia pero ahora “somos unas multitudes, pero somos unos quien sabe qué, ya ni nombre tenemos y en vez de crecerlo [la iglesia], roban”.

A cada vez que sale una autoridad eclesiástica, en particular, el padre encargado de la iglesia desaparecen cosas. Varios habitantes de la localidad me han comentado que no saben dónde están las campanas originales de la iglesia. El señor Adrián asegura que a cada vez que ello sucede, se llevan los adornos donados por la gente. Por ejemplo, su padre fue sacristán mandó a hacer un arco al interior de la iglesia pero cuando dejó el cargo lo pintaron y ya no se distinguen los angelitos que tenía. Don Adrián y yo tenemos en puerta un proyecto en el que pretendemos registrar la organización actual de la iglesia, así como reconstruir a *grosso modo* parte de su historia, a partir de las narraciones de las personas interesadas en participar.

La iglesia de Santiago me pareció sumamente bonita, cuando quise tomar fotos me dirigí al el fiscal segundo quien rechazó mi propuesta, explicándome la situación: “no se le permite a nadie tomar fotos, sólo si el sacristán me avisa que no hay ningún problema. Ya se perdió una imagen y no queremos que vuelva a pasar”. Más que perderse, la imagen de la Virgen de Guadalupe fue robada. Hubo quienes aseguraron que alguien de la misma comunidad se puso de acuerdo con los ladrones para abrirles las puertas de la iglesia. Lo que sin duda, representa una gran pérdida para los habitantes de adscripción católica.

Don Adrián me había comentado que sí podía tomar fotografías, me dirigí a su casa para confirmarlo y pedirle que nos reuniéramos con el fiscal para esclarecer las

cosas. El sacristán me prometió hablar con la gente para no contar solamente con la autorización del fiscal segundo: “me voy a meter embrollo con ello, pero ojalá que se va a comprender. Porque ahí habemos de todo, uno sí comprende y otro no comprende (...) yo voy a llevar ese papel que usted me dio: « ¿Ustede le parece lo que están haciendo estas compañeras? Ellos tratan de investigar”.

La cita estaba programada para el jueves 15 de diciembre 2012, a las diez de la mañana, después de la celebración de la oración del Santísimo. Don Adrián mencionó que lo anterior consiste en que la gente se reúna en la iglesia “para platicar un rato con el señor, a pedirle y a orar”. Ese día se reunieron en la iglesia alrededor de quince personas. La oración del Santísimo es reciente, se instauró hace alrededor de tres meses, aproximadamente en septiembre del 2012, “más antes, cuando empezamos, llegaba 55, 45 personas ahorita ya no llegan más de 25”.

Como acordado, llegué bastante impaciente para saber qué habían decidido dichas autoridades. No tuve éxito porque el fiscal segundo tuvo un compromiso y no acudió a la iglesia. Don Adrián me pidió que fuera paciente y aprovechó la presencia de algunos feligreses para presentarme ante la comunidad y me invitó a hacerlo al interior de la iglesia, con micrófono en mano en el altar de la iglesia. Confieso que lo anterior me puso bastante nerviosa, al tratarse de un espacio sagrado para los santiagueños. No obstante, me hizo sentir muy bien porque el lugar es hermoso y, cuando hablé los presentes mostraron interés. Además, una vez más Adrián me apoyó mucho y les prometió que podían confiar en mí. Si bien mi presentación fue desde ese altar me di cuenta que existe una separación entre los asuntos a tratar con *Kwä* y entre nosotros los mortales. Para leer el texto de van der Fliert (1988) nos salimos a un pequeño patio



localizado a un costado de la iglesia<sup>114</sup>. Para animar a la gente el sacristán les dijo lo siguiente: “Vamos a pasar acá afuera para escuchar de lo que ella nos va a decir. El documento especifica cómo se llamó la persona; quiénes son los que construyeron aquí en el templo; cuántos hombres y cuántas mujeres. Yo creo que nos vamos a formar bien, hacer que sea una letra grande, que todo Santiago –todos los seres humanos que pertenecemos a la Iglesia- cómo fue nuestros antepasados, quiénes son, cómo se llamó, de qué barrio. Ahora para precisarles como aquí hay gente de confianza y de desconfianza, que unos vienen a tomar fotos y se van y ya no regresan, como que vienen para ver qué hay aquí. Vamos a escuchar acá afuera en el patio”.

Una vez afuera leí el texto arriba citado, mientras tanto oía muchos murmullos, las personas discutían sobre mi presencia en Santiago y mis intenciones de tomar fotografías. Cuando terminé tomó la palabra el señor Fidel quien mencionó que “a nosotros no hay problema, no nos afecta nada”. Momento en el que interviene una mujer: “Es preferible que estuviera el fiscal segundo, es que necesita ser los domingos hay mucha gente, ver qué opina la gente, para que no tenga problemas, porque luego nos van a echar la culpa “se van encima de nosotros”. Don Adrián insiste en que no tienen por qué desconfiar de mí y el señor Fidel expone sus argumentos tratando de explicarme por qué no depende de ellos: “Sabe porqué aquí no hay confianza, es que aquí se perdió una imagen [la de la Virgen de Guadalupe]. Ya se perdieron las campanas. Pero luego todos dudan si las cambiaron o no. Sólo Dios sabe, son los problemas que hay”.

Ante esta situación se me ocurrió proponerles que lo discutieran entre ellos y el resto de los feligreses para que tomaran una decisión al respecto y, que a la siguiente vez que nos viéramos me dieran su respuesta definitiva. Una vez más intervino Adrián, me

---

<sup>114</sup> Cuando empezamos a irnos hubo algunas personas que no hicieron mucho caso pero Adrián les habló en *hñãñho* lo siguieron.

propuso dirigirme directamente a la Torre, donde vive el padre, “porque el señor Padre, la autoridad es él. Pero no le digas que yo te mandé porque me reclamó que una vez le mandé a una periodista y me dijo « para que me mandas a esa vieja?»”<sup>115</sup>.

En este capítulo expuse a grandes rasgos algunos aspectos importantes de la vida de los habitantes de Santiago con la finalidad de presentar a mis lectores el contexto en el que se desarrolló mi investigación. Para ello retomé las narraciones de algunos santiagueños porque reflejan su realidad pero además, es mediante ellas que la cuestionan y la replantean diariamente en las relaciones cara a cara, para finalmente darle continuidad. Lo que cuenta la gente “representa, por un lado, un resumen de la vida cristalizada a través del lenguaje, reproduciendo la concepción del mundo de sus portadores, y por otro lado, el cuento al reproducir una concepción particular, implica una acción determinada sobre esa realidad. Esta relación entre cuento y realidad va a concentrarse en pautas que ayudan a organizar y regular la conducta de los individuos (...) La narración repetirá, en la práctica de los individuos la propia imagen que produce, asegurando así, su continuidad a través del tiempo” (Acevedo Barba en van der Fliert, 1988: 245-246).

---

<sup>115</sup> Cosa que no me encantó porque estoy convencida que son los santiagueños quienes deberían de tener la última palabra para este tipo de cuestiones.

## Quinto capítulo

### La bruja por los santiagueños

*En lengua otomí al corazón se le llama ar muji y se cree que allí es donde reside el ser. A la “costumbre” o cultura se le dice ar ‘muji. La tradición de ya xita no sólo está obliterada en la esencia del individuo: son uno mismo. Por eso, es importante la memoria que se conserva por medio de la tradición oral<sup>116</sup>.*

Hasta ahora hemos visto que mi interés se centra en la forma en la que es representada la bruja, la manera en cómo es transmitido este conocimiento y, cómo es modificado. Para tal efecto retomo los testimonios más representativos, es decir, los de las personas que dieron más detalles al respecto cuya información coincide con el resto de las entrevistas.

Es preciso señalar que la mayoría de los habitantes de Santiago Mexquititlán asegura que la bruja ataca y deja sin vida a los lactantes durante la noche mientras duermen. Sin embargo, los adultos y los niños también pueden ser sorprendidos por dicha entidad ya sea en estado de vigilia o en los sueños pero no los mata. Sus apariciones ocurren siempre durante la noche porque no puede exponerse a la luz del día. Antes de continuar, me parece importante establecer una distinción entre los relatos que describen, por un lado las agresiones sufridas por los niños y los adultos y, por el otro las de los lactantes. Siempre teniendo presente que en ambos casos las personas aseguran que se trata de la misma bruja.

---

<sup>116</sup> Texto extraído de Canuto (2008). En *hñãñho*, ya xita significa: los ancianos.

La información está organizada en tres apartados. En el primer apartado, presento la información concerniente a la bruja que se aparece a los adultos y adolescentes. En el segundo, la que tiene que ver con la bruja que se alimenta con la sangre de los lactantes. Finalmente, en el último apartado, presento los testimonios de las personas que no creen en la existencia de esta bruja.

Si bien hablar sobre la bruja es un tema que atemoriza a la mayoría de las personas, algunas accedieron a narrar sus experiencias, siempre y cuando empleara seudónimos para referirme a ellos<sup>117</sup>. A diferencia de las que no creen en ella no tuvieron ningún problema en que pusiera su nombre. En el primer caso, los entrevistados trataron de conservar el anonimato porque dicha entidad podría identificarlos, o bien, usando sus propios términos “la podemos llamar”, lo que sin duda alguna podría desatar su ira y por ende, tomar represalias y dañarlos.

El trabajo realizado con los niños asentados en la colonia Roma, me permitió dar cuenta que si bien se refieren a la bruja como un personaje femenino, también es asociada con un hombre. Lo que coincide con los testimonios recogidos en Santiago Mexquititlán. Las personas hablan de *la bruja*, en singular-femenino. No obstante, algunos testimonios han expresado que puede aparecer bajo la forma de un hombre. Cuando he preguntado si la bruja es mujer varias personas han respondido: “depende si la persona es hombre o mujer”. Ello depende del sexo del victimario.

---

<sup>117</sup> Siempre he tenido la costumbre de preguntar a las personas si quieren que aparezca su nombre en mis trabajos, ya sea para reconocer su colaboración o bien, para respetar su privacidad.

Si seguimos el texto de Canuto (2008), la palabra *bruja* es un genérico y se usa indistintamente para nombrar al ente que se dedica a chupar a los recién nacidos o que ataca a los adultos.

Cuando se dice que “la bruja chupó al bebé” quiere decir que esta entidad le clavó los colmillos en el cuello para beber la sangre<sup>118</sup>. En la lengua *hñãñho* se distinguen dos tipos de brujos: *ar ñete* el que hace hechicerías o trabajos y, *ar zone* el que se transforma en animal para chupar a los lactantes o para pasear a las personas. Sin embargo, lo anterior contrasta con lo referido por van der Fliert (1988: 205): “Quien chupa la sangre es el *ndo zone* cuando es hombre y *txu zone* cuando es mujer greñuda con mucho cabello suelto y ropa hasta los tobillos”.

#### 1. Cuando la bruja hace de las suyas. El caso de los niños, adolescentes y adultos

A sus catorce años la señora Martha Gutiérrez asistió a una fiesta con varios amigos de su abuela, a quien llamaré Florencia. Era pasada la media noche cuando decidieron regresar a casa, recorrieron parte del trayecto acompañadas por varias personas. Sin embargo, cada quien agarró su camino, momento en el que se quedó sola con su abuela.

En ese tiempo no había alumbrado público por lo que era necesario cargar con una linterna, ésta se apagó repentinamente cuando se les apareció una

---

<sup>118</sup> Más adelante veremos que las personas que entrevisté mencionaron que también los chupan en otras partes del cuerpo.

persona con los pies suspendidos. En ese momento su abuela exclamó: “¡es alguien que nos quiere separar! ¡Sigamos caminando y recemos!”. Pasaron algunos instantes cuando la lámpara volvió a encenderse. A sus treinta y tres años, Martha recuerda esta experiencia traumática, aunque reconoce que tuvieron suerte porque no les pasó nada.

A sus diez años Martha escuchó por primera vez hablar sobre la bruja. Florencia le contó su experiencia al respecto y dicha narración quedó muy grabada en su memoria. Todo esto sucedió una noche como una de tantas en la que salía a recoger leña. Repentinamente se le apareció alguien volando: “le colgaban los pies”. Dicha entidad le preguntó por su esposo porque quería fumarse un cigarro con él. Evidentemente, Florencia le contó lo ocurrido a su marido pero éste decidió quedarse en casa y no salir. Días más tarde cuando el abuelo de Martha regresaba a casa después de haber bebido con sus amigos, alcanzó a distinguir unas luces que “brincaban”.

La curiosidad por averiguar de qué se trataba lo llevó hasta allá a pesar de las advertencias de sus acompañantes quienes le aseguraron que era una bruja. Hizo caso omiso de las advertencias y se separó del grupo. Una vez cerca, logró ver la silueta de un hombre: era un conocido a quien saludó normalmente. Las luces que veía a lo lejos eran los destellos de la veladora que llevaba esta persona. Al alejarse para seguir su camino escuchó que este individuo le advertía que si seguía espiándolo lo iba a matar.

Los abuelos de la señora Martha nunca revelaron quién era esta persona, esto puede explicarse de la siguiente manera. Así como Martha, otros testimonios aseguran que si se revela la identidad de la bruja su vida corre peligro. Generalmente se hacen suposiciones y se puede sospechar de algún vecino o conocido, pero nunca se hacen acusaciones directas.

Soñar con la bruja es algo recurrente. Martha asegura que siempre tiene la misma pesadilla: es sorprendida en su casa por una mujer. No puede ver su rostro, concluye que se trata de una mujer porque logra distinguir unas manos femeninas con uñas muy largas. La bruja la sujeta violentamente por los pies y la arrastra por el suelo dándole vueltas. Martha asegura que esta experiencia es como “si fuera algo real y me cuesta despertar”.

Ella sospecha de un vecino aunque nunca mencionó su nombre<sup>119</sup>. Lo que la hizo pensar que se trataba de él es lo siguiente: 1) durante varias noches se veían “muchas luces” que salían de su casa, 2) el señor es mayor pero es soltero y sigue viviendo con su mamá. Aunque parezca contradictorio Martha asegura que sus actividades son completamente normales. Inclusive, en cada descripción la gente dice que son personas “normales, comunes y corrientes. Todo el mundo puede ser bruja. Usted [o] yo”.

Llegué a pensar que el celibato podía ser una característica de las brujas, suposición que no coincide con los testimonios. Las personas han argumentado que sus conocimientos para hacer el mal se transmiten de generación en

---

<sup>119</sup> Esto llama mucho mi atención porque, si bien en sus sueños la bruja aparece bajo la forma de una mujer, Martha sospecha de un hombre.

generación. Incluso, se dice que del mismo modo que otras tradiciones se están perdiendo dichos conocimientos. Razón por la que ya no hay tantas brujas como antes. Otro factor determinante en la disminución de las brujas tiene que ver directamente con la ampliación del alumbrado público. Todas las personas coincidieron en ello porque la luz las ahuyenta.

De esta forma observamos que ni las características sociales ni las físicas constituyen un criterio para determinar quién es o no bruja. Ello depende más bien de sus poderes para volar, para transformarse en animal o en bolas de fuego. Incluso, en el sueño de Martha podemos observar que cambia de sexo.

A partir de su testimonio, vemos que su primer encuentro con la bruja fue a los catorce años en compañía de su abuela. Sin embargo, la primera vez que escuchó hablar de ella fue a los diez años cuando sus padres y abuelos le advertían sobre los peligros de salir de casa cuando oscurecía: “Nos decían que no fuéramos de noche al baño porque nos deja lejos”<sup>120</sup>.

Martha tiene dos hijas. Una de trece años y la más pequeña de cinco, del mismo modo que sus padres y abuelos le ha transmitido a la mayor (la otra es muy pequeña aún para saber de eso) los conocimientos que tiene sobre la bruja elaborados a partir de los relatos que escuchó desde niña y su propia experiencia. Esto se relaciona con los presupuestos de Berger y Luckmann (1997), cuando afirman que la realidad es construida socialmente a partir del cúmulo de conocimiento transmitido de generación en generación y, por las experiencias de cada individuo, que son finalmente adecuados a un *corpus* teórico.

---

<sup>120</sup> Cabe señalar que, generalmente, los baños se encuentran afuera de las casas.



La finalidad de compartir estas vivencias es justamente evitar que su hija salga por la noche y, sea sorprendida por la bruja. La señora Martha, le transmite los elementos necesarios para que su hija pueda identificarla y cuidarse de ella.

De este modo, vemos que a partir de cierta edad las personas deben contar con ciertos indicadores que les permitan protegerse de la bruja, mientras que cuando todavía se es muy joven dicha responsabilidad recae en los padres o en las personas mayores. En la mayoría de los casos las personas aseguran que se les empezó a hablar de la bruja a partir de los diez años y, del mismo modo, ellos han transmitido sus experiencias y conocimientos a los niños cuando tienen esa edad.

Me voy a detener un momento en el caso de esta pequeña porque desde que su madre le contó sobre la bruja empezó a tener sueños recurrentes en los que se le aparece. A diferencia de la pesadilla de Martha la niña no logra ver a una persona, solamente una luz muy brillante que entra por la ventana de su habitación y que “la alumbró mucho”. Cuando trata de levantarse no lo logra y, siente un gran peso en los pies que le impide moverse, hecho que la desespera y grita pidiendo ayuda. El esfuerzo es en balde. Nadie la escucha.

Es interesante ver cómo esta niña seleccionó y adoptó algunos elementos de los relatos de su madre, tales como las luces y el no poder despertar. No obstante, la bruja no aparece bajo la forma humana como en las pesadillas de su madre. Precisamente Martha reconoce que cada quien tiene experiencias diferentes con la bruja. Esto expresa el hecho de que cada individuo construye

una representación en función de su propia vivencia y de lo que le han contado al respecto. Cabe destacar que ello no implica que estas narraciones no compartan varias características.

Los padres de Martha se conocieron en el Distrito Federal<sup>121</sup>, el señor Amador migró desde los nueve años y, fue cargador en el Mercado de la Merced. La señora Eugenia hacía artesanías: muñecas, bolsas y servilletas bordadas. Compartían una casa en la colonia Santo Domingo en la delegación Coyoacán, con otras personas originarias de Santiago Mexquititlán. Mientras los hombres salían a trabajar como albañiles o cargadores, las mujeres se organizaron para formar un taller en el que confeccionaban artesanías. Después de haber sido asaltados en su propia casa, Amador y Eugenia decidieron regresar a su localidad de origen. Este suceso los asustó bastante y querían proteger a Martha, su primer hija de apenas un mes de nacida.

## 1.2. Los paseos de la bruja

A continuación presento las experiencias de algunos hombres con la bruja. Amador cuenta que cuando tenía aproximadamente veinticinco años<sup>122</sup> andaba de “parranda” con sus amigos y estando ya “muy tomado, camino a mi casa se me apareció la bruja”. Su recorrido se convirtió en un *vía crucis*. En esta ocasión, la bruja era un hombre sin identidad, no pudo ver su cara, solamente logró distinguir

---

<sup>121</sup> Actualmente, la señora Eugenia tiene cincuenta y cinco años y su padre cincuenta y seis.

<sup>122</sup> Este señor no recuerda a qué edad empezó a escuchar sobre la bruja pero asegura que fueron sus padres y abuelos quiénes le transmitieron dicho conocimiento.

una silueta a la que “le colgaban los pies”. Una vez más podemos observar que esta persona se refiere a *la bruja* a pesar de que sea un hombre.

El único elemento que le permitió concluir que se trataba de un hombre fue su voz cuando lo invitó a beber a una fiesta: “fueron puros engaños, lo único que quería era sacarme de mi camino, llevarme lejos de mi casa”. Amador acepta que cometió un grave error al seguirlo.

Cuando menos se lo esperaba este individuo lo agredió: “me tiraba, me revolcaba y no me podía parar. Por más que le pedía clemencia no podía (...) y le decía: ¡Ya cabrón! ¡No me estés chingando! ¡Ya llévame a mi casa!”. Hubo un momento en que la bruja cedió y le dijo que sí lo llevaría a su casa. No obstante, fue una farsa para que Amador confiara en él y lo siguiera sin oponer resistencia. Se lo llevó a un río en el que trató de ahogarlo.

