

Mito y permanencia en seis historias mexicanas de brujas

ELOÍSA PALAFOX
(México)

En los seis meses de noviembre y diciembre de 1987, recogí en la Ciudad de México una serie de historias de miedo que pertenecen a la tradición oral mexicana y de entre las cuales se destaca especialmente un subgrupo de relatos, notables tanto por la gran cantidad de constantes que presentan como por la fascinación que provocan entre quienes los recuerdan y los cuentan: se trata de las historias mexicanas de brujas.

He decidido llamarles "historias" para subrayar la relación que se establece, en este tipo de discurso, entre los informantes y la materia narrada. El estatuto de realidad con que son recibidos y transmitidos hace evidente el hecho de que no son simplemente relatos ficticios: su existencia y su permanencia tienen que ver con una necesidad mítica y comunitaria de explicarse el mundo.

El mito, observa Mircea Eliade, "cualquiera que sea su naturaleza, es siempre un precedente y un ejemplo, no sólo en relación con su propia condición; más aún: un precedente para los modos de lo real en general" (1984: 377).

Y es en este sentido, de "mitos" generados y transmitidos por una determinada cosmovisión, y no de "invenciones fantásticas", como me propongo interpretar estas historias que, al pasar por el tamiz de la apropiación, van adquiriendo diversas formas y resaltando ciertos rasgos en perjuicio de otros.

La indicación expresa de que se trata de historias "mexicanas" se debe, ante todo, a la voluntad de distinguirlas, como un grupo homogéneo con características especiales, de los relatos de brujas que se cuentan en otros países, y cuyas particularidades son el resultado tanto de su origen mixto: español y ame-

ricano, como del proceso evolutivo común que han ido sufriendo a lo largo de los últimos quinientos años.

De acuerdo con Alfredo López Austin, hubo en el mundo náhuatl unas mujeres llamadas mometzcopinqui o mometzcopiniani que practicaban la magia maléfica y que se caracterizaban por su poder para "arrancarse las piernas" o "desarticularse los huesos de los pies" (92-93). Y, según Luis Weckmann, también es notable el parecido que hay entre Tlazolteotl, la diosa protectora de los hechiceros mexicanos y "las sacerdotisas de los cultos de la fertilidad en la Europa precristiana": ambas volaban por los aires montadas en un palo (376).

La mezcla de características distintas y de rasgos semejantes dio lugar a la aparición de un tipo híbrido de mujer-bruja cuyas funciones míticas en el contexto de la tradición oral mexicana me propongo analizar a lo largo de este ensayo, utilizando como ejemplos seis relatos modernos que me proporcionaron cuatro informantes mujeres originarias de distintos estados de la República: Constantina de la Cruz (Estado de México), Guadalupe Becerra (Jalisco), Vicenta Martínez (Michoacán) y María Tellez (Hidalgo).

La introducción de todas estas historias es la más clara evidencia textual del "estatuto de realidad" con que, como dije arriba, circulan aún en forma oral en ciertos sectores de la población: "Mi papá nos platicaba que él y un tío mío, hermano de él, agarraron una bruja una vez", cuenta doña Lupe; "mi papá me contó este cuento da la bruja. Esto le pasó a su papá", observa Constantina, quien, en otro de sus relatos comienza así: "mi mamá cuenta que cuando ella estaba chiquita dice que ahí en su pueblo, que ella oyó el

rumor de una bruja que quemaron"; "En merito en el pueblo del Real del Monte, existían unas dos señoras que eran mamá e hija", señala doña María, en una historia que concluye además reforzando la veracidad de lo narrado: "Estas fueron unas realidades que mi mamá vio, en el año de 1916".

Las protagonistas de estas historias tenían siempre una doble naturaleza que se cifra en el binomio mujer/bruja, y que se traduce a su vez en una forma doble de existencia: diurna y nocturna.