Cuando la bruja se aburrió y desistió, lo fue a “botar” debajo de un árbol muy grande. El señor Amador sentía que moriría, actualmente, asegura que es un milagro que lo haya dejado vivo e ignora por qué lo dejó con vida.

Asegura que existe un procedimiento para descubrir la identidad de la bruja. Si bien es un método certero las personas prefieren no “hacer el amarre” porque luego “sale peor”. Antes de ser descubierta la bruja prefiere matar a quien la esté buscando.

Canuto presenta el relato de un profesor que fue atacado por la bruja<sup>123</sup>, tal y como le sucedió a Amador entre más la retaba y la enfrentaba más le hacía daño: “empecé a maldecir otra vez, yo le decía que, que no me hiciera nada mal porque si no ya la iba a ver conmigo; sentí un escalofrío (cuando lo tocó), sentí que me caí en una zanja, tan hondo que estaba, a lo mejor sí sentí que me llegó hasta el pecho [el agua] cuando me acordé; yo estaba lejos de ahí otra vez (...) ya casi estaba por salir el sol (...) estaba arriba de una presa” (Canuto, 2008: 139). De este modo, podemos observar que tanto las amenazas como el identificar a la bruja son asuntos peligrosos porque solamente se logra desatar su ira.

El amarre consiste en colocar a la entrada de la casa una rama de arellano<sup>124</sup>, con cinco alfileres clavados: dos de ellos se colocan de manera horizontal y tres verticalmente.

En algunos casos si se trata de hechiceros “préndices” (aprendices) es muy probable que “no vuelva a entrar a tu casa o que se quede ahí amarrado”. Esto último quiere decir que las brujas sin experiencia o “sin técnica”, retomando las palabras de Amador, se quedan paralizadas en el lugar donde está la rama y: “¡si lo ves! ¡Acábale! Porque de lo contrario te mata!” A pesar de ser eficaz las personas mencionaron que es mejor no “hacer esas cosas porque es peligroso”.

El comentario del señor Amador llamó mucho mi atención, por lo que le hice dos preguntas: 1) ¿a qué se refiere con “Acábale”? y, 2) ¿alguna vez han

---

<sup>123</sup> Es importante mencionar que cuando esta persona fue atacada no estaba en estado de ebriedad, a diferencia de los otros casos.

<sup>124</sup> Según Amador es una planta parecida al carrizo y se consigue en el mercado de Amealco. No obstante, cuando me dirigí a dicho establecimiento para averiguar de qué planta se trataba, las señoras que venden las yerbas curativas no me supieron decir cuál es.

sorprendido a alguna bruja? Ninguna de las dos fue respondida. Había varias personas presentes en la conversación y empezaron a hablar en *hñãñho* Sin embargo, nadie quiso traducir lo que decían.

Vale señalar que lo anterior guarda cierta relación con el texto de van der Fliert quien menciona que los alfileres en la puerta sirven para “impedir la entrada de los brujos (...) se quedará inmóvil y al intentar caminar le dolerán terriblemente los pies (...) Los efectos de la brujería se mantienen alejados también con una cruz de dos agujas al lado del petate, o con cruces dibujadas con la ceniza de pluma de guajolote sobre la muñeca de la mano” (1988: 212).

Aunque lo siguiente contrasta con el testimonio del señor Amador<sup>125</sup>: “Se dice que al atrapar a un brujo y perdonarle la vida, éste recompensará la bondad con ofrendas de carne de puerco (...) se cuecen las plumas de una sola ala de tecolote una de águila y se toma (...) sal en la frente de la criatura o se coloca un cuchillo al lado de su cabeza. Con el mismo propósito ponen carbón debajo de la cama o al lado del petate. Si un espíritu maligno ha tomado posesión del cuerpo de un vecino, habrá que aplicarle una limpia” (van der Fliert, 1988: 218).

La información proporcionada por el señor Amador coincide con la de Canuto (2008) quien también asegura que la bruja pasea a las personas que andan de parranda. El estado de ebriedad del actor hace dudar de la veracidad del encuentro a sus familiares: “inventa la historia o que en su delirio la imaginó” (Canuto, 2008: 135).

---

<sup>125</sup> Por cierto, Amador comentó que hace muchos años fue una *gringa* a preguntarle lo mismo y no me extrañaría que se trata de la autora citada.

Hemos visto que el agua es un elemento constante en los relatos un dato importante mencionado por el autor que contrasta con lo que yo he podido escuchar es el hecho de que las personas que han sido raptadas por la bruja sienten que los avientan en una zanja “pero no indica si estaba llena de agua ni los propósitos de *ar zone* para realizar la acción” (Canuto, 2008: 135). Amador enfatizó que la bruja lo revolcaba y su intención era clara: ahogarlo en el río. Incluso le sorprende que este personaje lo haya dejado con vida.

Canuto también expone relatos en los que el afectado regresa al lugar de los hechos y se dan cuenta de que la zanja no es profunda y que el agua no les llega ni a las rodillas. A pesar de que las personas observen este tipo de cosas insisten en que es real y nada tiene que ver con la ficción, motivo por el cual hacen un recuento de lo sucedido.

Cabe recordar que Amador vivió gran parte de su vida en la ciudad de México por lo que me pareció importante averiguar si alguna vez tuvo algún encuentro con la bruja. Su respuesta fue negativa pero mencionó que “allá sí hay brujas son las mismas que aquí pero son mestizas (...) se les conoce como nahual, en español legal<sup>126</sup>. Son las que roban los bancos”. Definitivamente, la bruja se asocia con el demonio y la maldad. En el contexto urbano ello se refleja en la relación establecida con la delincuencia. Además este señor admite que las brujas también pueden ser mestizas.

---

<sup>126</sup> Llama la atención que se refiera a la palabra náhuatl *nahual* como español legal. Esto podría tener sus orígenes en la dominación que tuvieron los nahuas en el periodo precolombino.

En este caso, podemos observar que existe una resignificación y reapropiación del espacio urbano y de sus habitantes para darle vida a la bruja: los ladrones y los mestizos. Lo que me hizo dar cuenta de que no es algo exclusivo de los niños.

En una de mis conversaciones con Amador me dijo: “ustedes los mestizos no creen en la bruja y nosotros sí porque somos indígenas y pensamos diferente”. En la categoría de *mestizos* están incluidas las autoridades que han intervenido cuando los lactantes fallecen por el ataque de la bruja y, que obviamente cuestionan su existencia. Lo que contrasta con lo que me comentó el señor Isaac Martínez<sup>127</sup>, quien asegura que “allá en Santiago cuando se mueren las autoridades sí nos creen porque saben de la bruja”.

Por lo que respecta al testimonio de la señora Elizabeth de dieciocho años<sup>128</sup>, comentó que nunca se le ha aparecido la bruja pero que desde que tenía alrededor de once años escuchaba lo que decían sus vecinos y familiares sobre ella.

Generalmente se aparece durante la noche en la presa. Esta joven narró la historia de un vecino que andaba borracho y camino a su casa le agarró la noche. Asegura que se le apareció bruja pero no recuerda nada, solamente que “se despertó muy lejos de donde estaba, en la presa y sin ropa”. Elizabeth cuenta que cuando su vecino cuenta esta historia llora de coraje porque dice que “¡esa

---

<sup>127</sup> Líder de la Coordinadora Indígena **Otomí**, A.C. y quien reside en la colonia Roma.

<sup>128</sup> Quien ya tiene a una hija de dos años.

cabrona me quitó la dignidad, me fue a botar allá y me tuve que regresar encuerado a mi casa!”.

Cuando la bruja *pasea* a las personas, los afectados cuentan que los ha ido a botar a sitios lejanos y, lo paradójico en todo esto es que después de una larga noche de trajín no sienten cansancio. Del mismo modo que el señor Amador, Canuto (2008) pudo observar que los afectados no pierden el conocimiento cuando son *secuestrados* por la bruja, razón por la que pueden recordar lo acontecido. Ello contrasta con lo que narró Elizabeth sobre la experiencia de su vecino.

Como lo vimos con el testimonio de Elizabeth vemos que la bruja *pasea* encuera. Es tan astuta que cuando aparece es capaz de engañar a la familia de su víctima, el siguiente testimonio ilustra lo anterior: “Un señor que salió de noche, no muy tarde, salió al baño y su esposa le cerró la puerta de la casa pensando en que se había ido con sus amigos borrachos. Y su esposo despertó atrás de la casa de sus vecinos, todo encuerado (...) miren lo que me hizo la bruja, ¡imagínense! ¿qué tal si me hubiera alcanzado el señor? Hubiera pensado que ando con su señora (...) escuchamos las voces de tus amigos (...) te esperamos un rato, no entraste y nosotros pensamos que te habías ido con ellos, no, dice, si afuera no había nadie, yo salí del baño y me acuerdo que me bajé el pantalón pero de allí ya no supe más hasta que desperté todo encuerado y con mucho frío. Y se supone que la bruja le había hecho esa maldad” (Canuto, 2008: 93).



El señor Adrián Celedonio mencionó que antes había mucho más brujas que ahora y, del mismo modo que el resto de las personas lo atribuye a la falta de luz eléctrica. Antes del año de 1973, las personas que se emborrachaban en las cantinas<sup>129</sup> era muy probable que se la encontraran camino a sus casas. Una vez estando ebrio “lo lleva, lo pasea toda la noche. Le enseña muchas cosas, montes, aguas, lamares, ríos, dicen que lo enseña todo eso”. Del mismo modo que el señor Amador y otros testigos asegura que lo más recomendable es no retarla ni agredirla porque ello desata su ira: “Entre más si lo va a estar maldiciendo dice que le causa mal, pero si le dice mira: “yo sé quién eres, yo te conozco, sé dónde vive, no me hagas nada, llévame a mi casa, no me perjudiques, lo habla bien”.

Por lo que concierne a la fisionomía de la bruja don Adrián argumenta que es indescriptible al tratarse de una entidad invisible: “es que es una cosa invisible” y, niega que la bruja pueda convertirse en animal. Se aparece sobre todo en los arroyos. Cuando le pregunté a Adrián si alguna vez había tenido algún encuentro con la bruja lo negó y, me relató varios casos: “No, yo nunca. Pero me dijeron por ahí”.

Narró la historia de un vecino y, a manera de introducción volvió a insistir en que “esos animalitos no hacen nada malo, nomás el chiste es no maldiciarlo, no odiarlo. Tú vas a estar platicando tú solo porque no lo ves. Tonz donde se aparece, hay un gusano que vuela en la noche que hace como una chispita”. Motivo por el que supuse que la bruja también tiene la capacidad de transformarse en luciérnaga. Sin embargo, Adrián asegura lo contrario. Los destellos de este

---

<sup>129</sup> Que cerraban entre ocho y nueve de la noche.

animal más bien constituyen una señal, cuando aparecen significa que la bruja anda merodeando. Hemos visto que varias personas han mencionado algo similar: puede aparecer bajo la forma de la luz de una veladora o como chispas que se apagan y se encienden<sup>130</sup>.

El vecino de don Adrián asegura que estas luces se acercaban cada vez más a él y cuando menos se lo esperaba quedó paralizado y completamente desorientado: “de repente va acercando, va acercando, de que ello no lo ve pero ay anda [la bruja] y, después se hace oscuro, ya no sabe ni pa dónde va uno, se pierde. Uno ya lo paraliza o ¿cómo le dice para que ya no tiene sentido? Anda como loco ya (...) Ese fue lo que me contó. ”.

Para evitar lo anterior es recomendable no luchar, no insultarla, de hecho es preferible quedarse inmóvil para pasar desapercibido: “los que son vivos, no se mueven sino que se sienta allí hasta que ella lo levanta. Entonces, se queda ahí quietecito hasta que amanece y ya se va a dar cuenta en qué lugar [está]”.

El vecino de Adrián ignoraba lo anterior y trató de defenderse. La bruja furiosa lo paseó durante toda la noche, perdió el sentido y todo referente espacial. Cuando despertó y recobró la conciencia sus pies colgaban de un puente y, estaba a nada de caerse al vacío. Logró superar esta prueba. Sin embargo, horas más tarde asegura que “cuando se acordó otra vez, estaba arriba de una draga” y se preguntó “¿cómo llegué aquí? ¿cómo subí?”. Después de pensar y hacer memoria: “Se imaginó: ¡ah! Pues es que me trajo la bruja! Ya amaneció, ya se

---

<sup>130</sup> Para ejemplificar lo anterior, véanse los relatos del abuelo de Martha y de Tomasa, respectivamente.

vino, llegó a su casa, su familia estaba espere y espere”. Le preguntaron qué le había sucedido y les contó lo siguiente: “Me persiguió, me llevó la bruja!”. Don Adrián mencionó que con el paso del tiempo este individuo “dio su testimonio, contó cómo le había ido. Publicó pues. Le contó a la gente”. Según Adrián cuando le contó a su esposa sí le creyó y no dudo ni un segundo en la veracidad de dicha experiencia y, lo atribuye a lo siguiente: “Sí, le creyó. A muchos lo ha hecho”. Esto último me permite suponer que la divulgación de estas experiencias, las narraciones y los testimonios legitiman la existencia de la bruja.

Tener un encuentro con dicha entidad le puede pasar a cualquiera, estando sobrio o no. Cuando los santiagueños no tenían baños hacían sus necesidades en el monte. El salir de noche era bastante peligroso, muchas personas fueron sorprendidas por la bruja, regresaban a sus casas hasta al día siguiente. Si seguimos a Adrián “hace como diez años que tenemos nuestros baños adentro de nuestra casa. Pero más antes hacíamos del baño en una escondidita por ahí. Tonz un señor dice que se levantó a hacer el pipí y vio una luz que venía y cuando se acordó ya andaba hasta por allá en esos montes [me mostró unos cerros que se ven a los lejos], les dicen los Molinos, los últimos que se ven por allá. Tonz cuando él se acordó se levantó con puro calzoncillos porque no llevaba su pantalón, y de ahí no se dio cuenta cómo lo llevó pa allá. No estaba borracho. Puede pasar borracho o no”.

Si bien ya quedó claro que esta experiencia puede ser vivida por personas que hayan o no consumido bebidas embriagantes, me llamó la atención que todos los relatos versan sobre hombres. Hemos visto que a algunas mujeres se les ha

aparecido, como los casos de la señora Fernanda y su abuela. No obstante, a ellas no se las *llevó a pasear* a pesar de que las podía *separar*. Razón por la que averigüé si esto puede suceder. La respuesta de Don Adrián fue negativa “Casi las mujeres no, puro hombre. Porque ellas casi no andan de noche”. Ante esta respuesta le pregunté porque a ellas no les pasaba cuando tenían que salir a hacer sus necesidades durante la noche y me respondió lo siguiente: “No yo creo que no, no he escuchado nada”. Una vez más observamos que las narraciones legitiman lo que pasa con la bruja. Adrián niega que esta entidad se *lleve a pasear* a las mujeres porque no lo ha escuchado.

En un principio Adrián negó tener cualquier tipo de contacto con la bruja y, aseguró que solamente se aparece de noche, una vez estando en confianza, confesó que en alguna ocasión sí lo tuvo y, además durante el día: “Bueno, a mí me pasó una ocasión, pero ese era de día”.

Hace muchos años se le extravió un macho y lo fue a buscar al monte. Después de largas horas de camino encontró a su animal, sin embargo, éste le tenía miedo porque lo maltrataba mucho y no se dejó agarrar. Al lugar llegaron varias personas y don Adrián les propuso que si lograban capturarlo y amarrarlo les invitaría unos pulques. Ellos accedieron y tuvieron éxito. Bebieron y posteriormente, cada quien se fue a su casa.

Adrián cree que se fue acompañado por dos de estas personas y de repente se metió a la milpa “me andaba hacer el baño, me acordaba, vi el camino, cómo entré yo. Cuando ya entré y, ya me quise salir, ya no pude”. Entre él dijo:

“¡Híjole! ¿Hora qué voy a hacer?”. Después de hacer memoria y de suponer que sus acompañantes lo habían tratado de secuestrar logró salir de la milpa. No obstante, seguía sintiendo una presencia que no lo dejaba en paz: “cuando salí todavía no estaba consciente, todavía sentía que me estaba siguiendo. Entonces, ya me vine pero medio asustado”.

Al sentirse desorientado, se dirigió a un señor y, le habló de lo sucedido “mira, yo ando mal. Yo no estoy borracho, yo soy consciente. Mira pero me entré aquí a la milpa que está acá y me perdí. ¡Llévame! Yo llegando a mi casa, le voy a invitar de tomar”. El señor no accedió y Adrián siguió su camino sólo. Finalmente, llegó a su casa. Pasaron los días. Era incapaz de recordar y explicar lo acontecido: “pasó el tiempo y como que sí me puse pensativo, pero ¿Cómo? ¿Era de día? Y no estaba bien borracho, no sé qué pasó ahí. Eso fue lo que me pasó”<sup>131</sup>.

Adrián asegura que no está ebrio pero hay pasajes de este relato que nos hacen dar cuenta de lo contrario. Además es necesario observar que sus reflexiones parten los *conocimientos de receta* (Berger *et. al.*, 1997) y de los elementos que le han sido transmitidos a lo largo de su vida, tal y como lo señala Déléage (2009) cuando los *sharanahua* salen a cazar y pueden reconocer a los *yoshis*. Los que en última instancia le hacen dudar de que haya sido sorprendido por la bruja.

---

<sup>131</sup> Quise averiguar si acudió con algún especialista para hacerse una limpia y aseguró que ello no es necesario.

Su experiencia sin duda alguna difiere de lo que le había sido transmitido, Adrián lo expresa del siguiente modo: “los que contaban por ahí, siempre andaban de noche [cuando] sucedía eso”.

Le pregunté a don Adrián si las brujas que *pasean* son las mismas que se chupan a los lactantes a lo que respondió de manera afirmativa, argumentando que “son las únicas que trabajan con el mal. Son los únicos que saben hacer eso”.

Por lo que concierne al lugar de origen de las brujas, en un primer momento, esta persona aseguró que las brujas no eran originarias de Santiago Mexquititlán. Momentos más tarde admitió que sí y, que se trataba de cristianos, es decir, cualquier persona, razón por la que es muy difícil ubicarlas: “Pues por ahí debe haber unos cuantos, pero para adivinar dónde, porque orita se ha salido mucho la vangelización<sup>132</sup>, tonz hay mucha gente capacitada”.

Todo puede parecer bastante sencillo, cualquier cristiano puede ser bruja y es difícil reconocerla al tratarse de una persona común y corriente. No obstante, esto se complica cuando prosigue y menciona que las brujas “ya no son cristianos, sino son demonios. Es como tener un espíritu malo, tienen que ver con el diablo”.

No es fácil saber quién es bruja, pero lo único certero dentro de todo, es que los niños no pueden serlo porque no cuentan con los conocimientos para ello: “Yo digo que son adultos. Porque yo creo que, por falta de la preparación, se hace pacto con el demonio”.

---

<sup>132</sup> Se refiere al hecho de que ya mucha gente no es católica y se aleja del camino del Señor.

Además ha escuchado decir que son familias enteras las que se dedican a la brujería, los conocimientos se transmiten de generación en generación, en caso de que una persona *trabaje* sola no lo comparte con nadie: “es toda la familia le enseñaba todo. Pero si era uno solo, le hacía en secreto”.

Por lo que concierne al contexto de transmisión, es decir, la forma en la que Adrián adquirió los conocimientos sobre la bruja mencionó que: “muchos amigos, cuando nos sentamos a platicar salen los cuentos”.

Considero que al tratarse de un contexto no marcado (Déléage, 2009) es imposible que las personas recuerden la primera vez que escucharon hablar de ello, motivo por el cual Adrián no me supo decir quién le contó por primera vez: “No, pues, la gente divulgaba. Hablaba: “No, pues fíjate que la bruja así son. Ya entre familia, el trabajo, empieza a platicar”.

Es importante señalar que mientras teníamos esta discusión sus nietos estaban jugando a nuestro alrededor muy atentos de lo que decíamos. Les pregunté si les gustaban los cuentos y dijeron que no. Sin embargo, estoy convencida que a partir de lo que escucharon ese día –entre muchos otros– tendrán los elementos para formar su propio *corpus teórico* sobre la bruja pero también cuestionaran lo que don Adrián narra en función del contexto en el que viven.

El hecho de acusar directamente a alguien no es nada común. Hemos observado que las personas suponen que alguien es bruja, pero son rumores. Hasta ahora nadie ha mencionado nombres. En contraste, don Filiberto mencionó

que sí ubica a algunas brujas. Abiertamente y, sin ningún temor mencionó algunos casos. Según él hay un curandero que tiene ciertos poderes: “Bueno ahí se dice que son los que hacen limpia, algunos trabajan por el mal. Nomás hay un señor que es curandero, hace limpias se llama José de barrio tercero. Sin embargo, aclara “cuentan por ahí que sí pero no sé si sea la realidad”. También se refirió a los cantores de la iglesia quienes también hacen limpias y curan a las personas pero “ya cuando uno lo cree, va en su casa de ellos, yo sé quién, yo le voy a devolver el mal que te hizo. Pero ya son pocos porque ya se perdieron esos. Ahora ya nomás viven dos, tres. Uno en barrio sexto, uno en barrio quinto y este de barrio tercero. Podemos observar que cuando hablan de quien hace daño es un personaje femenino, pero cuando lo relacionan con una persona en particular hablan de un hombre.

El texto de Montoya (1983), llamó mucho mi atención. Este investigador trabajó en la sierra norte de Hidalgo y, describe un proceso legal en el que se involucra un caso de brujería. Se levantó un acta judicial en la que se denuncia a dos mujeres que hacen limpias y se les acusa de lo siguiente “tiene como un año que estuvimos en cama, tirados por una enfermedad que hasta la fecha no se alivia, me dan punzadas en el corazón, en la cintura y me duele mucho la cabeza, y no nos damos cuenta, de que las que nos están brujando son la señora (....), junto con su hermana, y un hijo de esta que le está pagando a un brujo para que nosotros nos muéramos (...) para comprobar los hechos aquí traemos los cuerpos de las maldades, dos bultos de cabos de ceras, de muerto, con unos muñecos de cartón clavados con espinas y alfilerillos, que los presentamos ante este Juzgado



Conciliador, estas cosas nos están teniendo enfermos y en cama” (en Montoya, 1983: 82.83).

Un día sin esperarlo, don Filiberto tocó el tema y narró la historia de uno del esposo de su hermana: “una vez un cuñado que tenía le gustaba mucho el alcohol. Creo que veía visiones, escuchaba voces, no sé. Tonce este, [a] un señor que era cantor, le dijo “tú me estás dañando. Yo ya te encontré! Me estoy dando cuenta que tú me estás haciendo la maldad, me estás embrujando. Mira, vamos en el santuario, allá nos vamos a confesar. Si es que yo les debo, yo les pago mi manda”.

Como era de esperarse, las autoridades de Amealco hicieron caso omiso: “¿de qué lo iban a acusar? Se lo llevaron pero no le encontraron nada. No había pruebas. Son puros imaginación (...) ¿Con qué me vas a comprobar? Yo le encontré eso, no pues no hay prueba, aquí no lo encierran al que lo cumula, sino que nomás el gobierno no tomó en cuenta eso<sup>133</sup>.

### 1.3. La bruja no sólo chupa... también besa

Canuto (2008) presenta un testimonio en el que la bruja seduce al marido de una mujer, por el momento ninguna persona me ha hablado de ello razón por la que expongo textualmente dicho testimonio: (voy a averiguar en campo qué es lo que pasa en estos casos). “Me contó mi mamá (...) que una vez su cuñado de mi

---

<sup>133</sup> Más adelante analizaré la información obtenida en campo para dilucidar cuáles son los elementos con los que cuenta la gente para hacer las acusaciones (rumores).

cuñado, que se fue a la borrachera, se fue al centro de Guadalajara, allá vivían; se fue el señor y esa noche no llegó a su casa sino se quedó en el centro (...) ya a media noche, que sintió el señor que le estaban dando besos y, pues él pensando que una mujer lo estaba besando. Y que el día siguiente se levantó el señor y se fue a su casa, se fue a donde, pues a casa de mi mamá, porque vivía en casa de mi mamá, y cuando llegó allá, su esposa no le hizo caso, agarró la señora y se fue a vender, y, a medio día, dice, que de repente el señor empezó (...) como si fuera un animal, a pajualearse<sup>134</sup> así, entonces, ya mi mamá le dijo a mi hermana: « ¡agárralo, y súbale la cabeza! » y mi hermana que le daba miedo y no le quiso, no lo quiso agarrar (...) « ¡vete a traer alcohol para sobarlo» (...) « ve a buscar a su esposa» (...) encontró a la esposa del señor, y ya lo llevó al doctor; que le echaron sangre, le echaron suero porque el señor no traía [sangre]” (Canuto, 2008: 91- 92).

Los relatos de las personas entrevistadas, así como los expuestos por Canuto (2008), se refieren a ciertas vivencias y nos brindan un amplio panorama sobre sus conocimientos, el modo de interpretar y vivir la vida. En su mayoría otorgan un estatus de verdad al credo cuando se afirma que lo contado es un hecho real. Por lo tanto, quienes lo cuentan siempre remiten a las pruebas de verosimilitud.

En mis términos, lo anterior se refiere a la representación de la bruja entendida como el conocimiento que explica la muerte súbita del lactante y la

---

<sup>134</sup> Canuto menciona que pajualearse consiste en agitar los brazos y todo el cuerpo, a semejanza de los animales. Al parecer se trata de convulsiones.

desaparición de los hombres casado que andan de parranda. La actualización de estas narraciones contribuye a darle plausibilidad y legitimidad para finalmente evitar un estado de anomia.

## 2. Cuando la bruja se chupa a los lactantes

Como podemos observar el cúmulo de conocimientos sobre la bruja es adquirido durante la infancia. Si retomamos el testimonio de la señora Martha su abuela le compartió otra experiencia bastante fuerte al respecto<sup>135</sup>.

En una ocasión Florencia tuvo que viajar al Estado de México con su hija recién nacida y algunos familiares. Por razones que Martha no recuerda tuvieron que pernoctar en casa de tres desconocidas.

Durante la noche la pequeña empezó a llorar mucho y nada la tranquilizaba. El llanto de los lactantes constituye una señal para detectar a la bruja, por lo que esta situación alertó a Florencia e hizo lo posible para no quedarse dormida y, así proteger a su hija.

Desde su llegada, Florencia percibió algo desagradable en estas mujeres, horas más tarde, pudo confirmar su presentimiento cuando observó su comportamiento por demás extraño. Pasada la media noche las tres salieron misteriosamente de casa. A su regreso concluyó que se trataba de brujas ya que cada una traía una cazuelita de barro con un líquido rojo.

---

<sup>135</sup> Dicho relato fue reconstruido por Martha ya que su abuela falleció hace algunos años.

Según el relato de la abuela se trataba de sangre humana. Se instalaron en el fogón para cocinarla y empezaron a pelear “como niñas”, los trastes quedaron regados por doquier. Florencia supuso que reñían por el codiciado líquido.

El tiempo pasaba lentamente. Largas horas sin que la abuela supiera cómo proteger a su bebé. No pegó el ojo en toda la noche. Ante tal desesperación, Florencia se persignó y rezó sin descanso hasta el amanecer. Esperando ansiosamente salir de ese lugar en el que la vida de su hija corría peligro. El comportamiento de las señoras no le hizo dudar ni un segundo de que sí eran brujas.

Sin embargo, una vez concluida la pesadilla dudó y siempre se preguntó: “¿Por qué no mataron a mi hija?”; “¿Por qué no me hicieron dormir?”<sup>136</sup>. Florencia le contó a la señora Martha que probablemente no la atacaron porque ya habían conseguido alimento y, que sus plegarias la protegieron.

Por su parte, la señora Elizabeth cuenta que cuando era niña su abuela le contaba sobre una bruja del pueblo que salía por las noches para alimentarse con la sangre de los recién nacidos. El truco que tenía para poder ver en la oscuridad consiste en sacarse los ojos y ponerse los de un gato. No obstante, un día las cosas no le salieron nada bien porque a la mañana siguiente no logró colocarse los ojos, lo que le causó la muerte. Según Elizabeth “murió por hacer tanta maldad”.

---

<sup>136</sup> Recordemos que, tal y como lo han expresado varias personas asentadas en la colonia Roma y en Santiago Mexquititlán, la bruja tiene la capacidad de hacer dormir profundamente a los padres para poder atacar sin ser interrumpida.

La narración de Elizabeth me hizo recordar el cuento citado por van der Fliert (1988): “Una bruja chupaba la inocente sangre de los recién nacidos y trasladaba mágicamente a paseantes nocturnos. Para reforzar sus poderes, su acompañante, un felino negro, le prestaba los ojos antes de que emprendiera el vuelo. Un día, unos arrieros se quedaron a dormir en su casa. En vez de descansar, vigilaron toda la noche y fueron testigos del encuentro mágico de la vieja con el gato y vieron cómo se quitaba los órganos de la vista para ponerse los del animal, guardando los suyos en una caja cerrada y desapareciendo entre la oscuridad (...) los arrieros sacaron los ojos y los envolvieron con ceniza. Cuando la bruja regresó de su viaje, poco antes del amanecer, le devolvió los ojos al gato para volver a ponerse los propios como si nada hubiera pasado. Pero aunque hacía lo imposible, no lograba pegarlos como siempre (...) su esposo (...) descubrió la cara de su pareja y quedó boquiabierto al ver que carecía de ojos (...) No pasó mucho tiempo para que los vecinos hicieran un juicio y quemaran a la bruja” (van der Fliert, 1988: 175).

Don Adrián contó algo semejante: “cuando ya era noche este, le sacaba los ojos de los gatos<sup>137</sup> y los de ella y, se los ponía en la parte. Pero entonces, que una vez se dio cuenta una familia y vio cómo lo estaba haciendo, ya se fue la bruja, salió. Le sacó los ojos de dónde estaban, los envolvió en la ceniza donde hacen la lumbre. Entonces, ya cuando llegó la bruja en la madrugada para ponerse sus propios ojos que ya no quiso entrar porque ya estaban llenos de

---

<sup>137</sup> Cabe destacar que durante la charla teníamos a un gato al lado pero en ningún momento pareció molestar a nadie, a pesar de que es considerado como un animal que personifica la oscuridad y la muerte.

ceniza. La bruja se perdió sus ojos, ya no pudo tener ojos entonces ya la gente se dieron cuenta. La mataron”.

Es importante observar que en estos casos nunca les consta, no lo experimentaron, solamente lo escucharon, son meros rumores. A decir de van der Fliert (1988: 253-254) existe una relación simbiótica entre el hombre y animal y; el brujo y el animal. Lo que los une es el significado simbólico de ojo, es decir, la vista. Las brujas cambian sus ojos por lo de un gato, adquiriendo así, sus poderes sobrenaturales, así como su vista nocturna: “Existe una fuerza en el órgano ocular que es posible desarrollar trascendiendo la visión de este mundo (...) es el órgano de la percepción sensible, símbolo de lo intelectual, también simboliza la percepción sobrenatural (...) al ponérselos la bruja adquiere poder volador y capacidad de penetrar inadvertidamente en las casas ajenas”.

Si seguimos a la autora, la ceniza caliente la tierra los arrieros “envuelven los ojos de la hechicera, ya que aquella contrarresta su esterilidad. Al regresar de su viaje nocturno, la bruja ya no puede pegarse los ojos propios y la comunidad la descubre” (van der Fliert, 1988: 256).

Si bien desde que tenía once años la señora Elizabeth empezó a escuchar sobre la bruja, nunca se le ha aparecido y, por ende no le teme. Lo que en última instancia podría explicar el hecho de que nunca puso en práctica ninguno de los métodos empleados para proteger a su hija.

Según Elizabeth hace diez años los recién nacidos se morían más que ahora. Asegura que ello se debe al hecho de que, actualmente, Santiago

Mexquititlán cuenta con el servicio de alumbrado público, lo que ahuyenta a la bruja. Como lo veremos más adelante este es un argumento recurrente en los testimonios. A cada vez que pregunto por la bruja me dicen: “Ahora ya no hay tantas, antes había más porque no había luz”. No obstante, todas las personas entrevistadas conocen al menos de un lactante que ha sido chupado.

Tal es el caso de Elizabeth, quien aseguró que hace algunos años su prima perdió a una hija “amaneció con la boca morada, en el cuello se le veían los colmillos y no tenía sangre en el cuerpo”.

Por su parte, Fernanda García de veinticuatro años, cuenta que la bruja se aparece por las noches, para pasar desapercibida tiene el poder de transformarse en gato o en ave. La sangre de los lactantes es un alimento del cual no puede prescindir, razón por la que deambula en el pueblo vigilando a las mujeres para averiguar quién está embarazada y darse una idea de cuándo podrá saciar su hambre.

Del mismo modo que el resto de los testimonios, escuchó hablar de ella desde que tenía trece años cuando su prima perdió a una de sus hijas recién nacida. Este acontecimiento la impactó mucho. El cadáver de la niña es inolvidable: “tenía la mitad del cuerpo morada y la otra blanca”. Comenta que su prima sospechó de una vecina: una anciana que desde que era joven tenía fama de ser bruja.

Una vez más podemos observar que el proceso de identificación de la bruja es incierto porque se basa en rumores. Aunque las personas sospechen de algún

vecino o conocido no se hacen acusaciones formales. Es muy difícil dar con ella porque son personas aparentemente comunes y corrientes quienes recurren su capacidad para aparecer bajo la forma luces o animales.

Podemos decir que el *primer contacto* que tuvo Fernanda con la bruja surgió a partir de la muerte de su sobrina, se enteró de su existencia por una experiencia directa. Por lo tanto, parte de sus conocimientos están fundados en dicha vivencia, y han sido complementados por los comentarios que ha escuchado en su cotidianeidad. Así vemos que el conocimiento que tiene sobre la bruja lo ha adquirido empíricamente, a partir de lo vivido y escuchado cuando niña. Prueba de ello es que, si bien nunca la ha visto puede describir claramente cómo es y con qué poderes cuenta para dañar a las personas.

Fernanda, me explicó que es capaz de transformarse en animal y hacer dormir profundamente a los padres de sus víctimas para no ser sorprendida. Asimismo, conoce las medidas que deben tomarse para proteger a los recién nacidos. Recomienda poner en la cabecera de la cama un poco de sal; un par de agujas o alfileres en forma de cruz, o bien unas tijeras abiertas; colocar en su ropa algunos seguros. Es importante destacar que Fernanda ha sido la única persona que aclaró por qué los objetos metálicos son imprescindibles para proteger a los recién nacidos: brillan y esa luz atemoriza a la bruja.

En lo que sigue presento el testimonio de la señora Josefina de treinta años, quien perdió a su primer hijo por el ataque de la bruja. Asegura que la noche en que falleció, ella y su esposo escucharon a un gato en el techo de su casa. No



le prestaron mucha atención hasta que el llanto incontrolable del menor les hizo suponer que una bruja andaba merodeando su casa, motivo por el cual salieron para averiguar de qué se trataba. Cuando volvieron a la cama sin haber visto al gato ni nada sospechoso, el cuerpo de su hijo yacía muerto lleno de sangre en las manos y en el cuello. Del mismo modo, que el testimonio de la abuela de Martha, vemos una vez más que el indicador más importante es el llanto del recién nacido y no tanto el haber escuchado al gato.

Traté de averiguar si le habían hecho la autopsia a su hijo y si habían intervenido las autoridades para dar cuenta de cómo es realizado el proceso judicial en estos casos. Sin embargo, Josefina comentó que en ese tiempo (hace alrededor de diez años) no se realizaban autopsias para obtener el certificado de defunción, documento sin el cual, en la actualidad, es imposible sepultar a alguien.

Es evidente que esta experiencia marcó a la señora Josefina ya que protegió a sus cinco hijos hasta que cumplieron el año, colocándoles las tijeras, las agujas, la sal y el agua bendita al lado de la cama. Este último elemento, de la misma forma que la luz espanta a la bruja.

Josefina supo de un menor de seis meses que sobrevivió al ataque de la bruja. Según ella no falleció ya que a esa edad tienen más sangre en el cuerpo y, la cantidad que bebe la bruja no es causa de muerte. Cuando los niños no fallecen, los padres deben untarles alcohol en los moretones, prender una veladora y rezar alguna oración.

Según lo referido por van der Fliert en estos casos: “La curandera prepara en una olla grande, agua de pericón, “mortaza” y semilla de nabo para bañar al niño y hacer que regrese la sangre frotando las puntas de los dedos amoratados con trementina. Se tiene que cubrir la pared exterior de la olla con lodo, para que la solución de las hierbas no pierda su eficacia” (1988: 210).

Si regresamos a la cuestión del llanto incontrolable de los pequeños como indicador infalible, las personas dicen que “lloran porque los espanta la bruja, igual que otras cosas”. Lo anterior me hizo suponer que la bruja, al igual que cualquier otra fuerte impresión podría causar *espanto*.

Razón por la que pregunté cuáles eran “las otras cosas que espantan” a lo que me han respondido que cualquier impresión puede provocar el espanto. Sin embargo, existe una clara distinción entre este último, el ojo y el causado por la bruja<sup>138</sup>. En los dos primeros casos, la sintomatología es muy diferente ya que les da “gómito” y “árrea”<sup>139</sup>, tal y como lo expresó el señor Amador. A diferencia del provocado por la presencia de la bruja, que en el mejor de los casos y cuando se toman las medidas necesarias, no pasa de un llanto incontrolable.

La señora Silvia recuerda que desde los diez u once años empezó a escuchar relatos sobre la bruja. No obstante, su padre siempre negó su existencia. En alguna ocasión, su tío compartió con algunos familiares su experiencia con la bruja. En ese tiempo él vivía en Lerma, Estado de México y, del mismo modo que al resto de los hombres se le apareció cuando estaba ebrio. Camino a casa ya

---

<sup>138</sup> El “ojo” es provocado por las personas adultas a los niños cuando andan corajudos y lo abrazan.

<sup>139</sup> Vómito y diarrea, respectivamente.

entrada la noche bajo la luz de la luna pudo distinguir a una mujer hermosa peinándose en medio del río.

El texto de Fernández-Poncela (1995) guarda cierta relación con la *siguanaba* (Guatemala): mujer que se aparece durante la noche en lugares donde hay agua y, en algunas ocasiones bañándose, o vestida de blanco con el pelo suelto; cuyos encantos atraen inevitablemente a los hombres para posteriormente desbarrancarlos.

Si regresamos al relato de Silvia, su tío nunca supo si lo que vivió fue real o una “visión”. No puede recordar más sobre esa conversación porque “mi papá no me dejaba escuchar y mucho menos preguntar”.

Actualmente, Silvia tiene treinta años y niega la existencia de la bruja muy probablemente por la postura de su padre y además porque nunca se le apareció. Si bien el relato del tío no iba dirigido a Silvia, rescató varios elementos que le han permitido construir un *corpus teórico* sobre la bruja.

Ello se expresa en el hecho de que cuando tuvo a su hija la protegió de la bruja a pesar de mostrarse escéptica al respecto. Colocó en la cabecera de la cama las tijeras abiertas; los “chiles negros en forma de cruz” y el “libro ese” [la biblia]. Algunas personas mencionaron que la sal se pone en algún recipiente pero Silvia se la ponía en los labios cuando “ya estaba más grande, como a los dos o tres meses”. Lo anterior es importante ya que lo que atrae a la bruja es la sangre dulce de lactantes y, al estar salada no mostrará ningún interés.