Durante el día llevan una vida de mujeres normales, a la que vuelven cuando la llegada de la luz destruye sus poderes mágicos; "Y luego la bruja volvió a ser mamá", dice Constantina; "y que prenden una vela, y que era una muchacha joven", cuenta doña Lupe: "existían dos señoras que eran mamá e hija", señala doña María. Y aquí, cabe hacer notar que en ninguno de los relatos que recogí se habla de fealdades o deformidades físicas que marquen o separen a estas mujeres de sus semejantes: las brujas pueden incluso ser bellas recién casadas, madres jóvenes o muchachas solteras.

En cambio, durante la noche, abandonan su forma humana y se elevan a un plano totalmente opuesto, criminal y secreto, de existencia, del cual les viene precisamente su nombre de brujas. A sus actividades nocturnas corresponde una transformación monstruosa que oscila, con frecuencia en un mismo relato, entre un ser alado y una bola de fuego. Según Constantina, por ejemplo, esto fue lo que vio el esposo que se puso a espiar a su mujer: "cuando de repente, que empieza a oír los aleteos... y que aleteaban, y que aleteaban... ya cuando vio, ora sí, subió así la bola de lumbre..."

Protegidas por la oscuridad, estas mujeres hacen una especie de conjuro junto al fuego del hogar, se quitan las piernas y asumen su poder de volar, transformándose en monstruos alados, o bien, en los relatos más racionalizados, colocándose unas "alas de petate" les sirven igualmente para elevarse por los aires y trasladarse a los lugares en que se encuentran sus víctimas, o donde celebran sus ceremonias nocturnas: "Y entonces decía mi papá que arriba de la casa (la bruja) había dejado las alas de petate", explica doña Lupe.

Sin embargo, hay que señalar, a modo de primera aproximación al estudio de las funciones míticas que desempeñan estas brujas mexicanas, que solamente en uno de los relatos analizados aparece esta segunda alternativa de la ceremonia nocturna o "aquejarre" (en la forma de un baile de disfraces que se lleva a cabo en lo alto de una montaña),

tan frecuente en las historias europeas del mismo tipo: la ocupación más común de estos seres maléficos es la de "chupar" secretamente la sangre de sus semejantes, niños principalmente. Luego, al amanecer, regresan a sus casas, donde la sirven como alimento a sus familiares (esposos o hijos) en forma de "rellena" (en México se llama "rellena" o "moronga" a un platillo de sangre sazónada y cocinada que se coloca en una tripa para luego freírla y condimentarla con una salsa de chile).

Esta síntesis del contenido de nuestros relatos nos permite observar que el eje en torno al cual se desarrollan las actividades de la mujer/bruja es el fuego del hogar "corazón" de la morada y centro simbólico del mundo. En él, la esposa y madre prepara los alimentos que presenta después a su familia. Y, asimismo, es ahí donde, abandonando el lugar que socialmente le corresponde, se libera de las formas que la atan a la tierra y, al mismo tiempo, a su condición subordinada de mujer, sujeta a las normas de un orden patriarcal, para acceder voluntariamente a otro modo de vida, oculto y criminal, más allá del espacio cerrado de su casa.

Pero, por su naturaleza transgresora, este movimiento la convierte en un ser aislado, que parece consumirse en el fuego de su existencia malvada y solitaria: de modo que la "liberación" nunca se completa, pues, al asumirla secretamente, la bruja se condena a convivir con la amenaza constante que implica el peligro de ser descubierta y castigada.

Es por eso que, tanto la forma de la bola de fuego como las alas y, en última instancia, la misma mujer/bruja, resultan ser símbolos de dos caras, asociados con cualidades positivas y negativas: por una parte, el fuego. "civilizado" encendido en las brasas del hogar es el mismo que sirve a la bruja para dar vida a su existencia secreta y, por lo tanto, al atravesar los límites de la casa se convierte en un elemento maléfico, incontrolable y amenazante, relacionado con las fuerzas de la naturaleza. Y, por la otra, las alas, que son los instrumentos por medio de los cuales se puede acceder a un modo de ser más alto, poderoso y sobrehumano, son también los vestigios de la ruptura con el orden establecido y, por ello, dan a quienes las usan una apariencia bestial y monstruosa.

Respeto y temor se funden en estas dos imágenes para dar lugar a la aparición de un personaje superior para que posea, a la vez, rasgos degradantes, indicios de la censura de que es objeto, por atreverse a transgredir las normas de su comunidad.