La señora Virginia, vecina de Silvia, perdió a su hijo de un año por la chupada de la bruja. Este caso es extraño porque generalmente, las brujas no

pueden matar a los lactantes mayores de seis meses. Silvia asegura que el niño “nació con problemitas porque no podía levantar el cuello”, razón por la que la señora Virginia lo estuvo llevando a terapia al DIF de Amealco. El esfuerzo por ayudar a su hijo fue en vano.

Si bien algunos autores han observado que los envidiosos son personas que pueden ser estériles; algún vecino con una situación económica desventajosa, o bien, personas con algún defecto físico. Motivo por el cual traté de dilucidar si para los santiagueños la bruja responde a dichas características. A partir de los testimonios hemos visto que no, por el contrario, me atrevo a sugerir que los defectos físicos son más bien atribuidos a las víctimas, como en el caso del hijo de Virginia. Además se considera que los lactantes no resisten el ataque de la bruja porque “cuando nacen no traen suficiente sangre”.

Después de realizarle la autopsia las autoridades le dijeron a la madre que el niño no tenía sangre en el cuerpo, de ahí surge la pregunta que se plantean las señoras Silvia y Virginia: “¿Dónde está esa sangre? No había manchas en su cama”. La explicación más coherente para ellas es que la bruja se la chupó.

La muerte de este pequeño fue investigada por “la judicial. A mí me interrogaron como tres veces, me preguntaban si la señora quería a su hijo”. El proceso duró alrededor de año y medio, Silvia asegura que la acusaron de asesinato pero nunca se la llevaron detenida.

Del mismo modo que el resto de las personas Silvia piensa que cualquier persona puede ser bruja: “usted o yo, porque es una persona común y corriente pero se saben algunos rezos para hacer el mal”.

Ella aconseja que para no tener un encuentro con la bruja es preferible no salir de noche y, no ir a lugares oscuros y solitarios. La bruja sale de noche porque le asusta la luz: “la luz es el arma de la *surrección* [resurrección] de Dios”.

Hace aproximadamente dos años, Silvia soñó con la bruja por primera y única vez, a diferencia de la señora Martha quien lo hace frecuentemente. No podía despertar, ni gritar, ni moverse. Pero una vez que le dijo: “No me puedes asustar porque no existes” dejó de experimentar esa sensación de impotencia y logró despertar.

Lo anterior, me hace pensar que la señora Martha me explicó que las personas que no creen en la bruja no son vulnerables a su maldad. Cuando le pregunté ¿por qué?, respondió lo siguiente: “es como cuando pides un milagro y no tienes fe en Dios, pues no se te cumple”.

Recordemos que uno de mis propósitos es dar cuenta de la forma en la que ha sido transformada la representación de la bruja a través del tiempo. Por el momento lo puedo ejemplificar de la siguiente manera con el testimonio de la señora Silvia. Dentro de sus explicaciones incluyó el hecho de que lo de la bruja no solamente pasa en Santiago Mexquititlán: “eso también se ve en las películas de la tele. Sacrifican y luego se toman su sangre. No es lo mismo que la bruja porque creo que es una secta pero se parece”.

Vemos que en esta descripción han sido incorporados nuevos elementos en comparación al testimonio del señor Amador, de cincuenta y seis años, quién no recurrió a programas televisivos para explicarme la cuestión de la bruja.

La entrevista dirigida al señor Erasmo Tiburcio Maximino, de cuarenta y tres años, Delegado Municipal, tuvo como propósito iniciar la descripción etnográfica de Santiago Mexquititlán. Razón por la que tocamos el tema de los índices de mortalidad infantil, lo que nos llevó a abordar la cuestión de la bruja que se chupa la sangre de los lactantes.

Según esta persona dichos índices son bajos: “Pues poco, no se mueren mucho los niños. Las que sí, son los señores de treinta, treinta y ciento a cuarenta, por la bebida y drogadicción. Por no haber empleo, se retira del estudio y, se dedica a juntar la bolita por ahí y empieza a untarse sus líquidos, esas cosas que salieron, esos líquidos se hizo para un trabajo pero ellos aprovecha la ferretería y, compran y, se unta y, se vuelven medio loco los muchacho”<sup>140</sup>.

Por lo que respecta a su postura con respecto a la bruja –del mismo modo que el resto de las personas- recuerda que hace unos veinticinco años era más frecuente que los recién nacidos murieran en sus manos porque la falta de luz le permitía salir con toda la libertad. No obstante, en la actualidad, sus paseos se han visto limitados por la ampliación del alumbrado público.

Esto fue lo que comentó: “yo recuerdo que escuchaba decir mis abuelitos que había esos tipos de gente que se chupaba a los bebé. Pero en verdad pos yo

---

<sup>140</sup> Recordemos que la cuestión de la drogadicción, también constituye una gran preocupación entre los **otomí** es asentados en la colonia Roma, véase apéndice III.

nunca vi nada. Ellos decían (...) que sí había gente que hacían esos tipos de males”.

Si bien Erasmo nunca la ha visto coincide con el resto de las personas y asegura que la bruja es una persona normal “así como nosotros, nomás que ya en la noche ya se disfraza de otro porque debe saber algo, algún oración o algo (...) para que ella se convierta en bruja. Aprovecha. Se convierte en gato, pájaro”. Sin embargo, dice que sí ha soñado con ella: “a veces cuando sueña cosas de esas pesadillas, de repente sueño. Pero no es igual como antes porque te digo años atrás en todos los barrios pues no había luz. Había luz nada más en barrio primero y en barrio quinto y una parte en barrio sexto. Pero los demás nomás pedacito (...) en ese tiempo decía la gente que las bruja aprovechaba porque todo estaba oscuro. Pero ahora es difícil tienen el 80% de luz. Ya es difícil para que veas por ahí una, a lo mejor vas a ver un luz afuera de los cerros, pero ya lejos. No cerca de la casa”<sup>141</sup>.

Es importante destacar que cuando la bruja ataca a los lactantes lo hace dentro de sus casas. No obstante, cuando lo hace con los hombres, lo hace en espacios públicos. En cuanto al hecho de no salir de noche, Erasmo comenta que él no lo hacía, pero no tanto por las recomendaciones que se hacen para no ser sorprendido por la bruja. Más bien por el tipo de actividades que realizaba: “No salíamos de noche porque no había luz. Estaba bien oscuro, desde las siete, ocho de la noche llegábamos a casa y ya no salíamos porque en ese tiempo no había ese tipo de líquido que se untaban, no había deportivo para jugar, no había ni una

---

<sup>141</sup> En este caso vemos que Erasmo describe a la bruja como una luz.

cache (...). Y en ese tiempo tenía que llegar temprano para guardar a los animales, darles de comer”.

Esto me pareció relevante porque podemos observar que con el paso del tiempo, no sólo ha cambiado el paisaje urbano sino también las actividades de las personas, lo que en última instancia guarda una estrecha relación con la bruja.

Erasmus asegura que nunca les ha comentado nada acerca de la bruja a sus hijos, simplemente porque “te digo como no alcanzamos a ver nada. Los abuelitos sí nos hablaban porque ellos sí alcanzaron a ver”.

Al tratarse de una autoridad, me interesó conocer las experiencias de señor Erasmus en torno a estos decesos y esta fue su respuesta: “Tiene poco que una señora nos comentaba que su bebé fue chupado por una bruja. Pero eso no nos consta. Conozco la señora, conozco el señor pero tampoco me atrevo de preguntar qué es lo que pasó. A lo mejor ellos mismos hablaron con otra gente y le dijo que se lo había chupado la bruja. Pero la verdad no nos atrevemos de preguntar, si fue cierto lo que pasó o un comentario nada más”. Asimismo, pregunté que qué se ponía en las actas de defunción y esta fue su respuesta: “Pos depende de la enfermedad que tiene. Porque como ahora la ciencia entonces ya se sabe”.

En lo que sigue, presento el testimonio de don Adrián. Cuando le pregunté si conocía casos de lactantes fallecidos por el ataque de la bruja me comentó lo siguiente: “En la radio y en la tele dicen que la cobija se le cae a la boca y ese se



ahoga”. Una vez más vemos que los medios de comunicación desempeñan un papel importante en los relatos de las personas.

Posteriormente, me dijo que dos de los nueve hijos que tuvo murieron. Un varón en un accidente con un macho y una niña que se la chupó la bruja. La niña parecía estar completamente sana, pero “al siguiente día estaba muerta”.

Si bien ya hemos visto que don Adrián niega que se trate de algún animal, esto fue lo que dijo: “Ahora sí que lo culpamos a ese animal”. Razón por la que insistí en averiguar si se trataba de un animal y nuevamente aseguró que “no, es un cristiano. Es una persona”. Pero siguió argumentando y concluyó que “la leyenda dice que algunos sí [se transforman en animal] pero algunos no”.

Ni él ni su esposa supieron quién fue el culpable de la muerte de la pequeña: “más antes, había un chingo. Cuando no entraba la luz eléctrica aquí todo era oscuridad. Ahorita eso ya se está desapareciendo por la luz”. Podemos observar que la presencia de la bruja se asocia a la oscuridad y su ausencia al servicio de alumbrado público. Adrián considera que las brujas no pueden ver la luz porque “es enemigo de ello. No sé qué pasa, pero donde hay luz ya no entra. Yo digo que esas cosas son gente extraña, que viene de lejos. No son de aquí”<sup>142</sup>.

Cuando falleció la hija de don Adrián mencionó que tenía algunos moretones en el cuerpo “Moretones un poquito, estaba medio negro. Eso fue lo que nos pasó”. Fue una madrugada, pero no se acuerda exactamente cuándo fue. Su esposa se acostó con su hija, mientras él atendía su tienda. Al cerrar el

---

<sup>142</sup> En el apartado anterior ya hemos visto que si bien en un principio asegura que las brujas no son de Santiago, al final asegura que sí se trata de santiagueños.

negocio las alcanzó “en aquellos tiempos no usábamos cama más que petate, ya me fui dormí con él”. La pequeña dormía en medio de sus padres y, a eso de las cinco de la mañana, la esposa despertó para darle el pecho pero “ya no se movía. Tonz dije: “no pues ya se murió mi hija”.

Los padres no se dieron cuenta de nada. Del mismo modo que el resto de los testimonios aseguran que dormían profundamente cuando la bruja mató a su hija de escasos seis meses “no me acuerdo si ya estaba bautizada o no. Pero pus ya la enterramos. Tenía como medio año, yo creo. Taba chiquita”.

Por lo que concierne al proceso legal, Adrián pudo enterrar a su hija sin el acta de defunción. Actualmente, las cosas han cambiado. Los santiagueños necesitan tramitarla para enterrar a sus seres queridos. Cuando intervienen las autoridades muchas personas tienen que inventar las circunstancias del deceso porque en Amealco se ríen de ellos y los ridiculizan cuando argumentan que fue la bruja la culpable: “cuando uno va a pagar allá, ya le inventa otra cosa [porque] nomás se ponían a reír, la secretaria y todos. Todos son incrédulos”. Lo anterior contrasta con el testimonio de Isaac Martínez quien asegura “allá en el pueblo sí nos creen, no como aquí en la ciudad”. Además es curioso que en la ciudad de México no hayan adoptado esta estrategia para no ser ridiculizados.

Esto difiere de lo planteado por van der Fliert (1988: 178), quien asegura que cuando alguien es desahuciado recurre a la medicina alópata, no para buscar alguna solución sino para conseguir el acta de defunción<sup>143</sup>.

Don Adrián me comentó que conoce otro cuento pero “ese no me consta. Me platicaron una vez que una muchacha se juntó con un hombre, y entonces, se levantaba a la mañana a hacer la tortilla y todo eso. Ya en la tarde se sentaba y no quería comer y, entonces siempre se iba a su casa, seguido se iba a su casa [a casa de sus padres]”.

Después de que su marido notó este comportamiento por demás extraño decidió seguirla y averiguar qué estaba pasando. Cuando llegó a casa de sus suegros escuchó el llanto de un recién nacido, entró a la casa y se dio cuenta que la esposa estaba cocinando su platillo favorito: “era la sangre que estaba comiendo. La sangre de los bebés. En su casa tenía niños, porque su mamá era bruja también, se los llevaba para su casa. Sí por decir tú eres bruja, vamos a decir un ejemplo, entonces tiene una hija y se casa y tu hija ya la preparas”. Una vez más vemos que el conocimiento de transmite de una generación a otra. Cuando el esposo descubrió las fechorías de su mujer, Adrián asegura que “se dio cuenta que era bruja y lo aborreció. Lo dejó” y, le dijo: “ya no quiero verte porque tú no eres cristiana sino que eres una bruja”. Aquí hay que observar el aspecto moral, se deslinda de ella, seguramente para no perder el reconocimiento de la *comunidad*.

---

<sup>143</sup> Más adelante, veremos el caso relatado por la señora Valentina, en el que asevera que los médicos forenses reciben dinero para expedir las actas de defunción.

Para que los recién nacidos no sean atacados por la bruja, es necesario protegerlos. Sin embargo, Adrián asegura que actualmente, la gente ya no lo hace, lo que sin duda contrasta con los demás testimonios: “Más antes se ponía unas aguja en cruz en el cuarto, a su cabecera. También la creencia de cada quien, pero los otros cruzaban cuchillos para que no se acerque (...) Ora sí no sé el significado que va ahí”. Cabe recordar que la señora Fernanda mencionó que los destellos de los objetos metálicos atemorizan a la bruja.

De manera resumida, la bruja deja una *escena del crimen*. Las personas pueden concluir lo anterior a partir de una serie evidencias: los moretones en los dedos, en los pies, las manos y cuello. Si bien muchas de las personas que he entrevistado mencionaron que la bruja hace dormir a los padres<sup>144</sup> para no ser sorprendida, Canuto asegura que a pesar de que se mantengan en vela es lo suficientemente astuta para cometer sus fechorías. Incluso da cuenta del siguiente caso: “una familia que durante la noche llevaba su hijo a Amealco, iba en brazos de la mamá y no se dieron cuenta cuándo la bruja lo atacó” (Canuto, 2008: 70).

Hemos visto que para la medicina alópata la asfixia y algunos problemas cardiacos son las principales causas de la muerte súbita del lactante. A diferencia de quienes creen en la bruja (Canuto, 2008: 70), asegurando que es la causante del mal a partir de una serie de circunstancias que rodean al acontecimiento.

---

<sup>144</sup> En algunas localidades de México se dice que la bruja *baila* sobre las personas adultas que cuidan al bebé para hacerlas dormir. Para prevenir lo anterior es necesario: regar pólvora en las ventanas y las puertas de la casa para que no entre el animal o bien, regar maíz en el techo para que se alimente y se olvide de la sangre del lactante (Canuto, 2008: 70).

Para la mayoría de las personas la explicación más coherente ante este hecho es que la bruja se alimentó con el vital líquido porque la ofrecida por los médicos carece de sentido y en ningún momento esclarecen dónde quedó la sangre del bebé. Si continuamos con la percepción que tiene la gente sobre las explicaciones ofrecidas por el sistema médico alópata, hay que recordar a la señora Valentina quien no cree en la bruja pero tampoco le convence la forma en la que son manejadas estas muertes por los médicos forenses.

### 3. La no creencia en la bruja: puntos de vista divergentes

La mayoría de las personas entrevistadas aseguran que sí existe la bruja, otras si bien se han mostrado escépticas al respecto han puesto en práctica las estrategias para proteger a sus hijos.

En lo que sigue presento el testimonio de la señora Valentina quien asegura que “lo de la bruja son puras tarugadas”. Ella tiene cuarenta y tres años, es de las pocas personas que afirma no creer en la bruja y que nunca ha recurrido a los métodos para proteger a sus hijos. A diferencia del resto de los testimonios quienes, en un principio, pueden dudar de su existencia, no obstante, siempre sale a colación que sí han empleado algún método para prevenir su ataque.

Me pareció relevante, incluir el testimonio de Valentina, porque expresa el hecho de que la transmisión del conocimiento no depende de si se cree en él o no. Si bien esta señora pone en duda el contenido del este cuerpo teórico, lo que toma

por verídico, es que las personas recurren a él para explicar la muerte súbita e inesperada del lactante.

Vale destacar que el esposo de Valentina es mazahua, originario de San Pedro el Alto, Estado de México. A diferencia del resto de las personas entrevistadas, los padres de Valentina son evangélicos. Sin embargo, mencionó que al casarse se volvió al catolicismo aunque no va a la iglesia, tal y como lo han expresado varias personas.

Si bien en un inicio supuse que el hecho de que estuviera casada con un mazahua podría influir en su postura me di cuenta que más bien es la religión de sus padres la que determinó lo anterior y no la exogamia. Incluso, Valentina aseguró que su suegra sí cree en la bruja.

Para explicarme lo que pasa con la bruja hizo referencia a las dos últimas muertes que hubo en Santiago Mexquititlán. En marzo de 2011, el esposo de la señora Laura fue asesinado, pocos días después su hijo recién nacido fue chupado por la bruja.

En Santiago se acostumbra hacer el “novenario” para poder levantar la cruz. El sepelio del marido fue un domingo por la mañana. Por la noche y, al mes de haber nacido falleció el cuarto hijo de Laura. La madre se dio cuenta que tenía mucha fiebre y, decidió llevarlo a la clínica de Amealco. Sin embargo, nunca llegaron: el pequeño murió en el camino.

Valentina me explicó que en Santiago acostumbran “vestir al difunto”<sup>145</sup>. Fue en ese momento que se dieron cuenta de que el cuerpo estaba lleno de moretones, signos a partir de los cuales determinaron la causa de muerte.

Otra experiencia que narró tiene que ver con su hermana Victoria quien radica en la ciudad de Toluca, Estado de México. Casi no se ven pero el nacimiento de la nieta de Victoria fue una buena ocasión para reencontrarse.

Sin embargo, cuando Valentina entró al cuarto del recién nacido y lo vio dormido: la verdad cuando entré a ese cuarto me dieron escalofríos, el niño estaba lleno de cochinadas”. Es decir, rodeado de artefactos destinados a protegerlo de la bruja: ajos, tijeras en la cama, espejo, seguros muy grandes en su ropa, en la colcha y, en las cortinas. Valentina exclamó: “¿qué tal que se desabrochan? ¡Se muere porque se le clavan los seguros!”.

A esta señora le enoja mucho todo esto y argumenta: “mi mamá nos enseñó a creer en Santos y en valores, nos enseñó a creer en Dios y no en esas tarugadas”. Además se pregunta: ¿Por qué no les pasó nada a mis hijos? Si yo vivía en cuarto de lámina y nunca se metió. ¡Eso es una prueba de que no existe!”

Esto último coincide con el testimonio de varias personas quienes residen en la colonia Roma, cuando aseguran que cuando vivían en casas de lámina sus hijos eran más vulnerables. Es interesante ver cómo las transformaciones del espacio por el cambio en la infraestructura han influido en la representación de la

---

<sup>145</sup> Recordemos el testimonio del don Adrián quien comentó que visten a los difuntos con sus mejores ropas.

bruja, recordemos que la gente vincula la cuestión del alumbrado público con la disminución de la muerte de los lactantes.

Si regresamos al caso de Valentina, me permito suponer que, la experiencia que tuvo desde muy pequeña al enfrentarse a la enfermedad de su madre, influyó de manera importante en su postura con respecto a la bruja y la brujería.

Cuando su madre padeció tuberculosis, su padre tuvo que correr de un lado a otro en busca de médicos que pudieran darle alguna esperanza de vida. Mientras tanto los hermanos mayores de Valentina se ocuparon de cuidarla. El diagnóstico dado por los médicos de la ciudad de Querétaro eran poco alentadores: “estaba desahuciada”. Sin embargo, su padre no perdía de la esperanza y la trajo al Distrito Federal.

Con unos cuantos días de diferencia la tía de Valentina también contrajo la misma enfermedad. Su padre y su tío se encontraron en la ciudad de México, este último llevó a su esposa con un brujo cuyo tratamiento era bastante costoso.

Ante la desesperación los padres de Valentina decidieron visitarlo. No obstante, al ser bastante escéptico, tomó algunas precauciones. Valentina asegura que el brujo le pidió una gran cantidad de dinero para sanar a su esposa pero “mi papá no era ignorante, ya había sido comisario y le pidió al hechicero que firmara unos papeles ante un notario en los que asegurara que iba a curarla pero no quiso porque era un charlatán. Si mi papá le hubiera pagado yo no hubiera conocido a mi mamá que vivió treinta años más. En cambio mi tía se murió luego, luego”.



A partir de dicha experiencia Valentina construyó su propia representación de lo que son los brujos y hechiceros, ella asegura que los son estafadores, charlatanes y, se aprovechan de la desesperación e ignorancia de las personas: “no se dan cuenta que aunque gasten se van a morir”.

Valentina mencionó que en Santiago las personas “no creen en la enfermedad, prefieren pensar que alguien les está haciendo el mal. Pero no es cierto. No se dan cuenta que hay que creer en Dios, no en alguien”.

A diferencia de las personas asentadas en la colonia Roma quienes siempre enfatizaron que la bruja se chupa a los lactantes por envidia, hasta ahora, la única persona en Santiago Mexquititlán que lo mencionó fue Valentina.

Por ejemplo, me explicó que el atractivo de la sangre de los lactantes para la bruja es su pureza porque antes de los cuatro meses no han probado la sal. De ahí que una de las medidas para evitarla sea ponerles un poco de sal sobre los labios o en un recipiente al lado de la cama. Ello coincide con el texto de van der Fliert: “Para proteger a sus bebés, los padres otomíes es nunca dejan la ropita al descubierto cuando se acerca la noche. Esto, para que *zone* no huela su presencia. Una criatura recién nacida lleva un olor muy particular que se llama *nw'é* (y que encanta a los malos espíritus). Para cambiar aquella fragancia, al acostarse el bebé, se le pone sal en la boca. Además se colocan un cuchillo a su lado y se rocían la frente con agua bendita” (1988: 186).

Según lo que ha oído entre sus conocidos, el bautizo constituye una estrategia importante para su protección. Una vez más, cuestiona lo anterior,

porque asegura que ella bautizó a sus hijos cuando tenían cuatro o cinco años: “Entonces, a ver por qué no les pasó nada?”.

Valentina se refirió a otro ataque de la bruja, esta vez fue su prima quien perdió a su primogénito de escasos cinco meses. Este caso es bastante particular ya que ocurrió durante el día. Mientras su hija dormía, esta señora aprovechó para lavar ropa y limpiar su casa mientras su hijo dormía. Cuando terminó fue a verlo y no despertaba. Llegaron algunos familiares para ver qué había sucedido y tomar una decisión ya que la madre no sabía qué hacer. Algunos pensaron en sobornar a algún médico para evitar los trámites ante las autoridades, mientras que el resto insistía en que era imprescindible conocer los resultados de la autopsia. Después de una larga discusión la madre decidió pagarle al médico para obtener el certificado de defunción y poder sepultar a su hijo.

Tanto la madre como algunos parientes concluyeron que la muerte había sido causada por la bruja porque el cadáver del pequeño tenía moretones en el cuello, en los labios y debajo de las uñas.

Valentina considera que el deceso no fue causado por la bruja, sino por el descuido de la madre: “cuando dejas a tu bebé lo tienes que estar checando todo el tiempo de que no se vaya a ahogar con las cobijas, que esté bien acostadito y, que esté respirando. ¿Cómo crees que fue la bruja? ¿Quién se iba a estar metiendo [a la casa] sin que mi prima se diera cuenta?”

Todo lo arriba mencionado constituyen argumentos bastante sólidos para Valentina quien concluyó diciendo que “Si existiera la brujería nadie moriría, no

habría partidos políticos porque ya se sabría quién va a ganar, no vendrían acá a vender votos”.

Valentina considera que la brujería es el medio del que se valen las personas para transformarse en animales y chupar la sangre. Si bien Valentina niega la existencia de la bruja, ello no quiere decir que a lo largo de su vida, y desde pequeña haya escuchado hablar de ella. Lo que en última instancia, le ha permitido elaborar un cuerpo teórico a partir del cual la representa pero además le ha permitido construir sus propios argumentos para negar su existencia. Así podemos observar que dicho cuerpo teórico le sirve por un lado, para reconocer que la bruja es una *creencia* que tienen las personas para explicar la muerte súbita del lactante. Sin embargo, cuestiona y niega su existencia. Esto último, es de suma importancia: pone en evidencia, que la transmisión del conocimiento no depende de si se cree en él o no.

En el presente capítulo, hemos visto cómo es representada la bruja por los habitantes de Santiago Mexquititlán. Cómo han adquirido dichos conocimientos, cómo los han modificado y adaptado al contexto en el que cada uno de estos actores se desenvuelve. En el siguiente y, último capítulo de esta investigación, abstraigo dicha información para esclarecer de manera conceptual el proceso de construcción por el que pasa el conocimiento referente a la bruja.

## Sexto capítulo

### Consideraciones finales

En el capítulo anterior, expuse los testimonios de algunos habitantes de Santiago Mexquititlán. A lo largo del cual pudimos observar que cada persona tiene su *propia versión de los hechos*, lo que pone de manifiesto la heterogeneidad de las creencias sobre la bruja. No obstante, existen varios elementos presentes en todos los relatos y corresponden a la forma en la que es representada por los santiagueños.

La intención del presente capítulo, es dar cuenta de que el análisis de la transmisión del conocimiento, debe tomar en cuenta tres elementos: el contenido del conocimiento, el contexto en el que es transmitido y su representación dentro de una epistemología. En el caso que me ocupa, el contenido del conocimiento corresponde a la representación de la bruja. Es decir, todos los argumentos que giran en torno a ella. El contexto de su transmisión tiene que ver con el momento y, la forma en la que los niños aprehenden sobre su existencia. Esto es, cómo es transmitido este conocimiento. Su representación dentro de una epistemología, corresponde a la relación de confianza que hay entre los niños y los adultos.

Organicé lo anterior, en cinco apartados. En el primero, expongo los rasgos pertenecientes al núcleo estable de esta representación<sup>146</sup>. En el siguiente, abordo

---

<sup>146</sup> Lo anterior es resultado de la comunicación personal que establecí con el Dr. Pierre Déléage, durante las estancias de investigación, que realicé en el Laboratoire d'anthropologie sociale, del Collège de France, París.

la noción de la bruja, entendida como conocimiento contra-intuitivo, lo que me llevó a hablar de su proceso de transmisión, incluyendo los conceptos de socialización primaria y socialización secundaria desarrollados por Berger y Luckmann (1997). En el tercero, discuto sobre la heterogeneidad de las narraciones sobre esta bruja, todo ello con base en el texto de Canuto (2008). En el cuarto apartado, retomo algunos planteamientos de Bonhomme (2005; 2009, 2011), para dar cuenta de cómo es transmitido el conocimiento sobre la bruja. Para tal efecto, retomo los conceptos de *rumeurs* y *ragots*<sup>147</sup>, entendidos como vectores de difusión. Finalmente, en el último, presento los argumentos a partir de los cuáles logré discernir que el *corpus* teórico referente a la bruja, no sólo constituye un universo simbólico. Por el contrario, se encuentra en los cuatro niveles de legitimación a los que se refieren Berger y Luckmann (1997).

#### 1. Elementos constituyentes del núcleo estable

En lo que sigue me gustaría resaltar los rasgos, que constituyen el núcleo estable de dicho conocimiento. Lo que Déléage entiende por núcleo estable, puede ser traducido en términos de Berger y Luckmann (1997), como campo semántico, o zonas de significado. Éstos deben ser entendidos como esquemas clasificadores, a partir de los cuales podemos diferenciar objetos. De esta manera observamos que el acopio social de conocimiento nos ofrece: 1) datos complejos y detallados sobre las diversas esferas de la vida cotidiana; 2) esquemas tipificadores

---

<sup>147</sup> Lo que traduje como *rumores* y *habladurías*, respectivamente.

requeridos para realizar las rutinas diarias y, 3) los medios para integrar elementos aislados del conocimiento subjetivo de cada individuo<sup>148</sup>.

Los campos semánticos permiten que la experiencia biográfica e histórica sea retenida, acumulada y por ende, el acopio social de conocimiento resultante, pueda ser transmitido de generación en generación. Sin embargo, dicho proceso es selectivo, son precisamente los campos semánticos los que determinan qué debe ser retenido y qué puede olvidarse (Berger *et.al.*, 1997: 59-60).

En lo que sigue, me gustaría destacar cuáles son los elementos constituyentes del núcleo estable al que se refiere Déléage. La bruja es representada, mediante una suma de objetivaciones lingüísticas que corresponden a su núcleo estable, o si se prefiere, al campo semántico. Estas objetivaciones lingüísticas, pueden ser resumidas de la siguiente manera: se aparece en la noche bajo la forma de bolas de fuego, chispas, animales, en las casas o en lugares donde hay agua; se alimenta con sangre; pasea a los hombres; genera miedo entre la población.

A lo largo de esta investigación, hemos visto, que su aspecto más estable, es el hecho de que explica la muerte de los lactantes, así como, la desaparición de los hombres en estado de ebriedad. A continuación, veremos que dicho núcleo, está compuesto por otros elementos.

Es pertinente, señalar que el conocimiento construido sobre la no abarca toda la realidad de estas personas. A diferencia, por ejemplo, de un mito de

---

<sup>148</sup> Es decir, esto nos permite integrar y ordenar nuestro propio conocimiento dentro de la realidad cotidiana.

creación, que explica el funcionamiento del universo. Dicho conocimiento, tiene un estatus específico, ya que sólo explica ciertos aspectos de la realidad: la muerte de los lactantes y la desaparición de los hombres. Es decir, tiene un valor explicativo específico al adecuarse a situaciones particulares.

Por otro lado, la forma en la que es transmitida dicha representación también forma parte del núcleo estable. Esto es, el primer contacto que tienen los pequeños con la bruja, es a partir de discursos indirectos, dirigidos a otras personas. Posteriormente, el proceso de transmisión se da mediante historias cortas, evocadoras y concretas, está vez dirigidas a ellos.

Otro aspecto estable, tiene que ver con los relatos. A cada vez que, alguien narra su experiencia con la bruja agrega algunos detalles, para situarla en su propio contexto y así, quitarle la *flotabilidad*. Así vemos y, aunque parezca paradójico, uno de los elementos estables de la representación es que en su transmisión es modificada para que no pierda sentido.

Dicho conocimiento se compone por un núcleo estable, pero a su alrededor, giran otros elementos, que hacen que se vaya actualizando. La dimensión temporal juega un papel fundamental en lo anterior. Hemos visto cómo las personas adecúan las narraciones al contexto en el que se desenvuelven. Recordemos por ejemplo, cuestiones como la diversificación de las actividades realizadas por sus habitantes, así como el proceso de urbanización en Santiago Mexquititlán. Las personas siempre se refieren a lo anterior: “antes había más

brujas porque no había alumbrado”; “antes pasaba más porque teníamos que hacer nuestras necesidades al monte”.

Los medios de comunicación también desempeñan un papel importante dentro del proceso de actualización del conocimiento. Los niños asentados en la colonia Roma, incluyeron elementos de algunas películas en su forma de representar a la bruja, así como, los señores Adrián y Silvia.

En el primer caso, cuando al preguntarle a este señor, si conocía casos de lactantes fallecidos por el ataque de la bruja, me respondió que: “En la radio y, en la tele dicen que, la cobija se le cae a la boca y ese se ahoga”. En esta frase se vuelve explícita la relación que establecen con la muerte súbita del lactante. Pero además, refleja la presencia de los medios de comunicación, que de alguna forma ha influido en la representación de la bruja.

Por lo que respecta, a la señora Silvia, al hablarme de la bruja le pareció importante mencionar, que no sólo se aparece en Santiago Mexquititlán: “eso también se ve en las películas de la tele. Sacrifican y, luego se toman su sangre. No es lo mismo que la bruja porque creo que es una secta pero se parece”. Si bien, al final de la oración asegura que se trata de otra cosa, observamos, que recurrió a lo que vio en la televisión para hacer referencia a la bruja.

Me parece que si bien en un principio partí de que la migración constituía el parte aguas en la modificación de la representación de la bruja, ahora me doy cuenta que algo más contundente en sus continuidades y discontinuidades es el paso del tiempo de una generación a otra.



Hemos visto que, el cambio de paisaje, no sólo es experimentado por las personas que han migrado a la ciudad de México, sino también por los santiagueños.

## 2. La bruja como conocimiento contra-intuitivo y su transmisión

Cabe resaltar que, la noción de la bruja, forma parte del conocimiento contra-intuitivo, lo que también forma parte de este núcleo estable. Es decir, es difícilmente verificable a simple vista, a diferencia, de cuando alguien afirma que el pasto es verde. Para ser retenida, deberá adquirirse bajo una forma reflexiva, o a partir, de una representación ordinaria como “mi mamá dice la verdad”. Es decir, la representación poco intuitiva según la que “hay brujas” adquiere veracidad en el momento en que se inserta en la segunda y da por resultado: “Mi mamá dice que hay brujas”<sup>149</sup>.

De ahí que su transmisión dependa totalmente de la comunicación verbal, así como de la epistemología Déléage (2009a). Es decir, la representación del contexto de aprendizaje del conocimiento transmitido y, en este caso la relación de confianza entre los hijos y los padres.

Sin embargo, la existencia de la bruja será verificada mediante los encuentros con dicha entidad. Varios testimonios expresan lo anterior, las personas recuerdan que desde muy pequeños escuchaban los relatos de las

---

<sup>149</sup> Como lo veremos más adelante, todo esto tiene que ver con los procesos de socialización primaria y secundaria, a los que se refieren Berger y Luckmann (1997).

personas mayores. Pero su veracidad fue confirmada al tener un encuentro con la bruja. A partir de lo que les fue transmitido de “oídas”, fueron construyendo su propia representación a partir de la cual lograron hacer sus propias inferencias sobre la presencia de la bruja.

Me gustaría recordar el caso de la señora Eva, residente de la colonia Roma. Ella mencionó que lo que le dio un indicio de que la bruja andaba en su casa fue el hecho de que su hija mayor “andaba chillonita”. Sin embargo, no le prestó ninguna importancia y, fue solamente a *posteriori* que atribuyó el llanto de la pequeña a la presencia de la bruja. En Santiago Mexquititlán, la señora Josefina hizo referencia a algo similar. Recordemos que cuando perdió a su primer hijo, ella y su esposo escucharon a un gato sobre el techo de su casa. Esta presencia conjugada con el llanto incontrolable del bebé, les hizo suponer que una bruja andaba merodeando su casa. Así vemos que, las personas construyen un cuerpo teórico sobre la bruja a partir de lo que escucharon sobre su existencia. Para posteriormente, hacer sus propias inferencias al respecto.

Si retomamos la obra de Berger y Luckmann (1997), la realidad de la vida cotidiana, es un mundo intersubjetivo que compartimos con nuestros semejantes. Ningún individuo puede existir sin la interacción y la comunicación con el resto de las personas, es por ello que debe de existir cierta continuidad entre mis significados y los de los demás.

Todo ello, lo pudimos observar, en la forma en la que las personas representan a la bruja. En esta continuidad encontramos los elementos de la bruja que comparten los habitantes de Santiago Mexquititlán. Sin embargo, cada uno de ellos conserva su propia subjetividad, motivo por el cual, encontramos diversos relatos en los cuales expresan sus propias experiencias.

El cúmulo de conocimiento vinculado a la bruja, se va construyendo a lo largo de la vida. Es modificado a partir de las experiencias que han tenido las personas con este personaje. Sin embargo, la representación de la bruja se origina desde la infancia. Las personas aseguraron que, la primera vez que escucharon hablar de ella, fue aproximadamente a los diez años, pero considero que lo hacen desde antes. Ello se demuestra, a partir de lo que pude observar en campo: en la mayoría de las charlas que he tenido con los entrevistados, ha habido niños de aproximadamente cinco años a nuestro alrededor, que si bien no participan activamente en la discusión sí escuchan lo que decimos.

Lo que precisamente guarda una estrecha relación con lo que plantea Déléage (2009), cuando asegura que la noción de *yoshi* se crea a partir de oídas desde muy temprana edad. Así como, con la obra de Berger y Luckmann (1997), en la que argumentan que los conocimientos de receta son aprehendidos de manera indirecta en las relaciones “cara a cara”. O bien, si combinamos los planteamientos de los tres autores, este tipo de conocimientos se adquieren en un contexto no marcado de aprendizaje: no necesitamos ir a la escuela para saber qué autobús nos llevará a casa. Del mismo modo, que las personas en Santiago no aprehenden la noción de bruja en un salón de clases, sino en la vida diaria.

En campo, pude observar que el conocimiento sobre la bruja es transmitido en contextos no marcados, pero como lo menciona Déléage la transmisión puede ser directa e indirecta. En el primer caso, recordemos el testimonio del señor Amador, quien recomendaba a sus hijas no salir por la noche al baño para evitar un encuentro con la bruja. A diferencia de la señora Silvia, quien se enteró de la existencia de la bruja, cuando su tío le narraba a su padre la experiencia que tuvo con este personaje en Lerma.

Si retomamos el testimonio de Fernanda, su abuela le contaba historias de la bruja. Pero cuando se les apareció, la abuela le pidió que rezaran para alejarla. Ello es de suma importancia, porque vemos que, la *imagen* de la bruja, en el sentido literal, se transmite de manera indirecta. No obstante, la forma en la que se evita es transmitida de manera directa. Por ejemplo, cuando las madres experimentadas, recomiendan que se pongan cuchillos en forma de cruz debajo de la almohada del lactante, o bien, un espejo al lado de la cama.

Como ya lo habíamos visto en el proceso de transmisión, el conocimiento es puesto en duda por las nuevas generaciones (Berger *et.al.*, 1997). Dicho cuestionamiento trae consigo una fuerte consecuencia: los pequeños serán invadidos por la incertidumbre y, tendrán entonces que evaluar si la noción de la bruja es verdadera o no. Por lo tanto, la idea de que los adultos dicen siempre la verdad tendrá que ser completada y paulatinamente reemplazada (Déléage, 2009b).

Esto pertenece a la socialización primaria y a la socialización secundaria, procesos planteados por Berger y Luckmann (1997). De este modo, la primera noción que se tiene de la bruja corresponde a la socialización primaria, en la que el mundo se nos presenta como algo dado e incuestionable. No obstante, esta suele ser modificada cuando inicia la socialización secundaria, en la que los pequeños son capaces de cuestionar y replantearse dicha realidad. Es precisamente esto lo que permite que cada generación adopte elementos de su propio contexto para *re-presentar* a la bruja.

#### 2.1. Procesos de apropiación y modificación del conocimiento. Socialización primaria y secundaria

En los siguientes párrafos, hablaré de lo que Berger y Luckmann (1997), entienden por socialización primaria y secundaria. En el primer caso, la socialización primaria (relación de confianza), se genera dentro de un contexto lleno de carga emocional, esto es, los niños se identifican con el resto de las personas tipificándolos en diversas formas emocionales. Dicha identificación permite que el niño acepte roles y actitudes de sus semejantes y se los apropie. Es a partir de esta identificación que los menores logran identificarse a sí mismos, adquiriendo así, una identidad subjetivamente coherente y plausible.

En la socialización primaria el yo es una entidad reflejada, el individuo es lo que los otros significantes lo consideran, es el reflejo de las actitudes que primeramente, adoptaron para él los otros significantes. No obstante, no constituye

un proceso mecánico y unilateral al entañar una dialéctica entre la auto-identificación y la identificación que hacen los otros (Berger y *et. al.*, 1997: 167).

Berger y Luckmann se refieren al *otro generalizado*, momento en el cual el individuo ya no se identifica solamente con el padre, la madre o los hermanos. Esto es, cuando el individuo está en su primer niñez puede percibir que su madre está enojada y, más adelante podrá discernir que ella está enojada a cada vez que tira la sopa. No obstante, llegará un momento en el que podrá concluir que, las personas no deben de tirar la sopa. Todo ello, implica un proceso de abstracción de roles y actitudes de otros significantes (Berger *et. al.*, 1997: 169).