En la oposición simbólica mujer-tierra-espacio interior/hombre-cielo-espacio exterior, es

tá la clave de lo que es el modo de ser de las brujas; mujeres relacionadas con el cielo, y, en general, con el espacio exterior, asociados tradicionalmente por las sociedades patriarcales con las actividades del hombre proveedor.

De esta primera inversión prohibida se desprenden el resto de las oposiciones que aparecen en los relatos: a la vida diurna, relacionada con los quehaceres lícitos y que está de acuerdo con el orden divino de signo positivo, se contraponen la vida nocturna, ligada a los quehaceres ilícitos y, por lo tanto, al orden demoníaco. La prueba más clara de esto es el conjuro mismo (mencionado a veces por las informantes), que repiten las brujas cuando desean asumir sus oscuros poderes: "¡sin Dios y sin Santa María!". Contra estas palabras malélicas, los cazadores de brujas aplican la estrategia de rezar el credo al revés; para atrapar a las brujas que han invertido las leyes de su sociedad se utiliza, precisamente, una fórmula invertida, y ésta es nada menos que la oración con que la comunidad ratifica su fe en los dogmas de la iglesia católica.

En una de las historias, el recurso para ahuyentar a la bruja fueron unas tijeras, puestas en cruz (a imitación de la cruz de Cristo), en la cabecera de la cama: el hecho de que se trate de unas tijeras puede aclararlo aún más la explicación que hace Frazer de una costumbre de los labriegos eslavos, quienes "colocan cruelmente guadañas, bieldos, horcones y otras armas formidables hacia arriba, de modo que se corten y pinchen las pobres y desventuradas almas cuando caen de las nubes" (730).

En otros relatos una simple invocación a Dios hace que todos los poderes de las brujas desaparezcan.

El canto del gallo, primer indicio de la llegada del día, elimina igualmente sus facultades nocturnas: "ya cantando el gallo ya no pueden irse porque no pueden volar", observa doña Lupe. También, por extensión, las luces artificiales pueden servir para alejarlas: "ya cuando vio luz en el cuarto (cuenta Constantina), ya agarró y se fue".

Otro rasgo importante relacionado con la existencia de estas mujeres malélicas es su calidad de extranjeras: la amenaza latente en todo lo distinto, por oposición a la familiaridad tranquilizante de lo propio. Es por eso que las brujas suelen ser esposas traídas de otros lugares, mujeres encontradas en el curso de un viaje, o bien cuando se vive en un lugar extraño: puede verse en esto, además, una advertencia implícita para quienes sienten el deseo de transgredir la regla del matrimonio endogámico.

Es curioso que incluso la misma belleza diurna, que es otra especie de "rompimiento" con el orden establecido, pueda ser un indicio de que su poseedora es una bruja: lo bello, extraordinario y envidiable, se opone en este caso no tanto a lo feo como a lo común y ordinario.

y es aquí, una vez estudiadas las oposiciones que reproducen, a nivel textual, el modelo de la inversión inicial (mujer cielo-espacio exterior), cuando surgen las preguntas que nos llevarán a intentar una interpretación de la función mítica que desempeñan las historias de brujas en el acervo de la tradición oral mexicana: ¿qué hacen estas mujeres transgresoras cuando asumen ese otro modo de ser superior y temible?, ¿en qué ocupan sus horas oscuras?, ¿qué consecuencias tienen sus actividades nocturnas en su vida diurna?

La primera observación que salta a la vista es el hecho de que en casi todos los relatos (excepto en uno), se habla de una sola actividad nocturna; las brujas "chupan" la sangre de sus semejantes, sobre todo niños, y con esto llegan a menudo a provocarles la muerte. Mi papá nos platicaba (dice doña Lupe) que él y un tío mío, hermano de él, agarraron una bruja una vez. Que estaban por allá, por un lado de Pueblo Nuevo, y que diario estaban chupados de moreteados"; "yo era chiquita (explica Constantina), yo era bebita, yo ni me enteré, o sea que ella fue la que me dijo, dice ¡ay!, a ti te iba a chupar una bruja"; "Entonces (cuenta Constantina en otro de sus relatos), empezaron otro día a decir que salió la bruja y que se fue a chupar al niño de tal señora".