Dicho proceso permite que exista cierta simetría<sup>150</sup> entre la realidad objetiva y la subjetiva: lo que es real por fuera del individuo, también debe ser real en su interior. De este modo, la realidad objetiva podrá ser traducida, a través del lenguaje, en términos de realidad subjetiva y *viceversa*. En otros términos, esto corresponde al *nomoi*, es decir, la asimetría que queda entre la realidad objetiva y la realidad subjetiva. Me parece importante, insistir en este punto, ya que es a partir de la socialización del *nomoi* que puede ser modificado el *nomos*. Recordemos que la alienación, o si se prefiere, la reificación<sup>151</sup> imposibilitan lo anterior. Por un lado, el ser humano deja de verse como partícipe en la creación de la realidad. Por el otro, la identificación con *nuestros* roles, nos impide actuar fuera de ellos.

---

<sup>150</sup> “El establecimiento de un alto grado de simetría entre la realidad objetiva y la subjetiva corresponde a una socialización exitosa, mientras que socialización deficiente a una asimetría entre la realidad objetiva y subjetiva” (Berger *et. al.* 1997: 205).

<sup>151</sup> El primer término es empleado por Berger (1969) y, el segundo por él y Luckmann (1997).

Cuando la fase del *otro generalizado* concluye, se puede decir que el individuo forma parte de la sociedad: posee un yo y un mundo. Ello sucede al concluir la socialización primaria. Debemos tener en cuenta que en la socialización primaria, la realidad se nos presenta como tal y, no contamos con las herramientas para poder cuestionarla y aún menos modificarla.

En esta fase, podemos decir que, la construcción del mundo queda en manos de los mayores. O bien, si retomamos el planteamiento de Déléage (2009a), la transmisión del conocimiento depende por completo de la relación de confianza que une a los adultos y a los niños.

En resumen, es a partir de los significados que aprehendemos de niños que, posteriormente, podremos cuestionar el mundo. Por lo tanto, en la socialización primaria se edifica “el primer mundo del individuo (...) El mundo de la infancia es masivo e indudablemente real (...) el mundo de la niñez está construido como para inculcar en el individuo una estructura nómica que le infunda confianza en que todo está muy bien (Berger *et. al.*, 1997: 172).

A la socialización primaria, le sigue un proceso en el que “se producen transformaciones parciales de la realidad subjetiva o de sectores determinados en ella” (Berger *et. al.*, 1997: 202).

La socialización secundaria, debe ser entendida como la adquisición del conocimiento específico de roles, así como, del vocabulario para referirse a ellos. Ello implica la internalización de campos semánticos que guían y, estructuran nuestras interpretaciones y comportamientos. Por ejemplo, un cazador construye

un cuerpo de imágenes sobre la base del lenguaje de la cacería, este último, será internalizado por el individuo, cuando aprehenda a cazar.

En la socialización primaria, la adquisición del conocimiento depende de la identificación y, de una carga emocional, por parte del niño, con los *otros* (significantes). En un principio, “es necesario amar a la propia madre, pero no a la maestra” (Berger *et. al.*, 1997: 178). Es decir, en la socialización secundaria, los roles se vuelven anónimos, se les puede separar de los individuos y, por ende, son intercambiables. Si lo decimos de una forma burda, esta vez, no importa quién nos de la clase de redacción, sino el contenido de la clase. La persona en sí ya no tendrá importancia ya que cualquier profesor capacitado podrá hacerlo. En palabras de Déléage, pasamos del contexto de aprendizaje no marcado, al contexto marcado.

Digamos que, el conocimiento que adquirimos en la socialización primaria constituye la base de la socialización secundaria. En términos de los autores, cuando aprendemos una segunda lengua lo hacemos en función de la materna, re-traducimos los nuevos conocimientos (Berger *et. al.*, 1997: 181).

Así pues, en la socialización primaria, el mundo se nos presenta como algo ya construido e inamovible. Sin embargo, durante la socialización secundaria se pueden dar ciertas crisis o rupturas. En este proceso, tenemos la capacidad de dar cuenta de que, el mundo que nos han enseñado nuestros padres no es único.

Antes de concluir, con la cuestión de los procesos de socialización primaria y secundaria, me gustaría destacar lo siguiente. Los elementos adquiridos durante



la socialización primaria, corresponden al núcleo estable del conocimiento, al que se refiere Déléage (2009). Mientras que los que han sido modificados en la socialización secundaria al inestable. En otras palabras, la relación existente entre el *nomos* y el *nomoi*, es decir, entre el individuo y lo social. Es la misma que encontramos entre el núcleo estable (social) y lo inestable (individual).

En capítulos anteriores, he mencionado que la *realidad objetiva* es protegida mediante las legitimaciones. Por lo que respecta, a la realidad subjetiva, es defendida, a través del mantenimiento de la rutina en la vida diaria y, reafirmada constantemente en la interacción con nuestros semejantes. Es decir, la realidad se mantiene mediante procesos sociales, por lo que una vez más vemos que la realidad subjetiva, debe mantener cierta relación con la *realidad objetiva* socialmente definida.

Es preciso señalar que si bien los otros desempeñan un papel fundamental en el mantenimiento de la realidad subjetiva o si se prefiere de la identidad, mediante el mecanismo de espejo, no son los únicos que participan en el proceso. De ello se desprende que el mantenimiento y la confirmación de la realidad involucran pues, la totalidad de la vida social del individuo<sup>152</sup>.

Lo anterior, adquiere importancia en el contexto de mi investigación. Tiene que ver, justamente, con el hecho de que, los individuos sólo pueden identificarse

---

<sup>152</sup> Una vez cristalizadas las diversas definiciones de la realidad (la del individuo y la de los otros) será determinada la reacción y la interpretación que haremos de cierto fenómeno. Berger y Luckmann (1997), aseguran que el diálogo es el principal vehículo para mantener la realidad. Gracias a las conversaciones que establecemos con nuestros semejantes, construimos y mantenemos la realidad. Ello se logra en la relaciones “cara a cara” con el intercambio de frases sencillas, tales como “Que te vaya bien en la oficina”; “Buenos días, que te vaya bien en la escuela, te portas bien”, *etcétera*.

como profesor, estudiante, católico, judío. O bien, en el caso que me ocupa, como *ñãñho*, en un ambiente que confirme dicha identidad. Por ejemplo, si bien algunas personas han migrado a la colonia Roma y, modificado algunos de sus hábitos, implicando así, la permanente transformación y actualización de su cultura. El hecho de vivir *bajo el mismo techo* –valga la expresión- les ha permitido conservar su identidad mediante el diálogo cotidiano. El ejemplo anterior, también se adapta a la situación de los santiagueños. Como lo veremos más adelante<sup>153</sup>, en las entrevistas me ubican como mestiza que piensa diferente y ello ha determinado la forma en la que me ha sido transmitido el conocimiento que poseen sobre la bruja.

De este modo, coincido con Berger y Luckmann (1997), cuando aseguran que somos coproductores del mundo social, nos apropiamos de él, pero lo podemos modificar. La construcción social del mundo, es un ordenamiento de la experiencia y, debe mantenerse en funcionamiento por cada sujeto. Ello depende de la conversación, entre la conciencia del individuo con otros significados. La interrupción de este diálogo provoca el derrumbe del mundo y, por ende, la pérdida de plausibilidad y de legitimación.

Hemos visto que, en la colonia Roma, los niños han adoptado algunos elementos del paisaje urbano a la representación de la bruja, permitiendo así, que siga siendo una explicación coherente a la muerte súbita e inesperada del lactante. Sin embargo, ello contrasta con lo siguiente: el señor Isaac Martínez, me

---

<sup>153</sup> Cuando aborde los planteamientos de Bonhomme (2005; 2009; 2011), sobre los vectores de difusión.

aseguró que en la ciudad de México, las personas no se sienten en confianza para hablar de la bruja porque “las discriminan y se burlan de ellas”<sup>154</sup>.

Podemos observar ciertos mecanismos que, permiten que el conocimiento sobre la bruja siga vigente. Pero por otro lado, existen situaciones y espacios, que ponen en riesgo la legitimidad y plausibilidad de dicho conocimiento. El contexto actual, ha limitado considerablemente esta conversación<sup>155</sup>. Con ello me refiero al hecho, de cuando fallece un lactante, los padres son discriminados y criticados por las autoridades cuando ofrecen su testimonio, al afirmar que su hijo murió por el ataque de la bruja. Incluso, en Santiago Mexquititlán, han desarrollado estrategias al respecto. Recordemos que cuando se dirigen a las autoridades para tramitar las actas de defunción, prefieren inventar cualquier cosa en vez de referirse a la bruja.

### 3. Heterogeneidad de las narraciones

Hasta ahora hemos observado que las historias sobre la bruja han sido narradas durante la niñez. No obstante, las recuerdan perfectamente, dicho periodo de vigencia responde al hecho de que son relatos que hablan de cosas trascendentes motivo por el cual son divulgados y permanecen en la memoria. Canuto (2008), señala algo muy importante al respecto, la parte fundamental de estos relatos es que contienen la argumentación del porqué de una creencia, esto es: “de por qué cuando muere un bebé y tiene los dedos morados se cree que la

---

<sup>154</sup> Véase el cuarto capítulo de este trabajo. Es posible establecer un paralelismo con el abandono de la lengua otomí. Las personas dejan de hablar su propia lengua por vergüenza, por miedo a ser discriminados.

<sup>155</sup> En mi tesis de maestría (Maendly, 2009), expongo varios ejemplos del racismo por el que han pasado los habitantes de la colonia Roma.

bruja lo ha chupado. El recuerdo lo conservan quienes fueron afectados pero la creencia es colectiva” (Canuto, 2008: 34).

A lo largo de este capítulo hemos visto que varias de las personas entrevistadas no han tenido ningún encuentro con la bruja. No obstante, tal y como lo señala este autor, ello no es necesario para formar parte de la cadena de transmisión. Basta con ser testimonio auricular para difundir este hecho. Tal y como, lo expresa el testimonio de la señora Valentina. Cada autor tiene la libertad de omitir los nombres de los involucrados, el lugar exacto donde sucedieron las cosas<sup>156</sup>, e incluso el cuentista puede dudar sobre el acontecimiento empleando frases como “quién sabe si sea cierto”. O bien como en el caso del señor Erasmo quien mencionó lo siguiente: “[a nuestros hijos no les contamos de la bruja porque] no alcanzamos a ver nada. Los abuelitos sí nos hablaban porque ellos sí alcanzaron a ver (...) Tiene poco que una señora nos comentaba que su bebé fue chupado por una bruja. Pero eso no nos consta”.

Según Canuto (2008: 64-65) cuando los cuentistas no son los actores principales o secundarios del suceso recurren a ciertas fórmulas para darle autenticidad y veracidad a su relato: “aquí cuentan mucho; en Santiago dicen; decía mi abuela”.

La tradición oral depende de dichos testimonios quienes se encargan de comunicar un hecho que no necesariamente han observado o experimentado. Pero aun así se apropian de él y lo aprehenden a partir de oídas: “él escuchó de

---

<sup>156</sup> Trátese del domicilio, de la presa o del lugar en el que las personas son sorprendidas por la bruja.

viva voz el relato, pero no observó el hecho ni fue quien comenzó a divulgarlo; gracias a la cadena de transmisión es que hasta él ha llegado” (Canuto, 2008: 35).

La función de los autores es la de de vivir y re-vivir un acontecimiento para difundirlo, son tradiciones libres, es decir, los cuentos dependen del individuo, de su habilidad para recrear y narrar los hechos. Por ejemplo, se pueden añadir las fechas, de quién escuchó la historia, pero sobre todo actualizarla para darle vigencia al consejo o recomendación que presenta. Estas enseñanzas en el caso de la bruja según los testimonios arriba presentados, tienen que ver con: no salir de noche para que no te lleve la bruja; proteger a los bebés para que no se los chupe. Justamente para que dichas enseñanzas (conocimiento) sean escuchadas y apropiadas por las personas deben estar respaldadas por “gente de probidad [y] junto con el fin didáctico se perpetúan y cimientan a través de las generaciones en la memoria las comunidades” (Canuto, 2008: 37-38).

Todo lo anterior explica la importancia que tienen las transformaciones, las modificaciones y las *re-presentaciones* de un hecho para así renovarlo y darle plausibilidad con el fin de transmitirlo a las nuevas generaciones.

Según Espino los relatos tienen cinco rasgos operativos en su contexto de producción que permiten su recreación en diversos momentos históricos. El primero tiene que ver con la particularidad de cada interpretación ya que depende completamente de la memoria y la voluntad del narrador, es decir, omitirá detalles y enfatizará otros que le parezcan importantes. El segundo, tiene que ver con que la tradición oral constituye una forma literaria transmitida de generación en

generación “por la marca de la voz y reproduce matices expresivos que la escritura no logra registrar (...) [es] recreada acorde con el tiempo, las experiencias y el conocimiento de quien las transmite, es revestida con ropajes de la época y con toda la carga emotiva, espiritual y creativa de la persona” (Espino en Canuto, 2008: 56). En cuanto al tercer rasgo, se refiere a la representatividad de los textos para una cultura determinada, deben expresar su historia, las creencias, experiencias o cualquier hecho relevante. Un ejemplo de lo anterior, son los cuentos morales que refuerzan las enseñanzas de los padres, cuando son aceptados por la colectividad inicia el proceso de divulgación y transmisión. De ello se desprende el cuarto rasgo: la literatura oral debe ser conocida por la mayoría de los integrantes de una comunidad, es decir, ser popular. Finalmente, la recreación de un texto oral debe ser entendida como un evento y un acto únicos. Si bien cada puede haber tantas versiones de un hecho como autores, esto no implica que se trate de otra historia porque se conservan la esencia y las principales acciones del relato (Espino en Canuto, 2008: 55-57).

Si regresamos al planteamiento de Canuto asegura que las personas narran algún suceso para explicar por qué se tiene alguna creencia o porqué se comportan de determinada manera. Es decir, los cuentos tienen por función “justificar o legitimar una situación (...) por su parte, los testimonios de la «realidad mágica »relatan encuentros con lo extraordinario o lo sobrenatural; la verosimilitud de este tipo de relatos, de acuerdo con la cosmovisión de los habitantes del pueblo, no está en dudar, sin embargo, para aquellos que no los creen se muestran pruebas que evidencian la veracidad”. Del mismo modo que el autor, he

conversado con personas que no creían en la bruja, sin embargo, después de habérsela encontrado su percepción de las cosas cambia. Tal es el caso presentado por el autor: “en este entonces estaba joven, no creía en eso y no tomaba para que no digan que estaba borracho” (Canuto, 2008: 66).

#### 4. *Rumeurs et ragots*

Considero que algunos planteamientos desarrollados por Bonhomme (2009), me permitirán abundar en la manera en la que es transmitida la representación de la bruja. Así como vincular la bruja de Santiago Mexquititlán con algunos aspectos de la brujería (2005; 2011). Si bien nuestros trabajos son bastante diferentes, hay algunos aspectos desarrollados por el autor que me ayudaron a esclarecer algunos elementos constitutivos sobre la representación de la bruja. Tales como, los vectores de difusión del conocimiento; la cuestión de la invisibilidad de los brujos, así como, dejar de considerar a la brujería como superstición o algo extravagante.

Dicho autor plantea una epidemiología cultural de los rumores o bien, en otras palabras, se interesa por la forma en la que son transmitidos algunos rumores a nivel internacional. Para ser más específica, centró su atención en el robo de sexo (2009) y en los números de celulares que matan (2011). El autor inició su trabajo de campo en Gabón, no obstante, se percató a través de los medios de comunicación que ambos rumores circulaban en diversos países de

África<sup>157</sup>. De ahí la pregunta central de su investigación: cómo es que la brujería deja de ser un fenómeno local, ubicado en el seno de una familia o de un vecindario para transformarse en un rumor transnacional.

En el primer caso, es frecuente que cuando se está en grandes aglomeraciones pase un extraño y, que con el menor contacto físico pueda robarle el sexo a su víctima. Estos casos se han presentado en Mauritania, Nigeria, Senegal, Sudán, Camerún, Ghana, Gabón, entre otros. En el segundo, hay algunas llamadas que no deben ser contestadas bajo ninguna circunstancia. Algunos números de teléfono son identificados como asesinos y quien responda muere inevitablemente.

Lo que me gustaría destacar dentro de la obra de Bonhomme (2009), son sus planteamientos sobre la forma en la que es transmitido el conocimiento acerca del robo de sexo y los números que matan.

El autor establece una distinción entre *rumeurs* y *ragots*, lo que traduzco como rumores y *habladurías*, respectivamente. En el primer caso, éstos se caracterizan porque surgen a nivel macro, en lugares públicos y, en un contexto de anonimato en el que los lazos sociales son débiles. Bonhomme (2009), define los rumores como algo ampliamente distribuido en el espacio pero no en el tiempo. Se trata de una tradición inestable e intermitente. A diferencia, de la cuestión de la bruja, siendo ésta una representación fuertemente cultural. Es decir, está ampliamente distribuida en el tiempo y en el espacio.

---

<sup>157</sup> Incluso hasta en Asia, en el caso de los números que matan.



A diferencia de las *habladurías*, que se comparten a menor escala, de manera más íntima, en un contexto en el que los vínculos entre los actores son fuertes, ya sean de amistad o de parentesco. Si seguimos a Bonhomme (2009) los rumores se caracterizan por lo siguiente:

- Los enunciados inician con “se dice que”: Son relatos indirectos y la fuente de la información es siempre ajena al narrador.
- Es una representación sin autor.
- La difusión de los rumores no depende en ningún momento de si se cree o no en su contenido.
- Existen emociones que acompañan el proceso de difusión, en el caso del robo de sexo es el miedo. Así los rumores se convierten en una profecía: *si hablas de eso te puede pasar*.

Durante mi estancia de investigación en París, tuve la oportunidad de discutir con el autor. En ese momento, me parecía que, tanto las características de los rumores como las de las *habladurías* aparecían en el caso de la bruja. Es por ello, que había pensado en elaborar un concepto en el que se combinaran ambos vectores de difusión.

No obstante, más tarde me di cuenta de que ello no era necesario. Logré dilucidar que en campo, había observado estas dos formas de difusión. Pero cada una de ellas, respondía a contextos distintos. Esto es, cuando entrevisto por

primera vez a alguien, me cuenta la historia de *fulanito de tal*. En estos relatos, el autor siempre recae en terceros<sup>158</sup>: “aquí la gente dice que las brujas”.

Por lo tanto, pude concluir, que cuando las personas no me tienen aún confianza recurren al rumor. Sin embargo, ello cambia una vez que establecemos una relación de confianza y, se convierten en los autores de su propia experiencia. Esta vez, el vector de difusión deja de ser el rumor y se convierte en habladuría. O si se prefiere, en una narración que se comparte de manera más íntima, en un contexto de confianza en el que los vínculos son más fuertes.

En resumen, vemos que, a mí como investigadora, la representación de la bruja, me es transmitida en un primer momento como un rumor. Posteriormente, cuando dejo de ser simplemente una “estudiante que viene a investigar” se convierte en una habladuría. Si combino los planteamientos de Déléage con los de Bonhomme, me atrevo a decir, que el contexto de transmisión, o la meta-representación, influye de manera directa en el vector de difusión. En otras palabras, cuando las personas me conocen (relación de confianza) deja de ser un rumor y, se transforma en una *habladuría*, en la que incluyen su propia vivencia. Incluso, lo anterior, lo pude observar con los niños asentados en la colonia Roma. Al principio, me hablaban de lo que les cuentan los adultos, pero poco a poco, empezaron a incluirse en los relatos.

Por otra parte, en el seno de las familias y vecindarios de Santiago Mexquititlán, la representación de la bruja es difundida a través de cuentos y

---

<sup>158</sup> O si se prefiere, retomando las palabras de Bonhomme: es una representación sin autor.

experiencias propias. Lo que en última instancia, corresponde a lo que Bonhomme entiende por *ragot*.

Es preciso señalar, que si bien he establecido cierta relación de confianza con algunos santiagueños, en ningún momento he dejado de ser la mestiza que investiga. Si regresamos a Berger y Luckmann (1997), me han tipificado como tal, lo que determinó la forma en la que me fue transmitido. Pero además, el contenido de sus narraciones.

Si bien en la colonia Roma, las personas aseguraron que la bruja actúa por envidia. En Santiago Mexquititlán, nunca se hizo mención de lo anterior. Podría parecer un error garrafal, el no haber formulado de manera directa la siguiente pregunta: ¿el ataque de la bruja es consecuencia de la envidia? No obstante, considero que el silencio y la omisión de dicha información, *hablan* por sí solos. Considero que en la envidia se aglutinan situaciones por demás personales, de las cuales, la gente no siempre está dispuesta a hablar.

Me gustaría retomar la idea de que la difusión del conocimiento no depende en ningún momento, de si se cree o no en su contenido. Tal y como, lo vimos con el caso de la señora Valentina. El hecho de que para ella, la bruja no explique de manera coherente la muerte súbita del lactante, no impide que su noción sobre la bruja sea bastante clara.

Finalmente, otro punto, que se encuentra presente en la transmisión de la representación de la bruja, es el de las emociones. Hemos visto que a la mayoría de las personas, les da miedo hablar de la bruja porque la pueden llamar y, así

desatar su ira. O bien, en el caso de los hombres que han sido encuerados por la bruja expresan enojo.

En los siguientes párrafos, abordo otro aspecto interesante de la obra de Bonhomme (2005; 2009). Dicho autor, desmitifica la brujería enfatizando el hecho de que las representaciones ligadas a dicho fenómeno no son de ninguna manera extravagantes ni arbitrarias. Lejos de ser engaños del imaginario que recubren con un velo la realidad social, nos hablan de los límites ordinarios de la percepción humana.

Es decir, le da importancia a algunos elementos cognitivos, más precisamente a la percepción visual, ubicando a la brujería en el *continuum* de la percepción cotidiana. Esto permite demostrar que está fundada más sobre experiencias cotidianas que sobre creencias exóticas.

Para darle a lo invisible su dimensión perceptiva y relacional es necesario entenderlo como una actividad: la agresión en sí misma. Esta vez, lo invisible ya no debe ser entendido como un lugar específico. Si bien esta actividad implica un desplazamiento, formulado como un vuelo nocturno, ello no evoca un viaje a otro mundo, sino más bien el movimiento del brujo que ataca a su víctima, como un predador a su presa (Bonhomme, 2005: 261).

Motivo por el cual, asegura que las representaciones de la brujería no son de ningún modo metafísicas. Por el contrario, tienen que ver directamente con la percepción y, son de tipo relacional. El brujo requiere de la invisibilidad porque cometer tales actos exige quitarse de la mirada de los otros. Tiene el poder de

disimulación para no ser reconocido y ello se expresa su capacidad para convertirse en un doble invisible.

Para Bonhomme (2005), estas nociones de invisibilidad y de doble<sup>159</sup> constituyen el núcleo conceptual de la brujería. Esto me parece sumamente relevante porque pone en evidencia otra característica constituyente del núcleo estable de la bruja. Como ya lo hemos visto, en todos los testimonios se habla de su capacidad para transformarse en animal y, las dificultades para identificarla.

La invisibilidad hace referencia a las máscaras usadas por los brujos. En el caso que me ocupa, el disfraz de la bruja se expresa en el hecho de que puede aparecerse bajo la forma de animales, de bolas de fuego, de chispas, o bien, sólo se aprecian sus manos, o se escucha su voz. Además, los santiagueños consideran que cualquier persona puede ser bruja. Por lo tanto, las sospechas no se focalizan en una identidad estereotipada: persona con defectos físicos, soltera, extraña a la comunidad. Razones por las que es prácticamente imposible evitarla y ubicarla.

La bruja también usa otras *máscaras* para pasar de incógnito: se aparece solamente durante la noche, causando un estado letárgico a los padres de los lactantes, o bien, sorprendiendo a los hombres en estado de ebriedad. El poder de su invisibilidad descansa en su disfraz y, consiste en la capacidad que tiene para transformarse en animal o aparecer sin rostro, todo ello acompañado de un estado de no vigilancia provocado ya sea por el alcohol o por un sueño profundo.

---

<sup>159</sup> La ausencia de percepción visual es la raíz de las representaciones ligadas al doble del brujo.

Si bien Bonhomme (2005), asegura que la brujería pone de manifiesto los límites ordinarios de la percepción humana, cuando la visión de las víctimas es entorpecida. He podido observar que cuando dicho sentido disminuye, interviene otro elemento cognitivo: el oído. A partir de los testimonios, pudimos apreciar que varias personas han logrado saber si se trataba de una mujer o un hombre por su voz.

Por otro lado, considero que el disfraz de la bruja también está *confeccionado* a partir de las emociones, para así, evitar la mirada de sus víctimas. El miedo constituye un elemento importante para que las personas desistan y, no traten de identificarla, de hacer acusaciones directas y mucho menos se atrevan a enfrentarla. En resumen, vemos que el caso de la bruja existe una relación entre agresor y víctima en la que además intervienen las emociones y los sentidos. Lo que le da a dicho fenómeno una dimensión perceptiva y relacional, despojándolo así, de su arbitrariedad y extravagancia.

## 5. Universos simbólicos

Hemos visto que, las zonas limitadas de significado, son integradas a la cotidianeidad mediante el lenguaje, la temporalidad, las situaciones cara a cara, las tipificaciones y el anonimato. Dichas características no escapan a la bruja. Las personas se enteran de su existencia a partir de habladurías, cuentos, narraciones y, máximas morales.

Si bien en un principio, supuse que la bruja correspondía al cuarto nivel de legitimación. Es decir, a los universos simbólicos que dotan de sentido a la muerte, proceso a partir del cual es integrado el fallecimiento de los lactantes a la vida cotidiana de los *ñãñho*. Ahora considero que el *corpus* teórico de la bruja forma parte de los cuatro niveles de legitimación.

En primer lugar, responde a los ¿por qué? de los pequeños: “no sales de noche porque la bruja sale y, punto”. Este enunciado corresponde al primer nivel de legitimación, en el que se hacen afirmaciones sencillas como “Así se hacen las cosas”.

Recordemos que, en el segundo nivel de legitimación, encontramos esquemas explicativos, tales como, las leyendas, los proverbios, los cuentos populares, las máximas morales y las sentencias. En el capítulo anterior, hemos visto que existe una gran diversidad de relatos sobre la bruja, que –a mi parecer– corresponden a lo que Berger y Luckmann llaman cuentos.

Por lo que respecta, al tercer nivel de legitimación, tiene que ver el conocimiento que poseen las personas que son identificadas con la bruja. Hemos visto que, hay personas capaces de hacer el mal a partir del pacto que hacen con el diablo. Es decir, se reconoce la existencia de cuerpos diferenciados de conocimiento y, se adquieren en lo que Déléage llama contextos de aprendizaje marcados. Según los testimonios hemos visto que, que las personas mayores son las que más saben debido a su experiencia.

Finalmente, en el cuarto nivel, encontramos los universos simbólicos. Para Berger y Luckmann, estos últimos, legitiman por un lado, la biografía individual y, por el otro el orden institucional. En otras palabras, la función nómica del universo simbólico –respecto a la experiencia individual- consiste en poner cada cosa en su lugar, integrando los significados marginales dentro de la cotidianeidad.

Por ejemplo, cuando los hombres son secuestrados por la bruja, ello parece carecer de sentido pero es socialmente entendido. Esto es, las experiencias subjetivas adquieren un significado de la cotidianeidad volviéndolas inteligibles y, menos aterradoras.

Por otra parte, la muerte constituye una experiencia marginal, es integrada en lo cotidiano mediante los cuentos. Es a través de ellos, así como de advertencias, que la existencia de esta bruja, se hace presente en el quehacer cotidiano de las personas. Además, me permito insistir en lo siguiente, Si bien la muerte de cualquier persona resulta difícil, por ejemplo, el fallecimiento de un abuelo. Esta situación tiene aún más sentido que perder a un hijo recién nacido. Motivo por el cual, considero que la bruja constituye una legitimación en un doble sentido. En primer lugar, porque integra la muerte y en segundo, porque integra una muerte inesperada o completamente desprovista de sentido, al tratarse del fallecimiento de un lactante.

En resumen, vemos que la existencia de la bruja constituye la explicación de la muerte súbita del lactante, así como de la desaparición de los hombres durante sus noches de *parranda*. Dicho *corpus* teórico, es integrado a la vida



cotidiana, por medio de cuentos, narraciones, advertencias y, las amenazas que reciben los niños por parte de los adultos. Además, también pude observar, las máximas morales: no andar tarde por la noche en las calles. Por lo tanto, también ejerce cierto control social.

## Conclusiones

La muerte es explicada de forma diferente en cada contexto cultural. Entre los *ñãñho* asentados en Santiago Mexquititlán, la existencia de las personas que establecen un trato con el diablo, designadas como la bruja, constituyen la explicación coherente a la muerte del lactante. Como ya lo he mencionado a lo largo de este trabajo, la bruja dota de significado a la muerte. Pero no se trata de cualquier deceso. Estamos hablando de la muerte súbita e inesperada del lactante. Así puedo decir, que si bien la muerte constituye una zona limitada de significado, es integrada a la vida cotidiana mediante las narraciones referentes a la bruja.

Es importante destacar que si bien no todos los santiagueños creen en ella, ello no impide que ignoren de *quién* se trata. Ello expresa que la transmisión del conocimiento no depende de ninguna manera en su contenido ni en la credibilidad de las personas.

Por lo que concierne a cómo es representada la bruja, a partir de los testimonios presentados en la esta investigación. Puedo destacar las siguientes características: 1) aparece bajo la forma de luces, 2) puede ser cualquier persona, siempre y cuando, haga pactos con el diablo, 3) su rostro es difícil de distinguir y, tiene la capacidad de volar y de transformarse en animales, tales como, el gato, el burro, o algún tipo de ave.

En cuanto a las emociones provocadas son el miedo y la ira. En el primer caso, ello se debe por lo siguiente: 1) que te separen de la persona con la que

estás, para posteriormente poder; 2) sacarte de tu camino y así; 3) llevarte lejos para quedar a su merced y, 4) evidentemente perder a un recién nacido. En el segundo caso, los hombres que han sido paseados por la bruja, aseguran que sienten mucho enojo porque se sienten impotentes al no poder luchar contra ella. Este sentimiento se agudiza cuando son encuerados por la bruja,

Por otra parte, hemos visto que los testimonios coinciden en que se aparece durante la noche y en lugares donde hay agua (ríos, presas, arroyos). Sin embargo, se puede establecer una diferencia en el contexto en el que hace sus apariciones. A los hombres se les aparece cuando están bajo los influjos del alcohol, mientras que a las mujeres es más frecuente en los sueños. O bien si están despiertas no mencionan que hayan ingerido bebidas alcohólicas. Lo que no implica que no beban ya que esto puede corresponder a una cuestión social en la que es mal visto que una mujer se embriague. Es importante destacar que cuando la bruja ataca a los lactantes lo hace dentro de sus casas. No obstante, con los adultos sucede en espacios públicos, a menos de que se trate de algún sueño.

A partir de los datos recabados en campo, puedo decir que, la transmisión del conocimiento sobre la bruja, depende de la interacción entre las personas. Esto es, este personaje es representado mediante, la comunicación verbal entre padres, abuelos, hijos y vecinos. Todo ello es enriquecido y modificado, gracias a la memoria, así como, a la habilidad de las personas para recrear y narrar los hechos. De ahí la importancia, de siempre considerarlos como actores-autores.

En un principio, el conocimiento que tienen los niños sobre la bruja, les es presentado como algo dado e inmutable. Recordemos que ello se da en un

contexto de transmisión no marcado, o si se prefiere, un contexto *informal*. No se aprehende *quién* es la bruja en un salón de clases, todo ello se hace en situaciones cotidianas y de “*oídas*”.

Desde muy pequeñas, las personas oyen hablar de la bruja, a través de relatos indirectos: al presenciar las pláticas de los adultos. Paulatinamente, dejarán de simplemente oír sobre la bruja, para esta vez, *escuchar* sobre ella. Momento en el que las narraciones se vuelven directas. De hecho más que, narraciones adquieren, el carácter de advertencias y amenazas. Por ejemplo, cuando se les ordena no salir de noche para no tener un desafortunado encuentro con la bruja, recurriendo a frases como: “¡No salgas de noche porque te lleva la bruja!”.

Considero que los adultos deben recurrir a tales fórmulas de legitimación, para que de esta forma, los pequeños entiendan *quién* es la bruja y el daño que es capaz de hacer. Enunciados de esta naturaleza, se componen de dos niveles el coercitivo y el cognitivo. Por un lado, es una advertencia y una orden para evitar los ataques de la bruja. Por el otro, se hace explícito que la bruja solamente se aparece de noche. Como ya lo habíamos visto, las legitimaciones deben coincidir con el orden institucional, para convencer a las nuevas generaciones de lo qué son las cosas para así, mantener la prioridad de las definiciones institucionales, por encima de los intentos individuales.

En un principio, para los niños todo esto es incuestionable porque se basa en la relación de confianza que los une con los adultos. No obstante, ello irá cambiando con el paso del tiempo. Por un lado, esta relación de confianza será modificada y por ende, pondrán en duda todo lo que se les ha dicho sobre la bruja.

Por el otro, elaborarán su propio *corpus teórico* sobre dicha entidad, gracias al acopio de información, pero también a partir de sus propias experiencias. Considero que dicho conocimiento es resultado de lo que *oyeron* alguna vez, de lo que posteriormente *escucharon* y pusieron en duda. Lo que finalmente, les permitió apropiarse e interpretarlo.

Los cambios generacionales, hacen que la gente ponga en duda dicho conocimiento, lo adecúe al contexto en el que vive. Lo que en última instancia, permite que no pierda sentido. Dicho conocimiento está formado por un núcleo estable y a su alrededor giran otros elementos, por ejemplo, los elementos del paisaje urbano, los medios de comunicación. No obstante, el núcleo estable permanece.

Si bien, el proceso de transmisión inicia con una narración con autor, lo que queda en la memoria y, lo que posteriormente, será compartido debe pasar por un proceso de anonimato, para que pueda ser retenido. Considero que los detalles que, pueden ser olvidados u omitidos por cada autor, es decir, los que no cambian el sentido de este conocimiento, constituyen la parte inestable del conocimiento. Mientras que los que permanecen la parte estable.

En otras palabras, el poder separar las experiencias de su contexto original, adquiriendo así, cierto grado de anonimato, constituye un requisito indispensable para que puedan ser transmitidas. Este carácter de anonimato, tiene que ver con todos los elementos comunes de este conocimiento, me permito decir, que son la materia prima de la representación de la bruja. Así, el proceso de anonimato, puede ser visto como un filtro, gracias al cual queda de lado la subjetividad de

cada autor. Y con ello, la particularidad de cada relato, para sólo dejar el contenido que se comparte con sus semejantes. Es prácticamente imposible retener los detalles de cada experiencia, por ello sólo quedan los elementos más importantes, que forman parte del núcleo estable.

Así vemos y, aunque sea paradójico, en la construcción del conocimiento interviene cada individuo perteneciente a una sociedad. No obstante, el proceso de anonimato es también imprescindible para poder retener dicho conocimiento.

Además, en el caso estudiado, considero que el *corpus* teórico, no ha desaparecido porque si bien es cuestionado y, apropiado por cada individuo en el momento de su transmisión. La asimetría entre el *nomos* y el *nomoi* no es no es lo suficientemente grande para que este último pierda plausibilidad.

Recordemos algunas narraciones en las que no toda la información coincide con el resto. A una persona se le apareció durante el día y a otra sin haber ingerido bebidas embriagantes. Sin embargo, estos intentos individuales (*nomoi*), no son lo suficientemente grandes para atentar con el orden establecido. A saber, que sólo sale de noche y, que sólo pasea a los hombres en estado de ebriedad. Además, estos vacíos de sentido, se dan a niveles diferentes, motivo por el cual, el mundo no se derrumba.

Cuando inicié este trabajo, supuse que la muerte constituye una experiencia marginal y, como tal debe ser traducida en términos de la vida cotidiana. También asumía que, el conocimiento sobre la bruja constituía un universo simbólico, cuya función era precisamente apaciguar y ordenar la muerte súbita e inesperada del

lactante. No obstante, me permito concluir que, no se ubica exclusivamente en este nivel de legitimación. Hemos visto que, la muerte no es algo cotidiano, como por ejemplo, ir a la escuela, hacer una tarea, o interactuar con el vecino. Pero hablar de la bruja que se chupa a los recién nacidos, sí pertenece a la esfera de la vida cotidiana. Todo ello se logra mediante cuentos y narraciones, en los que se explica a las nuevas generaciones de quién se trata y, cómo evitarla.

De este modo, la reinterpretación nómica, se vuelve fundamental para que el *mundo ñãñho* (del mismo modo que para cualquier otra cultura) no pierda sentido. Así el *corpus* teórico no se quede corto para explicarlo. En el caso que me ocupa, ello se traduce de la siguiente manera: el mantenimiento del *nomos* evita que la explicación de la muerte de los lactantes pierda significado y, que con ello parte de su mundo sea amenazado por el caos. En resumen, la reinterpretación nómica, adquiere un papel fundamental para la constante formulación de explicaciones sobre el mundo que nos rodea.

Si bien la intención de algunas personas era la de que de este trabajo resultara un peritaje antropológico, tarea que me fue imposible realizar por la falta de conocimientos en materia penal. Lo que sí puedo hacer como antropóloga es recomendar a las autoridades que se cuente con expertos en la materia para evitar casos de discriminación.

## **Bibliografía:**

Berger, Peter

1969 *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*,  
Amorrortu Editores, Buenos Aires

Berger, Peter y Thomas Luckmann

1997 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos  
Aires

Bermeo Peredo, Vera Cecilia y Lourdes Neri Flores

2006 “La vitalidad del otomí en Santiago Mexquititlán, Querétaro”,  
Ponencia presentada en el IX Congreso Nacional de Lingüística,  
Asociación Mexicana de Lingüística Aplicada, Universidad Autónoma  
de Zacatecas, Unidad Académica de Letras, Zacatecas, Octubre,  
2007

Bonhomme, Julien

2005 « Voir par derrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon »,  
*Social Anthropology*, vol. 13, no. 3, pp. 259-273

2009 *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*. La  
librairie du XXe siècle, Seuil, Paris

2011 «Les numéros de téléphone portable qui tuent. Épidémiologie  
culturelle d'une rumeur transnationale » *Tracés*, no. 21  
(Contagion/Contamination), pp. 125-150

Campos Guardado, María del Refugio

2001 *Tras las flores de Andrea. Un proceso de hechicería del siglo XVIII*.  
Tesis de Licenciatura en Lengua y Literatura Hispánicas, Facultad de  
Filosofía y Letras, UNAM, México

Canuto Castillo, Felipe



2008 *Ya ´bede ñãñho. La tradición oral de Santiago Mexquititlán, Querétaro*, Tesis de maestría, Estudios Mesoamericanos/ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México

2013 *Cambio y continuidad cultural en tres comunidades otomíes*, Tesis de Doctorado, Estudios Mesoamericanos/ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Centro Coordinador para el Desarrollo Indígena "Otomí", Amealco, Querétaro

2011 *Diagnóstico Territorial con Identidad y Estrategias de Desarrollo de la microrregión de Santiago Mexquititlán, municipio de Amealco de Bonfil, Querétaro*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Querétaro

Déléage, Pierre

2009a « L'épistémologie des savoirs traditionnels », *L'animisme parmi nous*. Paris, Presse Universitaire de France (PUF), pp. 141-148.