De modo que los quehaceres nocturnos, tan variados entre las brujas europeas, han quedado reducidos casi por completo entre las mexicanas, a una sola ocupación: la de extraer la sangre, el alimento por excelencia y el máximo símbolo de la vida, a sus semejantes.

Y, al mismo tiempo, tal parece que el único indicio que puede tenerse, a lo largo del día, de su vida nocturna, es nada menos que esa misma sangre: pues no son sólo ellas quienes la saborean, transformada en un succulento platillo, también suelen servirla a sus esposos e hijos: "Dice mi mamá (observa Constantina) que le gustaba mucho la rellena a esa señora, y que siempre que venía su esposo le daba rellena, pero que él no sospechaba nada..."; "y que la señora se fue a chupar, y que trajo la sangre, y que luego le dio a la hija", recuerda Vicenta.

Pero, de entre todos los relatos que recogí, el más sorprendente es el de la bruja-madre, que es atrapada durante el período de lactancia y a quien sus captores perdonan justa-

mente por eso: "era una muchacha joven, que así tenía los pechos de leche, que porque tenía un niño que estaba criando", cuenta doña Lupe, en una historia que concluye de la siguiente forma: "Y decía mi papá que se le salía la leche, se le tiraba la leche, por el niño que estaba criando. Y la dejaron ir." Es interesante notar cómo aquí las evidencias de la función nutricia diurna atraviesan el umbral de la vida nocturna y se presentan como la razón principal a causa de la cual la bruja es perdonada y dejada en libertad.

Surge entonces un nuevo binomio: alimento diurno/alimento nocturno, que está en el centro de las funciones míticas de estos seres que llevan una doble vida y que poseen una doble naturaleza. Dije ya que al asumir sus poderes ocultos las mujeres brujas abandonan su puesta en la sociedad patriarcal a la cual pertenecen, y, ahora, cabe añadir también que, por lo menos en estos relatos mexicanos, no es posible explicar su decisión de transgredir el orden establecido por un simple capricho de libertad, o por el placer de hacer el mal a sus semejantes. Tal y como se presentan en estas historias, sus quehaceres -prohibidos tienen que ver, ante todo, con una necesidad primordial: la de asumir una función de proveedoras que, en su comunidad, corresponde tradicionalmente al hombre. De este modo las brujas cumplen clandestinamente con una tarea que fue la suya, en forma legítima, en las sociedades matriarcales, apoyadas en el cultivo de la tierra.

Fue la mujer (explica Mircea Eliade) la primera que cultivó las plantas alimenticias. Por tanto, era natural que pasara a ser la propietaria del suelo y de las cosechas. El prestigio mágico-religioso y, como secuela de éste, el predominio social de la mujer, tienen un modelo cósmico: la figura de la Tierra-Madre. (1983).

Pero, a diferencia de las mujeres agricultoras ligadas a la tierra, y que dependen del sol para que haga germinar sus cosechas, las brujas son mujeres cazadoras que se apartan de la tierra por medio de sus alas y que dependen de la noche para que oculte sus vuelos prohibidos. Y, al insertarse como una inversión transgresora en el ámbito de las funciones masculinas, su tarea no consiste ya en obtener de la tierra productos vegetales, sino en conseguir, durante sus cacerías nocturnas, el alimento animal por antonomasia: la sangre humana. Es interesante observar cómo, por ejemplo, en uno de los relatos de Constantina. las actividades del esposo leñador-carbonero reflejan, a su manera, esta inversión de papeles; mientras que la esposa bruja aparece como la encargada de las cacerías nocturnas, él desempeña una tarea relacionada con la tierra.

La mujer que da la vida se transforma de noche en su contrario: la bruja que la quita. Pero esta oposición, sólo en apariencia contradictoria, tiene un tercer aspecto, que es el que da su razón de ser a la dualidad: la bruja quita la vida a otros para darla a su familia. No veo en vano, además, su existencia ilícita se inicia y concluye en el tlecuil, el lugar en donde se cuecen las tortillas, que son el alimento básico del pueblo mexicano: es ahí donde deja sus piernas para tomar sus alas y donde más tarde las recupera, para continuar con sus labores de esposa y madre.

En casi todas estas historias hay implícita una especie de solidaridad entre quienes tienen que enfrentarse a una lucha cotidiana por la existencia (la bruja y sus víctimas), que ha ido perdiendo, poco a poco, sus connotaciones religiosas: esto se refleja, a nivel discursivo, en la gran cantidad de veces en que, de acuerdo con las informantes, los captores perdonan a las brujas la muerte en la hoguera que tradicionalmente les correspondía, de acuerdo con la religión cristiana, y se conforman con hacerles un escarmiento, o simplemente con su promesa de regeneración: "para que se le quite a esa vieja de andar haciendo males, pues también a ver qué siente que le esconda yo las piernas", dice el protagonista de un relato de Constantina; "bueno, nos conformamos con que la tengan ahí, con que la encierre", y no la quemaron, pero ya estaban a punto de quemarla", cuenta Constantina en otra de sus historias que es notable asimismo porque en ella ha aparecido ya un primer perdón: el del esposo leñador-carbonero, quien ya sabe que su esposa es bruja pero decide no delatarla, y luego, cuando por fin la prenden, se niega a entregarla personalmente a las autoridades. Y, como vimos antes, está también el ejemplo de la bruja que es perdonada por consideración al bebé que está amamantando.

Todo lo cual nos lleva a pensar que, si bien, en su mundo actual las brujas son un fenómeno reconocido y temido como tal, su existencia, síntoma de una realidad carente y miserable, tiende a ser recibida con menos intolerancia que en otras épocas, por una sociedad en la cual, además, el poder de la institución eclesiástica ha disminuido considerablemente.

De acuerdo con Julio Caro Baroja, la brujería "aumenta en momentos de angustia, de catástrofes: cuando las existencias humanas no sólo están dominadas por pasiones individuales sino por miserias colectivas" (111). Por lo que cabe preguntarse si la persistente aparición de las brujas en el acervo de la tradición oral mexicana no se deberá, en gran medida, a su papel, terrible y necesario a la vez, de proveedoras ocultas. Pues, como tam-

bién ha señalado ya L. M. Lombardi Satriani: "Las razones de la permanencia de determinadas formas culturales se hacen un poco más claras, sólo si se observa también la permanencia de determinadas formas de miseria" (72).

A la luz de estas observaciones y para finalizar con una recapitulación de lo aquí expuesto, puede decirse que la bruja mexicana es un personaje femenino que, ocultándose de la sociedad patriarcal que la rodea, y con el fin último de contrarrestar las condiciones miserables de su mundo, asume un papel masculino en virtud del cual recupera sus funciones nutricias. Pero que, ante la imposibilidad de volver a la relación con la tierra, propia de las sociedades matriarcales, tiene que deshacerse secretamente de su condición de mujer, abandonando su cuerpo y transformándose en la imagen oscura de una libertad prohibida (que radica, ante todo, en el poder de dar y quitar la vida a voluntad): a fin de cuentas, lo más importante de esta recuperación ilícita de su tarea de proveedora es que constituye en sí una respuesta a su necesidad de continuar ejerciendo el papel de madre propiciadora de la vida, aún en las situaciones más adversas.

BIBLIOGRAFÍA

52

Caro Baroja, Julio. Las brujas y su mundo. 1961, Alianza Editorial, Madrid, 1973.

Eliade, Mircea. Tratado de historia de las religiones. 1984, Era, México, 1984. Lo sagrado y lo profano. 1987, Labor, Barcelona, 1983.

Frager, James G. La rama dorada. Fondo de Cultura Económica, México. 1961.

Lombardi Satriani, Luigi María. Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas, 1973. Nueva Imagen, México, 1968.

López Austin, Alfredo. Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl. Estudios de cultura náhuatl 7 (1967): 87-117.

Weckmann, Luis. La herencia medieval de México. V.I. El Colegio de México. México, 1984.

ELOISA PALAFOX, Mexicana