2009b « Les savoirs et leurs modes de transmission dans le chamanisme sharanahua, Paroles en actes », Carlo Severi et Julien Bonhomme (éd.). Paris, L'Herne, Cahiers d'anthropologie sociale 5, pp. 63-85

2009c *Le chant de l'anaconda. L'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua*. Nanterre, Société d'ethnologie

Evans-Pritchard, Edward Evan

1976 *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande*, Anagrama, Barcelona

Fabrega Horacio y Hugo Nutini

1993 "Witchcraft –Explained Childhood Tragedies in Tlaxcala and their Medical Sequelae", *Social Science and medicine*, vol. 36 No. 6 pp. 793-805, Great Britain

Fernández-Poncela, Anna M.

1995 "Las niñas buenas van al cielo y las malas... Género y narrativa oral tradicional". *Nueva Sociedad*, núm. 135, enero-febrero, pp. 104-115

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y Cosmos en los Rituales Otomíes*. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Estudios Mexicanos Centroamericanos. Instituto Nacional Indigenista. México.

Ginzburg, Carlo

1992 *Le Sabbat des sorcières*, Gallimard, Paris

Goens, Jean

1993 *Loups-garous, vampires et autres monstres. Enquêtes médicales et littéraires*, CNRS, Paris

Gómez González, Gerardo, Elvia Xitlaly Gómez Calderón y Yuiriena Gerenarda Gómez Calderón

2008 "Perspectivas de los agronegocios en el desarrollo indígena: caso Querétaro" en Ra Ximhai, septiembre-diciembre, Vol. 4, núm. 3, Universidad Autónoma Indígena de México, El Fuerte, pp. 607-623

Hekking, Edwald

2002 "Desplazamiento, pérdida y perspectivas para la revitalización del hñãñho", *Estudios de cultura otopame*, núm. 3, pp. 221-246

1995 *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*, IFOT, Amsterdam

Johansson K., Patrick

2006 "Mocihuaquetzqueh. ¿Mujeres divinas o mujeres siniestras?" en *Revista de Estudios de cultura náhuatl*, vol. 37, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 193-229

Kearney, Michael

1984 "Los conceptos de aire y susto: representaciones simbólicas del

ambiente social y geográfico percibido”. *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional en México*. Xavier Lozoya y Carlos Zolla (eds.), Folios Ediciones, México, pp.130-149

Lagarriga Attias, Isabel

2000 “Medicina Tradicional en México. Conceptos, actitudes y valores de sus seguidores”. *Medicina tradicional en México*, Instituto Nacional de Enfermedades Respiratorias, México, pp. 17-53

Laplantine, François

2000 *Antropología de la enfermedad. Estudio etnológico de los sistemas de representaciones etiológicas y terapéuticas en la sociedad occidental contemporánea*, Ediciones del Sol, Buenos Aires

Le Court, Marc

1987 “Quelques aspects de l’ethnobotanique obstétricale dans les traditions Européennes : onguents des sorcières et plantes des matrones », *Ethnologie de l’Europe et d’ailleurs*, Civilisations, Vol. XXXVI, numéro 1-2, Institut de Sociologie de l’Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, pp. 55-73

Lecouteux, Claude

1992 *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge*, Imago, Auzas Editeurs, Paris

López Austin, Alfredo

1966 “Los Temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores” en *Revista de Estudios de Cultura Nahuátl*, Vol. 6, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 97-117

1967 "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl" en *Revista de Estudios de Cultura Nahuátl*, Vol. 7, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, pp. 87-117

1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma de México, México

Luna Ruiz, Juan

2007 *Nahuas de Tlaxcala. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, CDI, México

Madsen, William

1960 *The virgin children. Life in an Aztec Village today*, University of Texas Press, Austin

Maendly Díaz, Anne Géraldine

2009 *Atención a los problemas de salud entre la población indígena asentada en la ciudad de México. El caso de los otomíes de la colonia Roma*, Tesis de Maestría, Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México

2010 *Los otomíes en la colonia Roma. Enfermedad y muerte infantil. Estrategias para combatir los problemas de salud en un contexto intercultural*, Lambert Academic Publishing, 2010

Martínez González, Roberto

2006 « Le *nahualli-tlahuipuchtli* dans le monde nahuatl », *Journal de la Société des Américanistes*, num. 1 et 2, Paris, pp. 111-136

Montoya Briones, José de Jesús.

- 1983 “Un proceso actual sobre brujería en la Sierra de Hidalgo”, en:  
*Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. México
- Muchembled, Robert
- 1987 *Sorcieres. Justice et société aux XVI et XVII siècles*. Editions Imago, Paris
- Nieto Ramírez, Jaime y Caballero Martínez
- 1986 “Enciclopedia Temática del Estado de Querétaro”, Tomo I en  
*Enciclopedia de los Municipios de México*, Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro
- Norman, Thomas
- 1984 “La brujería como una concomitante de la envidia”. *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional en México*. Xavier Lozoya y Carlos Zolla (eds.), Folios Ediciones, México, pp. 186-200
- Peña Ruiz, Patricia Magdalena
- 2006 *Mortalidad infantil y brujería. El caso de la etnia Mazahua*. Tesis doctoral de la Universitat Rovira I Virgili, Barcelona
- Plan de Desarrollo Urbano de Centro de Población de Amealco de Bonfil,
- 2003 Publicado en el Periódico Oficial del Gobierno del Estado “La sombra de Arteaga”, 03 de octubre
- Programa Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas
- 2006 *Evaluación al Programa Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas (PROFODECI). Informe final*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, Coordinación de Educación Continúa, México
- Rivera Domínguez, Ligia

2000 "La bruja Momectzcopinqui, reina de la noche" en *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, Núm. 22, julio-diciembre de 2000, pp. 53-94

Semboloni, Lara

2004 "Cacería de brujas en Coahuila, 1748-1751. "De villa en villa, sin Dios ni Santa María"" en *Historia mexicana*, Vol. 54, núm. 2 (214), octubre-dic. 2004, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México, pp. 325-364

Scheffler, Lilian

1999 *Los indígenas mexicanos*, Panorama Editorial, México

Torres, Lenin

2006 *Proyecto de trabajo interinstitucional: CECA-SESEQ/INCNSZ/FCQ/UAQ*, Consejo Estatal Contra las Adicciones, Querétaro

Valverde López, Adrián

2010 "Santiago Mexquititlán: un pueblo de indios, siglos XVI-XVIII" en *Dimensión antropológica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Año 16, Vol. 45, enero-abril, México

van der Fliert, Lydia

1988 *Ar ñãñho hongar nzaki. Otomí en busca de vida*, Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro

Villanueva Díaz, Cynthia Itzel

2008 *Brujería y hechicería sexual: las redes de su aprendizaje según procesos inquisitoriales de los siglos XVII y XVIII*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México

## **Mapas:**

Mapa 1.

<http://silenciopensamientoyvoz.blogspot.mx/2012/02/queretaro-mexico.html>

Mapa 2.

<http://www.buscaenqueretaro.com.mx/EnQueretaro.htm>

Mapa 3.

[http://mapserver.inegi.gob.mx/geografia/espanol/datosgeogra/basicos/estados/qro\\_geo.cfm](http://mapserver.inegi.gob.mx/geografia/espanol/datosgeogra/basicos/estados/qro_geo.cfm)

Mapa 4.

<http://expresionesveterinarias.blogspot.mx/2011/08/conocer-para-amar-i-regionalizacion-del.html>

Mapa 5.

<http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/EMM22queretaro/Sociodemografico.html>

## **Apéndice I.**

<b>Nombre</b>	<b>Edad</b>	<b>Estado civil</b>	<b>Religión</b>	<b>Grado de estudios</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Migraciones</b>
Erasmus Tiburcio Maximino	43	Casado	Católica	Primaria	Delegado Municipal	Sí
Elizabeth	18	Casada	Católica	Secundaria	Hogar	Sí
Fernanda García	24	Soltera	Católica	Secundaria	Empleada en tienda	Sí
Martha Gutiérrez	33	Casada	Católica	Primaria	Empleada en tienda	Sí
Amador Gutiérrez	56	Casado	Católica	Primaria	Campo	Sí
Gustavo Gutiérrez	18	Soltero	Católico	Secundaria	Campo	Sí
Eugenia Martínez	55	Casada	Católica	No asistió	Artesana	Sí
Josefina	30	Casada	Católica	Primaria	Hogar y cuida a sus animales	Sí
Silvia	30	Casada	Católica	Primaria	Empleada en tienda	Sí
Valentina	43	Casada	Evangélica	Secundaria	Fotógrafa	Sí
Juana Silverio	40	Casada	Católica	Primaria	Artesana	Sí
Jorge campos	36	Casado	Católico	Primaria	Presidente del Comité municipal del PRI	Sí
Adrián Celedonio Fernández	55	Casado	Católico	Primaria	Campesino y comerciante	Sí



## **Apéndice II.**

### **La muerte súbita del lactante por la biomedicina**

En los siguientes párrafos retomo algunos trabajos para dar cuenta de cómo es definida por el sistema biomédico, la muerte súbita e inesperada de los lactantes.

En 1969, aparece una primera definición para la muerte súbita del lactante, durante todos estos años ha sido modificada ya que ha surgido nueva información al respecto. Por ejemplo, en 1989, en el National Institute of Child Health and Human Development, donde varios expertos llegaron al acuerdo de considerarla como “la muerte súbita de un niño de menos de un año de edad, que permanece sin explicación después de la realización de una completa investigación *post mortem*, incluyendo la autopsia, examen del lugar del fallecimiento y revisión de la historia clínica” (Llebaria Enrich, *et. al.*, 2003: 57).

En 2004, otro panel internacional integrado por patólogos y pediatras la definen como “la muerte inesperada de un niño menor de un año de edad, en la que el episodio fatal ocurre durante el sueño, y que permanece inexplicable después de una investigación exhaustiva en la que se realiza la autopsia completa, el examen de la escena en que ocurrió el fallecimiento y el análisis de la historia clínica” (Martínez Alcázar, *et. al.*, 2007: 3).

La muerte súbita del lactante o la muerte blanca tiene implicaciones médico-legales, ya que se trata de la muerte súbita de un niño sano, lo que requiere una investigación judicial para descartar la posibilidad de que haya fallecido por maltrato.

Algunos estudios han demostrado que la incidencia de este fenómeno está relacionado cuando las madres tienen intervalos intergenésicos cortos, escasos controles prenatales y, también si son menores de veinte años (Rocca, 2003).

La muerte súbita del lactante constituye un proceso en el que intervienen diversos factores que van desde la vida intrauterina hasta la capacidad del lactante para responder a variables medioambientales. La muerte de cuna ocurre durante el sueño, trastornando la respiración, el control cardiovascular y disminuyendo los reflejos protectores de la vía aérea, lo que ocasiona que el pequeño no pueda despertar en condiciones de peligro (Martínez, *et. al.* 2007).

Por lo que respecta los factores de riesgo Martínez Alcázar y sus colaboradores (2007), mencionan los siguientes: dormir al menor boca abajo; que respire humo de cigarro; abrigarlo en exceso y, que comparta la cama con más personas.

Si bien no existen medidas preventivas al respecto, los factores pueden ser evitados. Asimismo, se aconseja acostar a los menores boca arriba, en una superficie firme y alimentarlo con la leche materna.

Según Reyes Haro Valencia – investigador de la Facultad de Medicina de la UNAM, en México se estima que del 0.2 al 0.5 por ciento de los recién nacidos está en riesgo de morir bajo tales circunstancias (Haro Valencia, 2009).

## Apéndice III.

### *La mona*

La señora Amalia Huerta Fuentes tiene 35 años. Al igual que su esposo nació en Santiago Mexquititlán. Tienen seis hijos. Hace veinte años junto con muchos santiagueños llegó a la ciudad de México. Se gana la vida como costurera.

En el mes de noviembre de año de 2011, pude charlar con ella. Si bien no hablamos sobre la bruja. Me pareció importante incluir esta entrevista porque ilustra bien la situación de varios habitantes de la colonia Roma. Del mismo modo que muchas personas, en vez de hablarme de la bruja, prefirió tocar el tema de las drogas entre los jóvenes.

Este testimonio es bastante representativo. La señora Amalia expresó la preocupación de muchos padres de familia en torno al uso de las drogas. Es paradójico, porque se trata del sexenio en el que Presidente de la República, Felipe Calderón Hinojosa, inició su gobierno combatiendo las drogas. *Lucha* convertida en *guerra contra el narco*, periodo en el que curiosamente se incrementaron los índices de drogadicción.

Como investigadora social no puedo dejar de denunciar la falsedad de esta guerra. El uso de la *mona* no representa ningún interés económico. Motivo por el cual no fue “combatida”. Por el contrario, aumentó por las secuelas del desempleo y la descomposición social que trajo consigo este gran teatro montado por las élites nacionales y por el gobierno de los Estados Unidos. Una *guerra* por demás elitista, a partir de la cual se *legitimaron* miles de muertes y desapariciones.

Es interesante ver que si bien la bruja ha dejado sin vida a muchos lactantes, la *mona* lo ha hecho con los adolescentes. Es por ello que me atrevo a establecer una analogía entre la bruja y *la mona*.

Finalmente después de este largo paréntesis, presento el testimonio de la señora Amalia.

## ¿Usted va mucho para Santiago?

Íbamos cada año o cada vacaciones y ahorita ya tiene como un año, casi dos años que no. Tuvimos problema familiar, de salud, uno de mis hijos, y después otra vez volvió a recaer de nuevo. Tuvo un accidente, fue atropellado, hace dos años. El ya está grande, ya va a cumplir 17 años. Iba saliendo de la secundaria. Estuvo en tratamiento un año. Después se le complicó, estuvo en terapia intensiva, el golpe fue en la cabeza. Se dio a la fuga el conducto (...) Iba saliendo de la escuela era las 8:45 de la noche, cuando eso pasó y pues, ya saliendo de allí fue el accidente. Pero estuvo 16 días en terapia intensiva. En el hospital Legaria por Tacuba, es un hospital infantil de puros problema de la cabeza. Después de eso, (...) estuvo en rehabilitación porque no podía caminar. Tuvo una complicación de la garganta, porque estuvo entubado. Entonces, los tubo lo lastimó por dentro, se le cerró la garganta y ya no podía respirar. Después de Legaria volvió a llegar en el Hospital Infantil de México, en Federico Gómez, así se llama el hospital. Ahorita, después de la operación volvió a llegar a ese hospital y fue cuando la hicieron la cirugía en la garganta, le quitaron tres centímetros de la tráquea. Estuvo otra vez 15 días, allá en Legaria estuvo 20 días. Y después que sale ya no podía caminar, volvió a rehabilitación y todos los estudios de nuevo, le hicieron tomografía, resonancia, y todo eso. Iba bien, reaccionando bien, a pesar de que el cirujano para él su trabajo fue muy complicado (...) la rehabilitación más de un año, pero después de que dejó el tratamiento, tuvo asma pero bueno llevó control muy complicado, muy delicado. Pero después de que deja todo ya estuvo bien, pues perdió la escuela, perdió un año pero después el año pasado lo inscribí, e iba pero ya no había intereses, salió con un problema, así como muy bajo autoestima. Y cayó a las drogas y ahorita, mi hijo se llama David. Ese es el problema que ahorita que tenemos. Pero gracias a Dios ahorita ya está bien a pesar de todo. Yo iba en las noche y buscaba, caminaba yo a las 12, 1, a las 4 de la mañana por la zona rosa iba yo a buscarlo. Pero valió la pena, pues no está muy bien porque es todavía con ese problema pero ya no está consumiendo. Si nos da miedo, hace dos mese, casi tres mese, lo tuve que internar, en un centro. Más bien en una clínica, estuvo allí dos meses y llevó tratamiento, desintoxi... todo eso y orita salió

cumplió los dos meses ya salió de allí en ese lugar, saliendo nada más estuvo cuatro días aquí conmigo y se fue para Monterrey. Mi esposo antes de que él iba a salir, faltando como un mes para que él saliera, le salió un trabajito y se fue para allá. Lo alcanzó, está con su papá. Pero aún así nos da miedo porque el consumo. No fue mucho tiempo empezó más o menos en el mes de diciembre del año pasado, y su tratamiento lo empezó a llevar el 10 de agosto lo llevamos a la clínica. Fue más o meno como unos 6, 7 mese que estuvo consumiendo, pero como si fuera que tenía tiempo consumiendo como un año, año y medio, así la agarró, pero rápido. El activo era adicto del activo. Todavía le cuesta porque le da todavía ha tenido ganas de hacerlo, pero ya lejos de los jóvenes que hace eso se le complica un poco para conseguir. O sea no ha podido consumir porque no está cerca del ambiente que los consumen. Pero estamos pensando en que ahora de que regrese, sí estamos preocupados por él.

### **¿En Santiago no sería una opción que se fuera para allá?**

Allá también es igual, ahorita eso es lo que nos están diciendo de que hay un buen de eso. Sí me preocupó por el problema que él tuvo por el accidente porque perdió cita, el 08 agosto tenía cita para neurología y ya no fuimos por lo mismo porque él consumía mucho que ya ni siquiera llegaba a la casa. Tiene 16 años, para febrero va a cumplir 17. El 15 de agosto teníamos también otra cita con tórax, se trata lo de la garganta pues no fuimos. Estoy pensando de ir a solicitar la cita nuevamente para cuando él regrese. Se supone que ya. Me estaba comentando mi esposo que ya se quiere regresar porque parece que él está agarrando esa maña otra vez, de salir afuera y estar con los niños de allá afuera. Dice mi esposo que allá en México no corre mucho peligro.

### **Aquí supongo que hay más gente que lo puede cuidar.**

Ajá. Mi esposo trabaja en la construcción.

### **¿No le da miedo irse al norte que está bien feo?**

De hecho dice que sí, sí le da miedo, que ya quiere regresar. Está muy feo, es muy peligroso dice que diario diario muere gentes allá, o sea los matan. Eso es lo que nos está diciendo. Pero primeramente Dios, en este mes de diciembre a ver si nos vamos a visitar al pueblo. Para navidad, el 24 de diciembre es ahí donde vienen mis hermanos. Tengo un hermano que vive por Guadalajara, otro en Celaya y nos juntamos ahí.

**Apéndice IV.**

**Dibujos de los niños de la Roma. Un día de muertos**







## Apéndice V.

### Retrato de Santiago por Valentina

Fotografía 1. Oficinas del comisariado



Fotografía 2. Silos



“Eso viene siendo las bodegas de los conos. Su oficina el comisariado, ahí hacen sus reuniones cada mes los ejidatarios del pueblo. Aunque ya no funcionen los conos, pero cada treinta del mes se reúnen ahí para hacer sus asambleas”.

Fotografía 3. Festejos escuela



“Esta, es del 16 de septiembre, fuimos del Comité y el director nos obligó, porque no nos preguntó. Ahí formamos, los integrantes del comité para formar la escolta”.

Fotografía 4. Ex hacienda de la Torre



“Esa es una vieja hacienda, La Torre, por donde están los árboles, es una hacienda vieja. Es por dentro, se supone que era toda una hacienda completa pero ya se fue destruyendo”.

Fotografía 5. *Ar Xita*



“Esa es una abuelita que fue allá a retratarse. La guardé por la vestimenta”.

Fotografía 6. Mi gran amiga Juana



“Yo sé lo que es llegar a un lugar y no tener dónde quedarse. Compañera, te ofrezco un cuarto en mi casa”.

Fotografía 7. Los niños del D.F.



Ah! Sí! Esta! Es cuando vinieron, del 25 de julio, vinieron los niños que tiene Isaac allá en la organización, estos niños vienen de México. Los trae, que son de aquí sus papás pero ellos ya nacieron allá. Entonces, cada año los traen.

Fotografía 8. El Santo Patrono



“Este el Señor Santiago. Estas yo las tengo así porque yo hago llaveros. Son cuadrifotos porque la gente de aquí mismo del pueblo se van, de una lado les meto al señor Santiago y del otro la delegación”.